

BRUNO BATISTA PETTERSEN

**A narrativa neopirrônica: uma análise das  
obras de Porchat e Fogelin**

Belo Horizonte

Julho - 2012

**BRUNO BATISTA PETTERSEN**

**A narrativa neopirrônica: uma análise das obras de Porchat e Fogelin**

Tese de doutorado apresentada ao  
Departamento de Filosofia da Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Federal de Minas Gerais,  
como requisito parcial à obtenção do título  
de Doutor em Filosofia.

**Linha de Pesquisa:** Lógica e Filosofia da  
Ciência

**Orientadora:** Profa. Dra. Livia Guimarães

**Belo Horizonte - MG**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Julho - 2012**

## **Agradecimentos**

Nestes anos entre a escolha do tema desta tese e a sua finalização, muitos professores, colegas e amigos desempenharam uma papel fundamental em minha pesquisa. Quero iniciar agradecendo aos meus professores, e preciso começar pela minha orientadora, Livia Guimarães, que me ensinou como escrever esta tese e que passou de apenas minha orientadora para uma amiga querida. Aos professores Ricardo Fenati e Paulo Margutti que geraram em mim o desejo de continuar a pesquisar filosofia. Agradeço também ao professor Ernesto Perini que me ensinou, ainda no meu mestrado, a precisão requerida nos meus argumentos e ao professor José Raimundo Maia Neto por ter me apresentado o ceticismo pelo qual me apaixonei. Não posso me esquecer de dois encontros: em 2004 com Robert Fogelin, que me orientou nas fases iniciais desta tese e, em 2010, com Oswaldo Porchat, que apoiou minha leitura de sua proposta filosófica. Finalmente agradeço ao professor João Paulo Monteiro por ter me recebido em Portugal durante o meu período de doutorado sanduíche.

Mas realmente esta tese não teria se realizado sem o apoio de minha esposa Anice Lima. Ela não apenas me inspirou a trabalhar em um tema que eu amo, como me suportou – em todos os sentidos – durante estes longos anos.

Quero agradecer aos meus colegas do Grupo Hume, Matheus, Hugo e Júlio pela convivência acadêmica durante esses anos. Não posso me esquecer de meus amigos fora da vida acadêmica, Flávio, Igor, Leonel, Anderson, Renata e Miguel pelo tempo de divertimento.

A minha família, especialmente minha mãe Kathia, minha irmã Luciana, meu pai Alexandre, minha sogra Maria Luiza, e meus tios Henrique e Pedro Paulo pelo apoio sempre incondicional.

Aos professores Delmar Cardoso, Álvaro Pimentel e João MacDowell da FAJE por terem me dado o apoio necessário para conciliar pesquisa e docência. Aos meus alunos das instituições que leciono. Aos funcionários do departamento de Filosofia da UFMG, especialmente a Edilma e Andrea pelo apoio fundamental para a pesquisa.

Ao CNPq, pelos quatro anos de bolsa para a realização desta pesquisa.

A todos, o meu eterno obrigado!

Ao meu avô, João Batista Filho,  
Em memória.

Para Anice.

If I must be a fool, as all those who reason or believe  
anything *certainly* are, my follies shall at least be natural and agreeable.

David Hume

This has gone far enough  
After all we've been through  
We can't be blamed,  
We've done all we can humanly do  
It's a time to be tough  
A time to be wise  
We must stop chasing false dreams,  
And recover our lives.

I believe my own eyes  
Know I've come to the end  
All my patience is gone  
When I'm doubtful I tend  
To believe my own eyes  
Pete Townshend – *Tommy*

## Índice

<b>Nota acerca dos trechos citados</b> .....	pg.10
<b>Resumo</b> .....	pg.11
<b>Introdução</b> .....	pg.13
<b>1. Primeiro Capítulo: Sexto Empírico e o Pirronismo</b>	
Introdução .....	pg.19
1.1. De Pirro a Sexto Empírico .....	pg.19
1.2. Sexto Empírico e o livro I do <i>Esboços do Pirronismo</i> .....	pg.24
1.2.1. Quem é o cético pirrônico? .....	pg.27
1.3. Os modos de Suspensão do juízo .....	pg.38
1.4. Vida, Fenômeno e a Medicina .....	pg.53
1.5. A vida cética .....	pg.67
Apêndice 1: A rede cética .....	pg.70
<b>2. Segundo Capítulo: Ceticismo e vida comum na obra de Oswaldo Porchat</b>	
Introdução .....	pg.72
2.1. Conhecendo as peças fundamentais: as fases, as orientações e algumas ideias constantes do pensamento de Porchat .....	pg.75
2.1.1 As influências de Porchat .....	pg.76
2.1.2. Ideias Comuns nas Duas Fases de Porchat .....	pg.81
2.2. A Primeira Fase – A Vida Comum .....	pg.83
2.2.1 O conflito das filosofias: a experiência da <i>diaphonía</i> até a recusa da filosofia. ....	pg.85
2.2.1.1. Diferença do uso do termo <i>diaphonía</i> .....	pg.85
2.2.1.2. O funcionamento da <i>diaphonía</i> e o conflito das filosofias .....	pg.86
2.2.1.3. A <i>diaphonía</i> no sentido autobiográfico .....	pg.88
2.2.2 A recusa do Ceticismo .....	pg.89
2.2.2.1. Primeira fase de rejeição do ceticismo: o ceticismo não é uma solução para a <i>diaphonía</i> .....	pg.90
2.2.2.2. Segunda fase de rejeição do ceticismo: o ceticismo como uma forma negativa de filosofia .....	pg.91
2.2.2.3. Terceira fase de rejeição do ceticismo: o ceticismo como uma filosofia mentalista .....	pg.92

2.2.3. Da redescoberta da vida comum até a promoção filosófica da visão comum.....	pg.94
2.2.3.1. Primeira fase da visão comum: A recusa da filosofia dogmática .....	pg.95
2.2.3.2. Segunda fase da visão comum: A elaboração inicial da “promoção filosófica da visão comum” .....	pg.96
2.2.3.3. Terceira fase da visão comum: A elaboração definitiva da “promoção filosófica da visão comum” .....	pg.97
2.3. A Segunda Fase – Neopirronismo.....	pg.101
2.3.1. O Neopirronismo, a <i>diaphonía</i> e a Filosofia .....	pg.107
2.3.1.1A força antinômica do neopirronismo – o lado negativo do neopirronismo.pg.	108
2.3.1.1.1 Os primeiros passos com a <i>diaphonía</i> .....	pg108
2.3.1.1.2. A <i>diaphonía</i> como argumentação .....	pg.110
2.3.2. O Fenômeno – o lado positivo do neopirronismo .....	pg.113
2.3.2.1. Tò phainómenon: <i>aquilo que aparece</i> .....	pg.113
2.3.2.2. Visão geral do fenômeno .....	pg.114
2.3.2.3. Os quatro critérios do fenômeno e o naturalismo de Porchat .....	pg.116
2.3.3 Verdade e realismo no neopirronismo .....	pg.123
2.3.4. A filosofia e o fenômeno .....	pg.127
2.3.5. Uma avaliação da segunda fase de Porchat .....	pg.130
2.4. O debate em torno de Porchat .....	pg.131
2.4.1. Críticas Amplas .....	pg.132
2.4.2. Críticas Específicas .....	pg.137
Conclusão.....	pg.141

### **Terceiro Capítulo – Fogelin e o Problema do Conhecimento**

Introdução .....	pg.142
3.1. Conhecendo as peças fundamentais: As raízes de Robert Fogelin .....	pg.142
3.1.1. Uma breve apresentação de Robert Fogelin .....	pg.142
3.1.2. As influências de Fogelin .....	pg.144
3.1.2.1. Sexto Empírico .....	pg.144
3.1.2.2. David Hume .....	pg.145
3.1.2.3. Ludwig Wittgenstein .....	pg.146
3.2. Uma definição cética para o conhecimento .....	pg.149
3.2.1. A definição clássica do conhecimento e o problema de Gettier .....	pg.149

3.2.2. Solução de Fogelin ao problema de Gettier .....	pg.154
3.2.3. Uma nova descrição de conhecimento .....	pg.160
3.2.3.1. Esquemas justificatórios .....	pg.161
3.2.3.2. Nível de escrutínio e esquema justificatório .....	pg.162
3.2.3.3 O nível variável de escrutínio e a determinação do conhecimento .....	pg.167
3.2.4. Ceticismo e Conhecimento .....	pg.170
3.3. Os limites da razão humana .....	pg.171
3.3.1. Os Modos de Agripa na Filosofia de Fogelin .....	pg.171
3.3.1.1. As teorias contemporâneas da justificação .....	pg.172
3.3.1.2. Uma nova organização para as teorias contemporâneas .....	pg.173
3.3.2 As Teorias da Justificação e suas limitações a partir de Agripa .....	pg.177
3.3.2.1. O Fundacionismo de Roderick Chisholm e as Críticas Pirrônicas de Fogelin .....	pg.177
3.3.2.2 Fogelin e o Coerentismo .....	pg.182
3.3.2.2.1. Bonjour e o Coerentismo .....	pg.183
3.3.2.2.2. Davidson: Coerentismo e Justificação .....	pg.189
3.3.3. Os Limites da Razão: (a) inconsistência de regras, (b) ilusões dialéticas, (c) dúvida .....	pg.195
3.3.3.1. Os primeiro limite da razão: a inconsistência das regras .....	pg.195
3.3.3.2. O segundo limite da razão: as ilusões dialéticas .....	pg.199
3.3.3.3. O terceiro limite da razão: as dúvidas céticas .....	pg.201
3.4. A Vida Pirrônica .....	pg.205
3.5. O debate em torno do ceticismo de Fogelin .....	pg.209
Conclusão .....	pg.217

#### **4. Quarto Capítulo: A narrativa neopirrônica**

4.1. Pirronismo e Neopirronismo .....	pg.220
4.1.1. Pontos de Contato .....	pg.220
4.1.1.1. A postura pirrônica .....	pg.221
4.1.1.2. Os modos de Agripa .....	pg.222
4.1.1.3. Os critérios da ação pirrônica .....	pg.223
4.1.2. Pontos de Divergência .....	pg.224
4.1.2.1. A importância da revolução científica para o neopirronismo .....	pg.224
4.1.2.2. Porchat e Verdade; Fogelin e Justificação .....	pg.226



4.1.3. Ainda é Pirronismo? .....	pg.227
4.2. O neopirronismo, entre Descartes, Hume e Wittgenstein. ....	pg.228
4.2.1. Descartes e o Neopirronismo.....	pg.228
4.2.2. Hume e o Neopirronismo.....	pg.230
4.2.3. Wittgenstein e o Neopirronismo .....	pg.232
4.2.4 Neopirronismo e suas múltiplas conexões .....	pg.233
4.3. Porchat e Fogelin .....	pg.234
4.3.1. As várias perspectivas do neopirronismo .....	pg.234
4.3.2. A escolha da pessoa do verbo no neopirronismo .....	pg.236
4.3.3. Os Modos de Agripa .....	pg.237
4.3.4. Técnica e Ciência .....	pg.239
4.3.5. A vida Comum .....	pg.241
4.4. A narrativa neopirrônica .....	pg.243
4.4.1. O neopirronismo e a compreensão do desafio contemporâneo da filosofia – Uma teoria dos limites da racionalidade .....	pg.244
4.4.2. Uma nova imagem para o conhecimento .....	pg.247
4.4.3. Filosofia Naturalizada .....	pg.249
4.4.4. O neopirronismo e a condição humana.....	pg.251
4.5. Conclusão: Porque neopirronismo? .....	pg.253
Apêndice 2: Moral e Política no Neopirronismo .....	pg.255
<b>5. Conclusão .....</b>	<b>pg.258</b>
<b>6. Bibliografia.....</b>	<b>pg.260</b>

## Nota acerca dos trechos citados

Para facilitar a compreensão dos argumentos dos autores optamos pela seguinte forma de citação:

No primeiro capítulo, sempre que citamos as obras de Sexto Empírico, colocamos logo depois da citação o livro de onde a citação foi retirada, depois, no caso do *Outlines of Pyrronism*, indicamos o livro e o parágrafo de onde o texto foi retirado.

No segundo capítulo, para demonstrar a mudanças e evolução das teses de Porchat, sempre que citamos um artigo, optamos por colocar o nome do artigo, a data de publicação e a página, conforme aparecem na mais recente publicação dos artigos de Porchat, intitulada de *Rumo ao Ceticismo*.

No terceiro capítulo, como não houve uma mudança nas teses de Fogelin, optamos por uma citação mais simples, indicando apenas em qual livro o trecho aparece e qual é a página da edição que consultamos.

No quarto capítulo, mantivemos as regras dos capítulos anteriores.

## **Divergência acerca dos termos em grego clássico**

Principalmente nos dois primeiros capítulos, usamos algumas palavras oriundas do grego clássico. Esse uso obedeceu sempre a maneira pela qual o autor citado usa os termos. Abaixo, listamos as divergências que aparecem entre o uso do termo na tradução de Sexto Empírico por Annas e Barnes e o uso que Porchat faz dos termos.

- Porchat usa o termo *epokhè*, enquanto Barnes e Annas usam o termo *epoché*.
- Porchat usa o termo *teknhè*, enquanto Barnes e Annas usam o termo *techné*.
- Porchat usa o termo *diaphonía*, enquanto Barnes e Annas usam *diaphónia*.

## **Lista de abreviações das obras mais citadas**

### **Sexto Empírico**

HP: *Outlines of Pyrronism*

### **Robert Fogelin**

PR: *Pyrronian Reflections on Knowledge and Justification*

WTR: *Walking the tightrope of reason: the precarious life of a rational animal*

## **Resumo**

O objetivo deste trabalho é apresentar duas versões neopirronismo: a de Oswaldo Porchat e a de Robert Fogelin. Para isso, dividimos a tese em quatro capítulos. No primeiro capítulo, em busca de uma definição clara de “pirronismo”, vamos à obra de Sexto Empírico para revelar os principais aspectos da atitude pirrônica. Nele, abordamos principalmente dois aspectos, (i) os chamados “modos céticos” que são coleções argumentativas que visam combater as filosofias dogmáticas e (ii) os critérios de ação do cético. A partir desta caracterização inicial, fomos visitar a obra de Porchat e Fogelin.

A nossa aproximação da obra de Oswaldo Porchat gerou a ideia de dividi-la em duas fases. A primeira fase tem como característica a recusa ao ceticismo, mas com a manutenção de uma temática cética, passando pelas ideias de abandono da filosofia e a opção pela vida comum. Na sua segunda fase, Porchat adere francamente ao pirronismo, passando a pensar seu neopirronismo.

Juntamente com Porchat, o outro neopirrônico investigado nesta tese é Robert Fogelin. O argumento de Fogelin pode ser dividido em duas partes, a primeira parte tem como característica principal uma análise neopirrônica da ideia de “conhecimento”, a partir do chamado problema de Gettier. A segunda parte tem como característica central a ideia da precariedade da razão filosófica.

A quarta e última parte tem dois focos principais: o primeiro diz respeito à possibilidade de reunir o neopirronismo de Porchat e Fogelin em uma mesma tendência neopirrônica. O segundo diz respeito a como o neopirronismo pode ajudar a se compreender o debate epistemológico atual, e nossa hipótese é que os chamados “modos de Agripa” precisam desempenhar, hoje, um papel central.

**Abstract:**

The goal of this work is to show two versions of Neopyrrhonism: one of Oswaldo Porchat and the other from Robert Fogelin. To accomplish that, we divided the thesis in four chapters. In the first chapter, in a search to obtain a clear definition of “pyrrhonism” we take a closer look on Sextus Empiricus’s works in order to reveal two aspects, (i) the so called “sceptical modes” which are collections of arguments to combat any dogmatic philosophy and (ii) the sceptic criteria of action.

In the second chapter we approach Oswaldo Porchat’s works. To better understand his philosophy, we divide his works into two distinct phases. In his first phase, he opts for a refusal of scepticism, but at the same time he maintains a sceptical thematic. In his second phase, Porchat embraces scepticism and gives us contemporary reflections on Neopyrrhonism.

Together with Porchat, we have another neopyrrhonic: Robert Fogelin. Fogelin’s thoughts can be divided in two arguments, the first one takes a closer look at the idea of “knowledge” from the so called “Gettier’s problems” perspective. Its conclusion is a sceptical view of the foundation of knowledge. The second argument resides in the idea of the precarious life of human reason.

In the last chapter we give two central arguments. The first one is about the relation of Porchat’s and Fogelin’s Neopyrrhonisms. The second one is about the importance that Neopyrrhonism can take in contemporary philosophy.

## Introdução

O ceticismo sempre teve um lugar importante nos debates epistemológicos. No entanto, observamos que, no século XX, o ceticismo perdeu força nas discussões filosóficas. Nesta tese, nosso objetivo é apresentar uma forma original de se pensar o ceticismo hoje e como ele poderia desempenhar um papel importante nos debates atuais da epistemologia. Ao nos concentrarmos na epistemologia, estamos recortando um dos muitos tópicos do ceticismo. No entanto, como veremos, as tentativas atuais de atualizar o ceticismo são todas centradas de algum modo na epistemologia.

Antes de iniciarmos uma discussão dos argumentos céticos é interessante revermos o porquê deste desinteresse em relação ao ceticismo na epistemologia contemporânea. Esse desinteresse é bem notado por Robert Fogelin, um de nossos autores centrais. Fogelin percebeu um dado curioso: no livro *Skepticism – A contemporary reader*, editado por De Rose e Warfield, se formos ao índice de nomes, o nome de Sexto Empírico aparece como “Empiricus, S.”, supondo que “Empírico” seria o sobrenome de Sexto! Além disto, as duas citações de Sexto que aparecem neste livro são apenas notas de rodapé. O fato é: num livro sobre o ceticismo há um erro sobre a maior fonte do ceticismo antigo. Se isto não demonstra um desinteresse, o que mais o poderia fazer? Mai quais seriam realmente as razões disto ter acontecido?

A centralidade do ceticismo no debate epistemológico tem início na modernidade. É a partir de autores como Montaigne e Descartes que o ceticismo passa a ser não apenas uma importante tese epistemológica, mas *a grande tese* a ser vencida ou desenvolvida. Mas houve muitos tipos de ceticismos na modernidade. Tivemos uma tentativa de reviver o pirronismo, o ceticismo hiperbólico cartesiano, formas mitigadas de ceticismo, um ceticismo sobre a religião, entre outras possibilidades. Há ceticismos

para todos os gostos na modernidade. Mas, de modo geral, poderíamos resumir o ceticismo moderno como um argumento que aponta para a fragilidade da racionalidade humana. A história do ceticismo moderno foi a de aprofundar tal fragilidade, tentar sair dela ou tentar conciliá-la com a natureza humana. Entretanto, não há nenhuma dúvida acerca da centralidade argumentativa do ceticismo na modernidade.

O ceticismo começa a se tornar lateral no século XIX. Nossa hipótese é que isto aconteceu pela entrada do positivismo em cena. A ciência se tornou a grande fonte explicativa na epistemologia. Não fazia sentido criticar a racionalidade depois dos feitos de Newton, Maxwell e Darwin. Ser cético em relação à razão seria duvidar da enorme força da ciência. Como veremos ao longo da tese, ser um cético não implica, de maneira nenhuma, em abandonar a ciência. Mas isto não foi percebido ao longo do século XIX.

No fim do século XIX e no início do século XX, ainda sem um representante de peso, o ceticismo se abrigaria na história da filosofia. Foi o começo do enorme sucesso exegetico que o século XX demonstrou acerca do ceticismo. Esse é um movimento que começou com Victor Brochard e seu *Les sceptics grècs* em 1887. O ceticismo moderno teve também grandes intérpretes ao longo do século XX, com destaque óbvio para Richard Popkin e seu *History of Scepticism*, que examina as origens e características do ceticismo moderno. Nas universidades, o ceticismo se consolidou como uma das mais importantes áreas de pesquisa histórica.

No entanto, o século XX representou algumas dificuldades importantes para o ceticismo como argumento epistemológico. Essas dificuldades atingiram o ceticismo de tipo moderno com uma força quase decisiva, e isso aconteceu através de um ataque não ao próprio ceticismo moderno, mas exatamente contra a própria modernidade. Não há dúvida que parte fundamental das teorias contemporâneas em filosofia analítica

funcionam como uma reação à teses modernas como o “mentalismo”, o “véu das ideias”, o “dualismo mente/corpo” e o “fundacionismo”, para aqui citar apenas algumas das teses modernas atacadas.

Quem representa bem este golpe nas teses modernas é Ludwig Wittgenstein. Depois de seus argumentos, apresentados principalmente no seu *Investigações Filosóficas*, como o chamado “argumento da linguagem privada”, tornou-se quase impossível manter algum tipo de epistemologia moderna. Assim, ao atacar as bases da modernidade, Wittgenstein atacou também os fundamentos do ceticismo moderno. Como duvidar do “mundo externo”? Como manter uma “dúvida hiperbólica”? Se lermos atentamente Wittgenstein, o ceticismo moderno não tem lugar como tese central na epistemologia.

No entanto, apesar deste bloqueio teórico, algumas tentativas foram feitas de se pensar um ceticismo com feições modernas, sendo que duas tentativas merecem destaque: a versão “cartesiana” do ceticismo de Peter Unger no seu *Ignorance* e o ceticismo de Barry Stroud no seu *The significance of philosophical scepticism*. Não vamos aqui examiná-los, mas basta dizer quem ambos autores recorrem a formas argumentativas tipicamente modernas para recuperar o ceticismo. Mas acreditamos que estas formas estão realmente fadadas ao fracasso, exatamente pelos mesmos argumentos wittgensteianos que apresentamos acima. Não há, realmente, como pensar algo como a dúvida acerca do mundo externo ou um argumento do sonho sem cair na suposição de uma linguagem privada.

Assim, não é nenhuma surpresa a não-centralidade e o desinteresse pelo ceticismo como *player* no o debate atual em epistemologia.

No entanto, será realmente que Wittgenstein bloqueou todo tipo de ceticismo? Duas respostas são possíveis. A primeira é que realmente parece que Wittgenstein impediu qualquer tipo de ceticismo de características modernas – mas há sempre espaço para um cético hiperbólico tentar a refutação de Wittgenstein, o que não será nossa intenção. Uma segunda resposta possível é dizer que, ao invés de bloquear o ceticismo, Wittgenstein possibilitou a volta de um tipo específico de ceticismo: o pirrônico.

Como os grandes filósofos, Wittgenstein abre mais possibilidades do que as fecha. Duas destas possibilidades acabam no ressurgimento dos pirrônicos, a saber: (a) uma crítica das capacidades da filosofia e da racionalidade para explicar o mundo e (b) uma vez que esse problema é constatado, um recomeço da investigação a partir das práticas comuns. Esse movimento, que vai da crítica da filosofia para a vida comum é exatamente o mesmo movimento teórico feito pelos antigos pirrônicos. Nossa suposição *não é de um Wittgenstein cético*, mas, sim, de um autor que reabre as condições para um tipo de argumentação pirrônica germinar.

É na continuidade desta história do ceticismo que dois autores neopirrônicos surgem no fim do século XX, especificamente, na década de 1990: Robert Fogelin e Oswaldo Porchat.

Porchat e Fogelin vieram de tradições muito diferentes em filosofia. Oswaldo Porchat, um filósofo brasileiro, teve sua formação inicial mais ligada aos desenvolvimentos da chamada “filosofia continental”. No entanto, desde o seu primeiro artigo, Porchat sempre demonstrou, mesmo que de modo inerente, uma veia cética. Ele se aproximará mais e mais do ceticismo de tipo pirrônico justamente pelo mesmo caminho que apontamos acima: ao reconhecer as falhas do ceticismo de tipo moderno, Porchat conceberá um ceticismo *neopirrônico*. Já Fogelin é tipicamente um filósofo



nascido e criado na tradição “analítica”. Seus primeiros trabalhos foram interpretações muito influentes de Hume e Wittgenstein. Mas é na década de 1990 que ele começará a desenvolver sua forma de *neopirronismo*.

É neste contexto que nossa tese se encaixa. Ela tem dois propósitos. O primeiro, que ocupará quase a totalidade da tese, é uma reconstrução histórica do neopirronismo. Até onde pesquisamos, não há nenhuma tentativa nem de sistematizar o pensamento de Porchat e Fogelin, nem de oferecer uma interpretação do neopirronismo. Assim, nossa tese tem o objetivo de ser a abertura para uma discussão de um neopirronismo como uma escola contemporânea de reflexão. O nosso segundo objetivo é mostrar que caminhos o ceticismo neopirrônico terá de seguir para se colocar novamente como central na filosofia. Nossa hipótese é que os modos de Agripa devem ser inseridos no debate filosófico como modo de avaliação das teorias e, principalmente, que o ceticismo deverá recuperar sua força para a análise da racionalidade.

Para tal, a tese será composta de quatro capítulos. O primeiro capítulo tratará do ceticismo pirrônico antigo. Esse capítulo tem como objetivo oferecer a estrutura argumentativa que será utilizada tanto por Fogelin quanto por Porchat, afinal de contas eles se colocam como *pirrônicos*. Este primeiro capítulo foca em dois pontos: a definição do cético que Sexto Empírico dá no seu *Outlines of Pyrronism* e os modos céticos, principalmente os chamados “Modos de Agripa”.

O segundo capítulo tratará da filosofia de Porchat. A grande dificuldade deste capítulo é justamente oferecer uma sistematicidade ao pensamento de Porchat que, originalmente, parece fragmentado. Este capítulo examinará as duas fases pensamento de Porchat. A primeira fase se desenrola em dois eixos: o primeiro é a constatação da

falha do discurso filosófico e o segundo é a ideia da “promoção filosófica da visão comum”, mas como veremos, nessa primeira fase, Porchat recusa o ceticismo. O ceticismo surge como a posição de Porchat na segunda fase de seu pensamento. Esse momento de seu pensamento retoma a ideia da falha do discurso filosófico, mas dá uma saída cética para ela, a saber, o fenômeno.

O terceiro capítulo discute a filosofia de Fogelin. Ao contrário de Porchat, Fogelin é um autor mais sistemático, o que facilita nossa exposição, e nos permite ver, desde o início, o seu intento neopirrônico. A tese de Fogelin pode ser dividida em dois grandes argumentos. O primeiro é o seu diagnóstico do problema do conhecimento a partir do chamado “Problema de Gettier”. Fogelin oferece uma caracterização neopirrônica para o conhecimento, a partir do que ele chamará de “esquemas de justificação”. O segundo argumento de Fogelin é o que ele chama de “precariedade da vida racional”, que é uma instigante ideia acerca dos limites da racionalidade.

O quarto e último capítulo é um “apontar”, no sentido de verificar dois tópicos: a relação entre Porchat e Fogelin e que tipo de ceticismo poderia surgir deles. Tentaremos apontar para o neopirronismo como tarefa a ser empreendida, não apenas como esforço exegético, mas como alternativa filosófica a ser empreendida.

## 1. Primeiro Capítulo: Sexto Empírico e o Pirronismo

### Introdução

O objetivo deste capítulo será apresentar o ceticismo pirrônico. Para tal, trataremos de alguns dos céticos anteriores a Sexto Empírico para, em seguida, passarmos a uma análise mais detida de Sexto, principalmente do Livro I de seu *Outlines of Scepticism*. Devemos lembrar que este capítulo pretende oferecer uma interpretação global do ceticismo pirrônico antigo, com o objetivo de realçar certas características e aspectos que serão úteis para pensarmos o pirronismo contemporâneo. Este passo na tese visa: (a) apresentar aspectos que serão retomados hoje e (b) esclarecer o debate sobre o ceticismo na contemporaneidade, visto que a maior parte dos problemas que temos encontrado no debate atual sobre o ceticismo encontra-se na incompreensão mesma do que o ceticismo significa.

Neste esboço do ceticismo, seguiremos o seguinte caminho: apresentaremos uma rápida história do ceticismo na antiguidade, mencionando os principais nomes e suas ideias; em seguida, iremos a Sexto Empírico e às características fundamentais do pirrônico, principalmente a *suspensão do juízo*, os *modos* do ceticismo, destacando os Cinco Modos de Agripa e os critérios de ação do cético e finalmente analisando como a medicina pode ser pensada a partir de um destes critérios.

### 1.1. De Pirro a Sexto Empírico

Diógenes Laércio<sup>1</sup>, em certo momento da sua descrição da vida de Pirro, tenta estabelecer uma linhagem cética, que teria, aparentemente, um início em Homero,

---

<sup>1</sup> As observações sobre Diógenes Laércio são feitas a partir do texto: DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. UnB, 1988.

passando por pré-socráticos e chegando a Pirro<sup>2</sup>. Apesar desta possível linhagem estabelecida por Diógenes ser passível de problematização, é certo que o trabalho atual em se tentar estabelecer uma linhagem ou uma datação precisa dos cétricos antigos é também muito difícil e pouco precisa. Existem vários problemas relacionados com a localização histórica dos cétricos antigos. Primeiro, muitos deles, talvez os mais importantes, nada escreveram ou, se escreveram, não nos restaram mais do que fragmentos. Depois, não se conhece com precisão nem a data, nem o local de nascimento de muitos dos principais cétricos. Sendo assim, é difícil determinar exatamente o que cada cétrico teria dito e, mesmo, se disse algo e quando<sup>3</sup>.

A história cétrica tem um início disputado. Mas é certo que Pirro teve uma influência decisiva na história do ceticismo. Pirro teria vivido entre 365 e 275 a.C. e, como Sócrates, Pirro nada escreveu. Dos relatos acerca da vida de Pirro, o mais importante é certamente o de Diógenes Laércio, que nos apresenta Pirro como um homem profundamente dedicado a suas concepções filosóficas, as quais, de certa forma, tornaram-no excêntrico.

Pirro, que provavelmente na sua juventude foi um pintor, teve uma reviravolta em sua vida quando fez parte da expedição de Alexandre, o Grande, para a Ásia. Lá, Pirro teria entrado em contato com os gminosofistas, que ensinavam a importância de se manter indiferente em relação às aparências do mundo sensível. Essa “indiferença” deveria ser global, incluindo desde princípios morais até dores físicas. Em uma possível reconstrução destes conceitos de “aparência” e “indiferença”, notamos que pelo menos dois dos conceitos chave do futuro pirronismo de cétricos como Enesidemo e Sexto

---

<sup>2</sup> Ver, DIÓGENES LAÉRCIO (1998), pgs. 270, §71.

<sup>3</sup> O livro de GAZZINELLI, *A vida cétrica de Pirro*. São Paulo: Loyola, 2009., faz um trabalho excelente ao organizar a bio e doxografia de Pirro e assim traçar uma coerente explicação da vida de Pirro. Nossa argumentação acerca de Pirro deve muito a este livro.

Empírico podem ter como origem remota esta atitude, a saber, a (1) “aparência” e a (2) “suspensão do juízo”.

(1) O conceito de “aparência”, que foi importante em toda a epistemologia grega, tem um papel de destaque em Pirro. Aparência opõe-se à verdade<sup>4</sup>, onde a verdade é una e a aparência é múltipla, sendo que o escopo de ambas é o mesmo: elas versam sobre todos os aspectos da realidade, sejam eles sensíveis ou cognitivos. Se, de um lado, a verdade assevera algo do mundo, de outro lado, a aparência revela algo do mundo *para nós* em um dado momento. A aparência permite discursos divergentes entre os falantes ou, no caso do mesmo falante, divergência temporal de opiniões. Nesse sentido, se tivermos apenas aparências, não poderemos afirmar nada sobre a realidade e, portanto, nada podemos julgar. Segundo os relatos de Diógenes, Pirro teria tomado toda a realidade como aparente.

(2) Como chegamos da aparência à indiferença? Através da *suspensão do juízo*. A suspensão do juízo é uma atitude de reconhecimento da impossibilidade de se asseverar algo acerca da realidade, o que leva a se suspender as asserções positivas e negativas. Com relação à suspensão do juízo, é difícil de determiná-la em Pirro. Não é certo se Pirro suspendia o juízo sobre tudo ou apenas sobre o que não era evidente, ou seja, o que não se apresentava como aparência. Se seguirmos o relato de Diógenes, Pirro suspendia o juízo sobre tudo, assumindo o mundo como apenas uma *aparência* que deveria ser tomada de modo indiferente<sup>5</sup>.

Tal atitude de Pirro o levava a situações extremas, como, por exemplo, deixar um amigo próximo cair em um barranco (provavelmente ao mostrar indiferença às

---

<sup>4</sup> Esta distinção não é apenas de Pirro. Ela é comum em toda a filosofia grega, de Parmênides a Platão, dos Estoicos aos Epicuristas.

<sup>5</sup> Assumimos essa posição próxima de Barnes, colocando Pirro como um céptico “rústico”. Para maiores informações, veja pgs. 33 e seguintes. (BARNES, “The Belief of a Pyrrhonist”. In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael. *The original sceptics: a controversy*. 1997). Guimarães Gazzinelli faz eco à posição contrária e apresenta Pirro como “urbano”. Ver GAZZINELLI *A vida céptica de Pirro*, ver principalmente seu cap. 3. Para um debate sobre a distinção rústico/urbano, ver pg. 16.

aparências de ser bom ou mau alguém cair em um barranco), ou se manter calmo diante da extração de um dente, ou mesmo não se desesperar diante de uma tormenta no oceano<sup>6</sup>. Mas, estas atitudes de suspensão do juízo e de indiferença diante das aparências não são realmente fáceis. Conta Diógenes Laércio que, em pelo menos cinco ocasiões, Pirro teria se submetido à força das aparências, não conseguindo tomar o aparente como indiferente<sup>7</sup>. Todos estes fatos da vida de Pirro ajudam a esclarecer melhor sua filosofia.

É provável que Pirro tenha pelo menos tentado a *suspensão total do juízo acerca das aparências*. Segundo o mais famoso discípulo de Pirro, Timão, uma vez que tenhamos seguido a indiferença, chegaremos a dois momentos: primeiro, uma espécie de “mutismo” (que, aqui, não é uma questão de silêncio, mas, sim, de não afirmação) e, depois, uma espécie de tranquilidade da alma, onde não há nenhum tipo de preocupação<sup>8</sup>.

Vale lembrar que nossa apresentação de Pirro tem claramente um viés epistemológico, mas certamente a posição original de Pirro tinha um caráter fundamentalmente moral. Nossa apresentação da tese epistemológica de Pirro tem o intuito de realçar as teses que serão importantes no ceticismo contemporâneo, que é claramente epistemológico. Mais do que pirrônica, a marca epistemológica é uma herança do ceticismo *moderno*, que quase chega a ser apenas epistêmico.

Contudo, no que diz respeito ao nosso próximo objeto de análise, o pirronismo de Sexto, não há muita informação acerca de Pirro. Podemos apenas tomar Pirro como uma espécie de herói, de inspirador, mas não como o líder de uma escola filosófica

---

<sup>6</sup> Ver, DIÓGENES LAÉRCIO (1988), ver p.ex. pg. 269 § 68.

<sup>7</sup> Ver, DIÓGENES LAÉRCIO Idem Op. Cit., pg. 268-269 § 62, 66, 69.

<sup>8</sup> Brunschwig diz: “Whoever is reformed by Pyrrhonian training, says Timon, will achieve first aphasia (not in its modern sense of mutism, but a sort of non-assertive, non-committal use of language), then ataraxia (complete lack of disturbance, perfect unworriedness)”. J. Brunschwig, 1998, “Pyrrho”, pg.3. Ainda, sobre Pirro há uma dificuldade na interpretação de suas posições. Um caso interessante é o de Cícero que relata Pirro não como um pensador do conhecimento, mas sim como um autor moralista, de posições extremas. BRUNSCHWIG, Idem Op. Cit., pg.2

organizada, como Epicuro ou Zenão (nos casos respectivos dos Epicuristas ou dos Estoicos).

O maior discípulo de Pirro<sup>9</sup> de que temos conhecimento é Timão, que teria vivido entre 315 e 225 a.C.<sup>10</sup>. Ao contrário de Pirro, Timão escreveu muito e, além de filósofo, também foi um escritor que alcançou grande reputação na Grécia. Através dele a antiguidade teve acesso direto ou indireto ao que Pirro teria dito. Mas não é certo se Timão teria ou não deixado sua própria marca no que Pirro pensou.

Depois de Timão, é incerto se houve ou não uma linha sucessória de pirrônicos até Sexto Empírico. Mais provável é que a linhagem tenha se rompido com Timão e só reaparecido muito depois, com Enesidemo. Apostando em tal hipótese, como aqui fazemos, percebemos que, apesar de o ceticismo pirrônico de Sexto ter como inspirador Pirro, este ceticismo terá mais características da posição de Enesidemo do que de Pirro.

Sobre Enesidemo (por volta de I a.C.) sabemos muito pouco, mas sabemos que foi ele quem estabeleceu o que foi chamado de Ceticismo Pirrônico e que é provável que tenha escrito um conjunto de oito livros chamados *Discursos Pirrônicos*, os quais se encontravam no catálogo da livraria de Photius (séc. IX)<sup>11</sup>. Sabemos também que seu ceticismo não afirmava nada acerca da verdade e que suspendia o juízo sobre todas as teses dogmáticas. E, finalmente, que Enesidemo teria criado ou reunido os chamados *Dez Modos* - argumentos que levam à suspensão do juízo. De todos os céticos antigos, foi Enesidemo quem mais influenciou Sexto Empírico.

---

<sup>9</sup> Segundo Brochard existiram outros discípulos de Pirro, como Euriloque, Filo de Atenas, Hecatê de Abdera e Nausifanes de Teos. 8. BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932.

<sup>10</sup> Ver BROCHARD, 1932, pg. 79.

<sup>11</sup> Ver BROCHARD, 1932, pg. 51.

Próximo de Enesidemo, temos Agripa, que teria vivido entre I e II d.C. Entre Enesidemo e Agripa é muito difícil dizer qualquer coisa, mas parece ter havido algum tipo de continuidade direta. Os céticos não tinham uma escola, como os Estoicos e os Epicuristas, mas pode ter havido algum tipo de preservação de suas ideias. No caso de Agripa a incerteza é ainda maior. Não sabemos nada sobre ele, nem onde viveu, nem o que pensou. Sabemos apenas que teria composto (ou reunido) *Cinco Modos* para a suspensão do juízo, que foram usados por Sexto Empírico<sup>12</sup>.

Antes de Sexto Empírico, temos notícia de Menódoto, que teria vivido em I a.C. e estabelecido as primeiras ligações entre o ceticismo pirrônico e a medicina<sup>13</sup>, abandonando um ceticismo mais radical que visava apenas a destruição dos dogmáticos e se direcionado para um ceticismo mais positivo, que destrói os dogmáticos, mas que também vive e contribui efetivamente na sociedade (no seu caso, através da arte médica).

Toda esta breve história do ceticismo pirrônico antigo teve como objetivo melhor localizar Sexto Empírico, nossa principal fonte. Na próxima parte, o apresentaremos em detalhe.

## **1.2. Sexto Empírico e o livro I do *Esboços do Pirronismo***

Pouco sabemos sobre quem foi Sexto Empírico. É provável que ele tenha vivido entre I e II d.C.. Não se sabe ao certo onde, exatamente: talvez ele tenha passado pelas metrópoles de Roma, Atenas e Alexandria mas, como Barnes nota, pode ser que Sexto

---

<sup>12</sup> Idem Op. Cit., pg. 301.

<sup>13</sup> Idem Op. Cit., pg. 311.



não tenha sido um metropolitano<sup>14</sup>. De mais certo, sabemos apenas o que Sexto diz sobre si mesmo: foi um cético, um autor e um médico. Sua profissão foi determinante em sua vida, pois seu próprio nome “Sexto Empírico” é derivado da escola de medicina empírica. Mas isto é o máximo que podemos afirmar sobre quem foi Sexto. Iremos agora nos voltar para as suas obras, sobre as quais poderemos falar um pouco mais.

O livro *Esboços do Pirronismo* (HP) é o texto mais importante de Sexto Empírico. Contudo, segundo Barnes, este texto de Sexto não teria feito o menor *splash*<sup>15</sup> em sua própria época. Uma das razões para essa pouca visibilidade é provavelmente sua falta de originalidade<sup>16</sup>. Apesar de possuir argumentos de imenso poder e de dialogar com as filosofias de sua época, é provável que o HP possui pouco de um pensamento proveniente do próprio Sexto. Partes fundamentais do texto como, por exemplo, a descrição dos Modos (tanto os de Agripa, quanto os de Enesidemo) pode ter sido copiada diretamente das fontes primárias: Agripa e Enesidemo. Isso poderia explicar algumas divergências no interior do HP e nos alerta para o fato de que não havia uma perfeita unidade entre os pirrônicos, existindo correntes diversas, talvez uma mais antiga, liderada por Enesidemo, e uma mais moderna, liderada por Agripa<sup>17</sup>.

Quanto à organização das teses, o HP, realmente, é uma obra prima. Sexto, com grande habilidade, escreve um texto direto, que explora os argumentos exatamente como eles devem ser. Ele é cuidadoso em cada palavra, cada expressão, para que somente o necessário venha à tona. Seu texto difere bastante, por exemplo, do de seu contemporâneo Galeno, que é elegante, mas algumas vezes pouco direto. Essa diferença

---

<sup>14</sup> BARNES, 2000, pg. xii.

<sup>15</sup> Idem Op. Cit, pg. xii.

<sup>16</sup> Isto certamente pode ser disputado. Podemos pensar Sexto como ele mesmo se apresenta: como um *cronista*, como alguém que está descrevendo a tradição pirrônica e não a fundando. Barnes diz: “I suppose that Sextus copied his sceptical arguments from different sources, and that his different sources presented him with different varieties of scepticism. Sextus did not notice the differences; or perhaps, since he wished to produce a general and catholic account of scepticism, the differences seemed to him unimportant.” Idem Op. Cit, pg. xv.

<sup>17</sup> Sexto se refere à Agripa como os “mais recentes céticos” (HP I, 164) em oposição aos “antigos céticos” (HP. I, 36) identificados com Enesidemo.

no texto poderia, muito embora não saibamos ao certo, ter algo a ver com a própria arte professada por Galeno e a de Sexto: a medicina, onde a opção de Sexto é a de teorizar menos e, de Galeno, a de teorizar mais.

Voltando aos textos de Sexto, temos três grandes obras: o já citado *Esboços do Pirronismo* (HP), o *Against the Mathematician*<sup>18</sup> (livros I-VI) (M. 1-6) e o *Against the Mathematician* (livros VII-XI) (M. 7-11). O HP se divide em três livros, seguindo a divisão estoica da filosofia, sendo que o primeiro livro trata de um esboço das principais características dos céticos pirrônicos, o livro dois discute o que, na época de Sexto, era conhecido como Lógica (mais próximo da nossa epistemologia e lógica) e o livro três trata do conhecimento natural (próximo das nossas ciências naturais) e da ética. Nos Livros II e III do HP Sexto usa todo o leque de argumentos céticos para discutir as teorias mais expressivas de seu tempo, principalmente a dos estoicos. O M. 7-11 é uma versão ampliada dos livros II e III do HP. O M. 1-6 não é propriamente a parte que antecede o M. 7-11. O M. 1-6 é provavelmente o trabalho mais maduro de Sexto e tem como alvo cético as artes liberais, tais como a gramática, retórica, aritmética, geometria, astronomia e música. Excetuando-se o livro I do HP, todos os outros textos de Sexto atacam as teorias de sua época. Mas é o livro I do HP que mais nos chama a atenção. Cuidadosamente escrito para ser uma exposição do procedimento pirrônico, o HP I é o livro que melhor nos conta quem é o pirrônico. A partir de agora, com o objetivo de jogar luz sobre quem é o cético, voltaremos nossa atenção aos primeiros parágrafos do HP I.

---

<sup>18</sup> Para estes livros manteremos a tradução do título para o inglês, que é a que consultamos.

### 1.2.1. Quem é o cético pirrônico?

Logo no segundo parágrafo do HP (HP. I, 2)<sup>19</sup>, Sexto define dois “níveis de apresentação do ceticismo”, um geral e um específico. O *nível geral* é dado pelo livro I do HP, onde ele descreve as características e os argumentos dos céticos, sem nunca dogmatizar<sup>20</sup> sobre isto. Tal ponto nos indica um cético que continuamente admite a possibilidade de novas evidências aparecerem. Nunca nada está completamente resolvido. O segundo tipo de apresentação do ceticismo, a *específica*, é dada a partir do livro II do HP, e apresenta os argumentos dos céticos para refutar as filosofias dogmáticas. Neste capítulo, nós nos concentraremos apenas em revelar os principais pontos da apresentação geral do ceticismo.

Na caracterização geral do pirrônico, o primeiro ponto que Sexto lembra é a vocação *investigativa (zetética)* do ceticismo, vocação traduzida pela palavra grega *sképsis*, que quer dizer “busca” ou “investigação”. O cético é aquele que procura, que investiga. Sexto diz:

When people are investigating any subject, the likely result is either a discovery or a denial of discovery and a confession of inapprehensibility, or else a continuation of the investigation (HP. I,1)

Este texto de abertura do HP serve para posicionar os céticos pirrônicos, classificando três tipos globais de investigação. Veja bem: o que está envolvido aqui é uma definição da *investigação* e não das teses, assim não temos uma distinção de “tipos de filosofia”, mas tipos do processo que conduz ao assentimento. É nesse sentido que temos três tipos de investigação.

---

<sup>19</sup> Para facilitar a consulta do leitor, optaremos por citar o livro diretamente no corpo do texto e não em nota. Assim, sempre que citarmos HP, estamos nos referindo à obra *Esboços do Pirronismo* de Sexto Empírico.

<sup>20</sup> Aqui temos uma importante reflexão sobre as sentenças céticas: ao proferir qualquer sentença, o cético o faz apenas no sentido de relatar algo, sem nunca opinar sobre qualquer aspecto seu.

O *primeiro tipo* é a investigação que chega a um fim, pois julga ter encontrado uma crença irremovível, um dogma; este tipo de investigação será conhecido por Sexto como *dogmática*. Como os dogmáticos já acreditam ter encontrado a verdade sobre seu tema, eles não investigam mais. Para Sexto, os dogmáticos têm o pior tipo de comportamento possível para a investigação, uma vez que eles não reveem sua posição em oposição às outras tantas que existem. Sexto os identifica com filósofos, como Aristóteles, Platão, Epicuro e com escolas, como o Estoicismo. É contra eles que os céticos irão avançar.

O *segundo tipo* de investigação citada no texto acima é aquela que encontra um fim, como os dogmáticos, mas um fim “negativo”, onde se assume que a verdade não pode ser descoberta. Essa postura também não é uma investigação legítima, uma vez que, após ter suposto que a verdade não existe ou que ela não pode ser descoberta, o investigador não busca mais, pois julga que isto não é possível. Sexto identifica este procedimento com os *Céticos Acadêmicos*, como Carnéades<sup>21</sup>.

O *terceiro tipo* de investigação e, agora, realmente um tipo de *investigação* é feita pelo cético pirrônico. Estes não paralisam sua investigação, pois não afirmam que a verdade foi descoberta, como os dogmáticos, nem afirmam que ela não possa ser descoberta, como os Acadêmicos: o pirrônico não afirma nem uma coisa nem outra, ele continua a investigar, “*relatando descritivamente cada item de acordo como ele aparece naquele momento*” (HP. 1,4). Logo de início, a própria caracterização da investigação cética nos ensina que o cético não afirma nada sobre a realidade das coisas<sup>22</sup>, o que somente um dogmático faria. O cético pirrônico apenas narra, como um “cronista”, como o mundo lhe aparece.

---

<sup>21</sup> Todavia, essa identificação não parece ser completamente justa com os Acadêmicos. Mas o que importa aqui é que há um tipo de investigação que se paralisa com a impossibilidade da verdade.

<sup>22</sup> As sentenças céticas podem versar sobre qualquer aspecto da realidade, desde que na sentença não haja uma afirmação que ultrapasse o mero relato das percepções pessoais do cético.

Apesar de já começarmos a compreender que o cético é aquele que não afirma nada sobre a verdade, ainda falta um longo caminho para esclarecermos quem de fato é o cético. Sexto dá o próximo passo, assim definindo o ceticismo pirrônico:

Scepticism is an ability to set out oppositions among things which appear and are thought of in any way at all, an ability by which because of equipollence in the opposed objects and accounts, we come first to suspension of judgment and afterwards to tranquility. (HP, I,8)

Temos aqui uma grande tese que precisa ser desmembrada, pois contém cinco noções: (i) o ceticismo como uma habilidade, (ii) a multiplicidade das aparências, (iii) a equipolência, (iv) a suspensão do juízo e (v) a tranquilidade da alma. Vejamos cada um destes pontos.

(i) Ceticismo como uma habilidade. A definição do ceticismo como uma habilidade vem primeiramente para preservar o ceticismo de uma confusão: o ceticismo não se coloca como uma escola tradicional (HP, I,16-17) como os Estoicos, isto porque não há propriamente uma doutrina à qual os céticos assentem, ou mesmo um conjunto de preceitos comuns a eles. Sexto reúne os céticos como aqueles que possuem determinada habilidade, a de opor argumentos. Essa habilidade não supõe nenhuma característica natural, mas sim algo que possa ser apreendido com o tempo: é uma habilidade que se desenvolve ao se perceber a multiplicidade de aparências e argumentos que existem, e que na maioria das vezes são contraditórios entre si. Parece-nos que esta ideia de um “treinamento cético<sup>23</sup>” é o ideal para pensarmos quem é o cético: ele não aprende nenhuma teoria, mas aprende *modos* de combater e de opor argumentos, e com o tempo passará a ser capaz de argumentar a favor ou contra uma

---

<sup>23</sup> Usamos essa ideia de um “treinamento cético” apenas no sentido metafórico, já que não existem referências a nada deste tipo. Contudo, parece razoável pensarmos que os céticos aprendiam suas técnicas de alguma forma, e este aprendizado pode ser pensado de modo mais adequado como um “treinamento” do que como um “aprendizado”, onde “treinamento” se refere à ideia de saber lidar com determinadas operações e “aprendizado” se refere à ideia de conhecer o mecanismo de algum procedimento.

determinada tese com bastante facilidade. O cético é treinado como um médico ou um artífice: com tempo e observação.

(ii) A multiplicidade de aparências. Sexto diz que o cético coloca em oposição ‘as coisas que *aparecem* e que são pensadas de todo modo’, tal frase é a revelação cética da multiplicidade de aparências, sejam as coisas que aparecem fisicamente (p.ex. a temperatura da água), sejam as coisas pensadas (p.ex. regras morais). Aqui aparece uma das primeiras características do cético: o diagnóstico da *diaphonía* – a diversidade de opiniões. Basta uma rápida consulta para notarmos que existe uma multiplicidade de opiniões conflitantes sobre todos os assuntos. A experiência desta multiplicidade, seja de discordâncias sensoriais ou argumentativas, gera no investigador um sentimento de angústia devido às diversas possibilidades de resposta, onde cada uma apresenta-se oposta a outra. O ceticismo vem à tona para tentar *resolver esse mal-estar* gerado pela *diaphonía*. Desta forma, como outras correntes helênicas, o ceticismo vem, ao mesmo tempo, para resolver problemas de tipo epistêmico e para resolver a questão da vida e da felicidade<sup>24</sup>.

(iii) Reunidas, as duas características apontadas acima levam o cético a estabelecer um de seus movimentos centrais: a equipolência. Sexto diz, em dois trechos fundamentais:

By ‘opposed accounts’ we do not necessarily have in mind affirmation and negation, but take the phrase simply in the sense of conflicting accounts. By ‘equipollence’ we mean equality with regard to being convincing or unconvincing: none of conflicting accounts takes precedent over any other as being more convincing. (HP I,10)

When we say ‘Opposed to every account there is an equal account’ we mean by ‘every’ every one we have inspected; we speak not of accounts in a unqualified sense but of those which purport to establish something in dogmatic fashion (...) we say ‘equal’ with reference to convincingness and lack of convincingness; we take ‘opposed’ in the sense

---

<sup>24</sup> Em nossa tese, estamos dando a ênfase à alternativa epistemológica, mas nunca podemos nos esquecer da argumentação moral dos céuticos.

of ‘conflicting’ in general; (...) Thus the utterance of this remark is not dogmatic but a report of a human feeling which is apparent to the person who feels it. (HP, I, 202-203)

A equipolência é estabelecida a partir da oposição de relatos diversos, não necessariamente de um argumento afirmativo e outro negativo (embora frequentemente se dê assim); tal estrutura dá grande amplitude para a equipolência, uma vez que ela não se limita à simples dicotomia entre sim ou não. A equipolência é a busca de uma real *igualdade* entre os argumentos, onde mesmo que os argumentos não sejam explicitamente contraditórios, as afirmações opostas devem ser contraditórias com a mesma força, ou seja, os argumentos devem ser colocados com igual persuasão. Com a habilidade de opor argumentos, o cético deve torná-los persuasivamente contraditórios.

Aqui reside a diferença entre a equipolência e o reconhecimento da multiplicidade das opiniões (a *diaphonía*): enquanto esta última se apresenta apenas como uma constatação da variedade, a equipolência se coloca como uma tarefa intelectual, técnica, para colocar dois argumentos frente-a-frente. Assim, pensamos que a equipolência não é aplicada genericamente. Antes, com muito cuidado, Sexto deixa claro que a equipolência só pode ser aplicada aos argumentos analisados. Ao contrário da *diaphonía* que talvez possa ser estendida de modo genérico, a equipolência, mais técnica que a *diaphonía*, é limitada apenas ao que foi analisado. Nesse sentido, a equipolência limita a dúvida cética apenas a objetos teóricos e não a qualquer aparência divergente.

(iv) Ao estabelecermos a igualdade dos relatos dogmáticos através da equipolência, chegamos ao problema do que fazer ao nos depararmos com a impossibilidade de resolver o conflito: chegamos à *suspensão do juízo*. A questão da suspensão do juízo é uma das mais complexas no pirronismo e aqui esboçaremos apenas

uma possibilidade que será fundamental para a caracterização do ceticismo contemporâneo. Começemos pelas palavras de Sexto:

Suspension of judgment is a standstill of the intellect, owing to which we neither reject nor posit anything (HP. I,10)

Mais à frente, em HP. I, 196, Sexto volta a falar exatamente o mesmo acerca da suspensão do juízo, mas quem pode nos ajudar a compreender o significado da suspensão são os tradutores do HP, Annas e Barnes. Eles dizem<sup>25</sup> que a palavra que designa “suspensão do juízo” (*epokhé*) vem dos termos “segurar” (*to hold*) e “checar” (*to check*), como em “segurar o fôlego” e “suspender o pagamento”. A ideia de “suspensão do juízo” orienta que naquele momento não se deve ir além. É um estado temporário de atenção, onde não se afirma nem que sim, nem que não. É um estado onde se espera até que uma nova evidência se apresente para ser testada.

Para se aplicar a suspensão do juízo, há pelo menos dois modos que encontramos no texto de Sexto, a saber, (1) suspender o juízo sobre uma *tese* que afirma que *x* ou *y* ou (2), suspender o juízo sobre um *critério de verdade* que permita dizer que algo é *x* ou *y*. A diferença básica entre estes dois tipos de suspensão não está na atitude, mas no foco da pesquisa. Vejamos cada um dos tipos.

(1) A suspensão do juízo é gerada a partir da equipolência ao levantarmos teses divergentes. Esse tipo de suspensão é o mais indicado quando estamos falando acerca de qualquer afirmação possível, desde a epistemologia até a ética.

(2) O caso derivado da suspensão do juízo quanto ao critério de verdade surge num debate entre céticos e estoicos. Os Estoicos mantinham uma influente teoria epistêmica que afirmava existir um critério que permitia que decidissem que tipo de representação era verdadeira e que tipo não era: a sua *representação apreensiva*. Essa teoria gerou uma discussão sobre se haveria um critério para que pudéssemos dizer o

---

<sup>25</sup> Ver nota 197 de sua tradução.



que é verdade e o que não é. Para exemplificar esta ideia, basta pensarmos nas “ideias claras e distintas” de Descartes, que são um critério para que decidamos que tipo de ideia é verdadeira ou falsa, ou ainda as “sentenças protocolares” dos neo-positivistas. Os cétricos pirrônicos aplicam sobre estes critérios o mesmo tipo de investigação que leva à equipolência para, então, descobrir que, sobre estes critérios de verdade, devemos também suspender o juízo. Vejamos o que Sexto diz:

You must realize that it is not our intention to assert that standards of truth are unreal (that would be dogmatic); rather, since the Dogmatists seem plausibly to have established that there is a standard of truth, we set up plausible-seeming arguments in opposition to them, affirming neither that they are true nor that they are more plausible than those on contrary side, but concluding to suspension of judgment because of the apparently plausibility of these arguments and those produced by the Dogmatists. (HP. II, 79)

Apesar de termos dois tipos de atitude ao aplicar a suspensão do juízo, o que importa nas duas é que o cétrico deixa de assentir, seja a uma tese ou a um critério para afirmação da tese.

Uma vez que percebemos sobre o que versa a suspensão do juízo, temos que verificar se a suspensão do juízo limita-se a um ou outro aspecto investigado, ou se é um estado geral acerca da possibilidade do conhecimento.

Este é um debate com duas posições que podem ser exemplificadas pela oposição entre Jonathan Barnes no seu artigo “The Beliefs of a Pyrrhonist<sup>26</sup>” e Michael Frede no seu “The Sceptic’s Beliefs<sup>27</sup>”. Por um lado, Barnes afirma, há fortes indícios no texto de Sexto de que ele levaria a suspensão do juízo a todos os assuntos. Por outro lado, Frede diz que o cétrico levaria a suspensão do juízo apenas aos assuntos teóricos e não a todos os aspectos da vida. Pelo que vimos até o momento, as duas interpretações

---

<sup>26</sup> Ver, BARNES, 1997.

<sup>27</sup> Ver, FREDE, 1997.

são possíveis. Mas aqui vamos nos posicionar em prol da posição de Frede, ou de uma posição mais moderada de Barnes.

Notamos que o cético é aquele que está sempre investigando e não afirma nada sobre as coisas. Logo, aparentemente, temos uma suspensão geral; mas também vimos que a equipolência, que é o que nos leva à suspensão, precisa ser estabelecida em cada argumento investigado<sup>28</sup>. Barnes assim resume o problema:

Two rival answers to that question define two types of Scepticism. The first type I shall call, following Galen, *rustic Pyrrhonism*. The rustic Pyrrhonist has no belief whatsoever: he directs *epochè* towards every issue that may arise. The second type of Scepticism I shall call *urbane Pyrrhonism*. The urbane Pyrrhonist is happy to believe most of the things that ordinary people assent to in the ordinary course of events: he directs *epochè* towards a specific target – roughly speaking, towards philosophical and scientific matters. Thus the rustic hotly reject everything, while urbane coolly dismiss the rash claims of the *soi-disant* savants<sup>29</sup>.

Podemos pensar que o problema está no fato de o cético acreditar ou não em alguma coisa. Mas, acreditamos que mudar o tópico da suspensão para a crença é apenas prolongar o problema. Voltando à suspensão, Barnes apresenta vários argumentos para defender ora o aspecto rústico, ora o urbano; ele chega ao final do seu texto com uma opção mais próxima de um Sexto *rústico*.

Em sua conclusão, Barnes nos oferece uma interpretação diferente, que nos parece mais adequada, acerca da suspensão, uma que não se limita à oposição rústico/urbano e que inclusive pode ser aceita por Frede. A questão pode ser antes a de que o escopo da suspensão do juízo varia dependendo do cético e de seu nível de perturbação oriunda da *diaphonía*, ou como Barnes diz, dependendo do paciente e do (médico) cético. Como dissemos acima, o ceticismo aparece para resolver a perturbação que a multiplicidade de teorias traz, mas essa perturbação pode variar. Algumas pessoas

---

<sup>28</sup> Pensamos que o que leva à suspensão do juízo é a equipolência, mais local, e não a multiplicidade de opiniões, mais geral. Por isto, a suspensão seria local. Barnes diz: “(...) suspension of judgement is the natural consequence of equipollence (...)” ver, BARNES, 2001, pg. xxi.

<sup>29</sup> BARNES, 1997, 61-62.

estarão perturbadas com epistemologia e ciência, outras estarão com gramática e biologia, algumas com mais temas, outras com menos mas, no fim, a suspensão será aplicada apenas àquilo que leva à perturbação. Barnes conclui:

(...) if the scope of epochè is determined by patient's condition and not by the doctor's theory, then we should not expect the doctor's theories to contain a coherent thesis – or any thesis at all – about the range and scope of epochè. (BARNES, 1997, pg. 91)

Acreditamos que essa ideia mais moderada de Barnes revela o pirrônico mais como *urbano* do que como *rústico*. Isto se dá porque o urbano suspenderá o juízo de acordo com o que lhe perturba enquanto o rústico o suspenderá acerca de tudo. É a esta tese que aderiremos na interpretação da suspensão do juízo do pirrônico<sup>30</sup>.

Antes de passarmos para o próximo tópico, é o momento de fazermos uma observação geral acerca de um dos tópicos mais frequentes na discussão cética, a questão sobre qual é o objeto da dúvida cética. Devemos deixar claro que o cético tem como objeto da dúvida tudo aquilo que se apresenta de modo dogmático ou problemático. Tudo que for inevitável, irresistível, ou ainda que não se coloque como dogmático, não será problemático para o cético. Em outras palavras, o debate cético não ocorrerá com qualquer um, mas com qualquer um que se apresente como dogmático. Temos, portanto, um cético que se opõe a teses e doutrinas, e não a aparências. Quanto às aparências, desde que elas não sejam afirmadas como verdadeiras, não há problema. Benson Mates tem uma das descrições mais interessantes sobre este tópico. Ele diz:

It is suggested that Sextus, representing the Pyrrhonists, in effect distinguishes two senses or uses for a sentence like “The honey is sweet”. One of these is its “ordinary use, which it has in the discourse of daily life; the other is a “philosophical” use, according to which it means something like “The honey *really* is sweet” and according to which it is loaded with philosophical presuppositions about what honey really is and

---

<sup>30</sup> Durante a defesa desta tese, principalmente o Professor Roberto Bolzani apontou para uma necessidade de desenvolvimento ulterior deste argumento. No entanto, acreditamos que a explicação ora presente é suficiente para a nossa tese. Isso ocorre devido ao nosso interesse se localizar nos céticos contemporâneos e não em Sexto Empírico. Este exame de Sexto tem o objetivo apenas de apresentar como os céticos os contemporâneos pensam na figura de Sexto. Veja o primeiro parágrafo da página 19 para maiores informações sobre o objetivo deste capítulo.

about how we acquire knowledge of an external world. In line with this distinction, it is theorized that the Pyrrhonists has no quarrel with the ordinary use of the sentence, and that only the philosophical use, with its burden of metaphysics and epistemology, is the object of his critique<sup>31</sup>.

Com isto, é possível dizer exatamente a que se refere a suspensão do juízo e qual é o objeto de estudo dos cétricos, a saber: *os objetos teóricos que se afirmam como verdade*.

(v) A tranquilidade da alma. A multiplicidade de opiniões perturba o cétrico e, como uma doença, ela precisa ser curada. Esta *multiplicidade de aparências* será atacada diretamente pela equipolência cétrica e, posteriormente, levará à suspensão do juízo. Mas, no fim, o objetivo do ceticismo não é a suspensão do juízo, mas *encontrar*, a partir da eliminação da multiplicidade das aparências, a tranquilidade da alma. Sexto diz:

The causal principle of scepticism we say is the hope of becoming tranquil (HP. I,12)  
[e] Tranquility is freedom from disturbance or calmness of the soul (HP. I,10).

Como todas as definições que vimos acima, a definição de “tranquilidade da alma” (ou *ataraxia*) é dada claramente no texto de Sexto. Provavelmente essa noção surge em Sexto Empírico por duas razões: (a) essa era uma problemática própria das filosofias de sua época, haja vista a preocupação helênica com o tema da felicidade, e (b) essa era uma questão importante em sua prática técnica, a medicina.

(a) No que tange às filosofias da época de Sexto, como o Estoicismo e o Epicurismo, jazia no seu seio a preocupação com a ideia de felicidade, onde geralmente

---

<sup>31</sup> MATES, 1996, pg.28. É a partir desta ideia que Mates afirma que podemos compreender bem uma das dúvidas cétricas mais comuns da idade moderna: a dúvida sobre o mundo exterior. Obviamente, o debate cétrico antigo versa sobre a realidade dos objetos do mundo exterior. Os modos de Enesidemo, por exemplo, são modos que retratam em grande medida as contradições das aparências do mundo exterior. Mas certamente não há um tipo de dúvida como a de Descartes ou mesmo de Berkeley acerca de todas as representações, teóricas ou não, acerca do mundo exterior. Descartes coloca indiscriminadamente tudo em dúvida, enquanto os pirrônicos se satisfazem com a dúvida acerca de objetos teóricos.

os argumentos éticos e epistêmicos conduziam a uma compreensão do que é e como se deve encontrar a felicidade. O ceticismo pirrônico, filho de sua época, não foge à regra e, ao mesmo tempo em que fornece uma poderosa estrutura teórica para eliminar o conflito de opiniões de aparências, ele estabelece a tranquilidade da alma (uma espécie de felicidade) como objetivo do ceticismo.

(b) A perturbação que o cético sente é causada pela variação das opiniões e das aparências, resultando na indecidibilidade frente às aparências conflitantes. Este movimento de indecisão é doloroso. Como um médico que percebe uma enfermidade, Sexto precisa oferecer um tratamento. A doença é a perturbação, o tratamento é o percurso até a suspensão do juízo e a cura “esperada”, a tranquilidade da alma, uma vez que não deixa mais nada com o que se perturbar. Nesse sentido, a tranquilidade da alma não é um estado ‘alegre’ ou ‘feliz’, antes é um estado ‘neutro’. (Podemos pensar o seguinte exemplo: um pedaço de vidro entra em meu dedo e causa dor; ao retirá-lo, fico feliz apenas no sentido de voltar ao estado inicial, sem perturbação). Este aspecto do ceticismo pode ser o que de mais específico restou de Pirro, uma vez que esta ideia de “indiferença” é justamente o que Pirro provavelmente apregoava.

Acima, dissemos que essa era uma cura ‘esperada’. Isso ocorre porque o cético não estabelece uma relação causal entre a suspensão do juízo e a tranquilidade da alma, pois uma relação causal dependeria de um conhecimento fundamental acerca da realidade das coisas. Neste sentido, Sexto é bastante marcado pelas ideias médicas empiristas e metódicas que afirmam não ser necessária a postulação de causas, se é que elas existem, para tratar as doenças. Assim, a tranquilidade da alma se estabelece como um seguimento não-causal da suspensão do juízo. Sexto conta então a história do pintor Apelles, que ajuda a explicar essa ideia:

A story told of the painter Apelles to the Sceptics. They say that he was painting a horse and wanted to represent in his picture the lather on the horse’s mouth; but he was

so unsuccessful that he gave up, took the sponge on which he had been wiping off the colours from his brush, and flung it at the picture. And when it hit the picture, it produced a representation of horse's lather. Now the skeptics were hoping to acquire tranquility and by deciding the anomalies in what appears and is thought of, and being unable to do this they suspended judgment. But when they suspended judgment, tranquility followed as it were fortuitously, as a shadow follows a body. (HP I, 28-29)

A tranquilidade da alma ocorre de modo fortuito ao cético.

Tendo passado por estas cinco características mais gerais do pirrônico, a saber, (1) a habilidade de opor argumentos, (2) o reconhecimento da multiplicidade de opiniões, (3) a equipolência, (4) a suspensão do juízo e (5) a tranquilidade, podemos então perceber a forma geral do cético de Sexto. Abaixo, abordaremos a forma exata pela qual os cétricos estabelecem sua argumentação: os Modos.

### **1.3. Os modos de Suspensão do juízo**

Como uma formação técnica e não doutrinal, os cétricos precisam aprender a maneira pela qual é possível se eliminar as diferentes aparências e opiniões a partir da suspensão do juízo, até se encontrar a tranquilidade da alma. Essa espécie de formação deve ter no seu centro o aprendizado dos “Modos para a Suspensão do Juízo”. Esses “Modos” (do grego *tropos*) que também são chamados por Sexto de “Argumentos” e “Esquemas” (HP. I, 36) são argumentos genéricos, que podem ser aplicados nos mais variados casos (se não em todos), para que possamos, através deles, suspender o juízo. Como um médico, para quem o que é fundamental é sua técnica de cura, pensamos que os modos são a própria *tekhné* cética.

Existem pelo menos quatro grupos de modos, com formas e funções diferentes. São eles: “Os Dez Modos de Enesidemo”, os “Oito Modos de Enesidemo”, os “Cinco Modos de Agripa” e os “Dois Modos”. Os dois mais importantes são os grupos dos

“Dez Modos de Enesidemo” e os “Cinco Modos de Agripa”. Abaixo analisaremos estas estruturas, detendo-nos nos “Cinco Modos de Agripa”, que para nós é o grupo mais poderoso de argumentos céticos.

Para esta análise, é importante localizarmos nossas fontes. Em primeiro lugar, os Modos aparecem em vários autores: temos a exposição de todos os modos em Sexto Empírico. Em Diógenes Laércio, há uma exposição muito breve também de todos. Por último, há uma exposição em Filo de Alexandria. Se confrontadas, cada uma das exposições revela diferenças, principalmente devido à organização da exposição. Contudo, este debate exegético não irá ocorrer aqui. Limitar-nos-emos *apenas* à versão de Sexto Empírico, embora algumas vezes traremos questionamentos provenientes da exposição de Diógenes Laércio<sup>32</sup>. Além das fontes primárias, há dois excelentes livros que nos orientaram pelos caminhos dos modos: o livro de 1985 de Julia Annas e Jonathan Barnes *The Modes of Scepticism: Ancient texts and Modern Interpretations*<sup>33</sup> e o livro de 1990 de Jonathan Barnes *The Toils of Scepticism*.<sup>34</sup> O primeiro livro trata dos Dez Modos de Enesidemo e o segundo, dos Cinco Modos de Agripa. Cabe aqui uma observação: existem pouquíssimos trabalhos acerca dos modos, principalmente os de Agripa<sup>35</sup>. A maior parte dos trabalhos sobre o pirronismo versa sobre a definição do cético. Nossa hipótese é que isto é um equívoco. Para nós, os modos são o lugar onde o cético realmente mostra sua força anti-dogmática. Se quisermos entender o cético, o lugar são os modos. Não é à toa que é justamente pelos modos que o pirronismo reaparece na filosofia contemporânea.

Vamos, então, a eles.

---

<sup>32</sup> Que junto de Sexto é a fonte principal do ceticismo antigo.

<sup>33</sup> Ver ANNAS e BARNES, 1985.

<sup>34</sup> Ver BARNES, 1990.

<sup>35</sup> O único livro que encontramos sobre os modos de Agripa é o de Barnes que comentamos.

**Os Dez Modos de Enesidemo** é a mais famosa e mais debatida compilação dos argumentos céticos. Sexto Empírico e Diógenes Laércio relacionam estes Dez Modos a Enesidemo, mas não há certeza absoluta se teria sido o próprio Enesidemo seu criador mas, pelo menos, sabe-se que foi ele quem os organizou. Quanto à organização em que Sexto apresenta estes modos, como ele mesmo adverte, esta não é fixa (HP I, 38). Diógenes Laércio, por exemplo, oferece uma organização diferente. Os dez modos são os seguintes, conforme aparecem em HP. I, 36:

1. O modo que depende da variação dos animais,
2. O modo que depende da variação entre os humanos,
3. O modo que depende da diferença entre os órgãos sensórios,
4. O modo que depende das circunstâncias,
5. O modo que depende da das posições e intervalos e lugares,
6. O modo que depende das misturas,
7. O modo que depende das quantidades e das preparações das coisas existentes,
8. O modo que deriva da relatividade,
9. O modo que depende da frequência e da raridade dos encontros,
10. O modo que depende da persuasão e dos costumes e leis e a crença em mitos e em suposições dogmáticas.

Segundo Sexto, estes modos podem ser organizados da seguinte maneira: de 1 a 4 são os modos derivados do ponto de vista do julgamento do sujeito, os modos 7 e 10 são os modos derivados do julgamento do objeto, e os modos 5, 6, 8 e 9 são derivados da combinação dos julgamentos do sujeito e do objeto. Mas aqui surge uma observação importante: Sexto diz que estas três organizações globais podem ainda ser resumidas ao oitavo modo. A pergunta que cabe aqui é: será que realmente existem dez modos, ou apenas um modo, o da relatividade, que englobaria todos os demais? Abaixo, iremos comentar rapidamente os 10 modos, mas iremos nos fixar no modo da relatividade.



A primeira organização dos modos, a que deriva dos modos 1 a 4, acerca do julgamento do sujeito, são os modos que Sexto explica mais demoradamente, não porque eles são mais complexos, mas porque eles são os que contêm o maior número de exemplos. Estes modos revelam, em sua composição geral, que sempre é possível se opor aparências, a partir da diversidade encontrada nos julgamentos feitos pelas pessoas. Vejamos rapidamente como estes primeiros modos são colocados.

*O primeiro modo* mostra que não podemos conhecer a natureza das coisas devido às diferenças físicas que há entre os animais. Pois, uma vez que há esta diferença, é possível que cada espécie perceba os objetos de modo particular. Já que seres humanos têm olhos diferentes e menos poderosos do que os gatos, logo os gatos percebem coisas que seres humanos não percebem, e assim por diante, com todos os animais e todos os sentidos.

*O segundo modo* baseia-se nas diferenças existentes entre os homens. Os homens diferem, em primeiro lugar quanto ao corpo, o que deve causar percepções variadas. Seres humanos, apesar de semelhantes, possuem muitas características singulares, como olhos de cores diversas. Assim como podemos saber que alguém de olhos pretos não vê as coisas de modo diferente do que as pessoas de olhos claros?

*O terceiro modo* insiste nas diferenças entre os sentidos. Enquanto o sentido do paladar nos diz que o mel é doce, aos olhos ele parece viscoso.

*O quarto modo* aponta para as circunstâncias em que os homens se encontram. Assim, o homem perceberá diferentemente os objetos conforme esteja doente ou saudável.

Somam-se a este primeiro grupo, os modos que derivam da maneira que julgamos o objeto, os modos 7 e 10.

A quantidade e a constituição dos objetos servem para a formulação do *sétimo modo*. Conforme a quantidade e a composição dos objetos, eles terão efeitos diferentes. Por exemplo, se tomado em demasia, o vinho entorpece, se tomado em pequena quantidade, faz bem.

O *décimo modo* diz respeito à ética e à variação nos hábitos, costumes, leis, crenças, opiniões e concepções dogmáticas. Cada povo tem suas regras, cada pessoa tem seu modo próprio de se comportar na vida. A partir de qual critério poderíamos dizer o que é correto?

O último grupo de modos é o que deriva tanto do julgamento do sujeito, quanto do objeto. São eles, os modos 5, 6, 8 e 9. Deixem-nos apresentá-los fora de ordem, guardando o oitavo modo para o fim.

O *quinto modo* de se alcançar a suspensão do juízo e a tranquilidade é aquele que se baseia nas posições, distâncias e localizações. Uma casa parece pequena à distância, mas próxima de nós ela é grande. Então, qual é o seu tamanho real?

O *sexto modo* ressalta a mistura que os objetos sofrem para que sejam percebidos por nós. Por exemplo, não percebemos um suco puro, mas em contato com o copo, com o canudo, com o ar etc.

A raridade e a frequência da ocorrência de eventos são utilizados pelo *nono modo*. O sol é menos impressionante que o cometa, simplesmente porque vemos o sol todos os dias.

O *oitavo modo* é baseado na relatividade: uma vez que tudo é relativo a alguma coisa, devemos suspender o juízo sobre a natureza real dos objetos. Esse modo merece alguma análise à parte. Ele certamente é o modo mais global dos Dez Modos de Enesidemo, conforme apresentados por Sexto Empírico. Enquanto os outros modos são largamente acompanhados de exemplos, o oitavo tem uma estrutura quase formal, muito

próxima aos Modos de Agripa, que veremos a seguir. Vejamos o que Sexto diz sobre ele:

So, since we have established in this way that everything is relative, it is clear that we shall not be able to say what each existing object is like in its own nature and purely, but only what appears to be like relative to something. It follows that we must suspend judgment about the nature of objects. (HP. I,140)

Podemos perceber esta estrutura mais genérica logo na primeira frase, onde ele diz que “tudo é relativo”. Segundo Annas e Barnes, há neste ponto três tipos de relatividade<sup>36</sup>, duas mais locais, que deveriam ser a forma verdadeira do modo da relatividade conforme originalmente colocada por Enesidemo e uma forma genérica, a que Sexto apresenta. Os tipos de relatividade são: (i) a relatividade provinda do conflito de aparências, onde existem aparências conflitantes, como aquelas presentes nos modos de 1 a 4; (ii) a relatividade provinda especificamente da noção de relatividade enquanto relação com algo, como a relatividade da posição de observação de um objeto, ou ainda a relatividade de quantidades; (iii) o terceiro tipo de relatividade é genérico, afirmando que tudo é relativo (se relaciona) com tudo e, portanto, nada pode ser conhecido de maneira independente.

Essa forma de ver a relatividade pode trazer à mente uma possível relação com o movimento sofista grego, principalmente com Protágoras. Sexto Empírico antecipa essa preocupação entre HP I, 216-219, onde diz que, apesar de haver uma aproximação acerca da ideia clássica de Protágoras que diz que “*O homem é a medida das coisas, daquelas que são enquanto são e das que não são enquanto não são*”, de fato existem divergências entre a posição dos céticos e a dos Protagóricos, relacionada a como estes últimos estabelecem a relatividade, ou seja, a partir de uma doutrina sobre o fluxo. Apesar de Sexto insistir nas divergências, e não nos enganemos, elas existem, há sim

---

<sup>36</sup> ANNAS e BARNES, 1985, ver especialmente pgs 144-5.

uma proximidade. Tanto Protágoras quanto Sexto afirmam a centralidade da relatividade acerca da possibilidade do conhecimento. A diferença entre eles repousa principalmente no fato de que os Protagóricos afirmam que o ‘homem é a medida’, enquanto os pirrônicos não afirmam que alguém ou alguma coisa é medida.

Quando percebemos o oitavo modo, visto não pelas duas formas de relatividade mais locais, mas, sim, pela terceira, a mais global, vemos claramente porque Sexto acredita que todos os modos podem ser agrupados através deste modo: todos os modos tratam de formas diferentes e locais da relatividade. Este modo é, antes, um modo formal, estrutural, que guarda em si uma vasta gama de argumentos que levam à suspensão do juízo. Não é uma questão de suspender o juízo sobre tudo mas, sim, de demonstrar que é possível estabelecer relatividade em todas as aparências e opiniões proferidas como verdade. Este é um modo acerca da própria geração de teses, um modo do *discurso* humano. Ele revela uma limitação oriunda da diversidade humana: tudo, para nós, pode ser colocado de modo relativo. Veremos melhor essa colocação dos modos em Agripa.

Assim, terminamos a exposição dos modos de Enesidemo. Vamos, agora, para os modos de Agripa.

**Os Cinco Modos de Agripa** têm uma exposição bem mais curta do que os de Enesidemo. Sexto oferece apenas algumas palavras nas definições destes modos e passa rapidamente para um exemplo teórico que os engloba. Mas, como Barnes nos adverte, os modos de Agripa desempenham um papel de destaque na obra de Sexto<sup>37</sup>. Sempre que Sexto parte para o ataque aos dogmáticos, ele costuma usar pelo menos um dos Cinco Modos de Agripa, e geralmente usa dois ou três dos modos contra as teorias

---

<sup>37</sup> Ver BARNES, 1990, pg. vii-viii.

dogmáticas. Mas, infelizmente, no que tange à descrição dos modos, há pouquíssima referência seja em Sexto, seja em Diógenes Laércio, o que nos deixa pouco material a ser avaliado.

Mas o que gera o interesse nos Modos de Agripa? Para nós, é principalmente seu caráter geral e formal. Enquanto os modos de Enesidemo são construídos em torno de exemplos, os modos de Agripa nos oferecem estruturas (esquemas, realmente) para demolir sistematicamente quaisquer teorias dogmáticas. Brochard diz que “*Les cinq tropes peuvent être considérés comme la formule ça plus radicale et la plus précise qu’on ait jamais donnée du scepticisme. En un sens, encore aujourd’hui, ils sont irrésistible*”<sup>38</sup>.

No fundo, a formalidade dos modos de Agripa mostra a sua força. Por um lado, a ciência pode lutar contra os modos de Enesidemo (talvez ela não vença, mas certamente pode lutar). Hoje, sabemos que a cor dos olhos não tem a ver com a percepção, criamos termômetros para aferir a temperatura e tantos outros critérios para aferir aspectos do mundo. Mas a ciência ou qualquer outra tese não pode vencer as limitações que os modos de Agripa impõem. É claro que *Sexto não os coloca desta forma, mas nossa tese* é que os modos de Agripa representam limitações fundamentais da própria racionalidade humana, que simplesmente não pode fugir a todos eles, ao mesmo tempo. Vejamos, abaixo, exatamente quais são estes modos e como eles são colocados por Sexto.

**Primeiro Modo de Agripa, Desacordo ou Disputa (*diaphonía*).** Sobre este modo Sexto diz:

According to the mode deriving from dispute, we find that undecidable dissension about the matter proposed has come about both in ordinary life and among the philosophers.

---

<sup>38</sup> BROCHARD, 1932, p.306.

Because of this we are not able either to choose or to rule out anything, and we end up with suspension of judgment. (HP, I, 165)

O modo da disputa mostra tudo o que leva à perturbação por parte do cético e, justamente por isso, é o modo mais citado por Sexto. Seu ponto é a revelação da multiplicidade das aparências e opiniões que motivam as indagações dos céuticos. Mas neste modo não temos exatamente um argumento contra a multiplicidade de opiniões e aparências, antes ele é um modo de reconhecimento, algo como dizer que ‘sim, existe uma grande disputa entre as aparências e, logo, não podemos nos fiar nelas para conhecermos’. Mesmo não existindo aqui um argumento, é necessário entendermos o que este modo realmente diz. Percebe-se que não é qualquer tipo de desacordo entre ideias, como alguém que acha que uma fruta é muito saborosa enquanto outrem acha que ela é somente um pouco saborosa. O que o modo da disputa trás à tona é uma verdadeira oposição de argumentos, onde um afirma algo e o outro o seu contraditório. A disputa não precisa estar localizada apenas em uma estrutura dual, pois podemos ter uma quantidade enorme de oposições, todas contraditórias.

Barnes<sup>39</sup>, no seu comentário sobre este modo, revela um ponto interessante, ao dizer que o modo da disputa na verdade não é exatamente uma “condição epistemológica” para o ceticismo, ele é uma condição necessária, sim, mas como uma necessidade “psicológica” que leva o cético a perceber a disputa. Num certo sentido, discordamos de Barnes, porque julgamos que o modo da disputa é um importante acréscimo epistemológico, porque além de *revelar a disputa*, ele pode servir como a estrutura inicial para a equipolência. Mas a tese de Barnes é profundamente relevante. Acreditamos, com ele, que o modo da disputa não é realmente central e que desempenha

---

<sup>39</sup> BARNES, 1990, pgs.116-117.

um papel mais psicológico que conduz à perturbação, embora discordemos ao seu limitar do escopo deste modo.

**Segundo Modo de Agripa, Regresso *ad infinitum*.** Sobre este modo Sexto diz:

In the mode deriving from infinite regress, we say that what is brought forward as a source of conviction itself needs another source, which itself needs another, and so *ad infinitum*, so that we have no point from which to begin to establish anything, and suspension of judgement follows. (HP. I, 166)

O modo do regresso ao infinito, ao contrário do modo da disputa, é realmente poderoso epistemicamente. Seu funcionamento é o seguinte: ao se perguntar as razões de uma tese *x* afirma-se *y*, mas de *y* pode-se perguntar a razão, onde se afirma *z* e assim *ad infinitum*. Ou, para que seja possível explicar uma tese sempre se oferece uma nova tese, que novamente precisa ser comprovada por uma razão anterior e assim indefinidamente.

O que este modo apresenta não é nada mais do que a possibilidade que a própria racionalidade inaugura, a saber, a ideia de que **conhecer é oferecer razões**. O problema cético se estabelece quando percebemos que uma vez aceita a ideia, para assumirmos uma teoria, sempre teremos que oferecer novas razões. *É a própria razão que não se satisfaz*.

Em certo momento, como Barnes<sup>40</sup> indica, este modo pode parecer um tanto artificial e pouco conectado com nossas crenças. Certamente, esse processo de regresso ao infinito nunca é realmente tentado por nenhum dogmático, nem é realmente possível de ser estabelecido ou gerado pelo cético, pois, afinal, ele requer uma argumentação infinita. Mas o que este modo está sugerindo não é que toda teoria realmente é colocada num regresso infinito, mas que *toda teoria pode ser* colocada no modo de regresso ao

---

<sup>40</sup> Idem Op. Cit., pg 57.

infinito. O que já é motivo suficiente para duvidarmos seriamente das teorias, não importando quão básicas pareçam as razões por elas oferecidas.

**Terceiro Modo de Agripa, o modo da Relatividade.** Vejamos o que Sexto diz sobre ele:

In the mode deriving from relativity, as we said above, the existing object appears to be such-and-such relative to the subject judging and to the things observed together with it, but we suspend judgment on what it is like in its nature. (HP. I, 167)

O lugar real da relatividade encontra-se no interior dos Modos de Agripa e não nos Modos de Enesidemo. De fato, tudo o que falamos acerca do modo da relatividade no interior dos modos de Enesidemo mostra que este é um modo que condiz com os outros de Agripa. Assim, no que tange a este modo, faremos como Sexto, e indicaremos a leitura, acima, do modo da Relatividade no interior dos modos de Enesidemo.

**Quarto Modo de Agripa, o Modo da Hipótese.** Vejamos o que Sexto diz: We have the mode from hypothesis when the Dogmatists, being thrown back *ad infinitum*, begin from something which they do not establish but claim to assume simply and without proof in virtue of a concession (HP. I, 168)

Segundo Barnes<sup>41</sup>, depois do modo da Disputa, este é o modo mais usado por Sexto e, por ele ser um modo argumentativo, é o mais poderoso modo de Agripa.

Dito de um modo contemporâneo, esse modo de Agripa compromete o fundacionismo. Segundo Sexto, uma manobra muito frequente dos dogmáticos quando colocados frente ao modo do Regresso ao Infinito é estabelecerem uma tese primeira, uma hipótese a partir da qual possam estabelecer toda a sua teoria. Contudo, essa é uma medida completamente não justificada. Afinal, porque estabelecer uma hipótese

---

<sup>41</sup> Idem Op. Cit., pg. 96.



primeira  $x$ , quando poderíamos estabelecer outra, igualmente poderosa,  $\sim x$ ? Barnes comenta com muita propriedade este modo:

One general Pyrrhonian strategy consists in the setting up of equipollent oppositions: the sceptic takes two incompatible views and shows that they are *isotenes*, equally strong, in that the arguments for the one exactly match the arguments for the other. Hence suspension of judgement. Now the hypothetical mode is – as a mathematician put it – a ‘limiting case’ of this strategy. The two hypothesis, P and P\*, are *isostenes*, equipollent or equally strong, in that they are supported by exactly matching arguments because they are not – and cannot be – supported by any arguments at all. (Here – to revert briefly to an earlier matter – we can see how the hypothetical mode is more closely connected to *epoché* than is either the regressive mode or the reciprocal mode)<sup>42</sup>.

O ponto que deve ficar claro é que sustentar essa “hipótese primeira” é supor uma tese que não tem razões para ela. Assim, são sempre possíveis duas posturas: (a) oferecer uma contra hipótese, igualmente sem argumentação, para naturalmente conduzir-nos à equipolência cética e (b) mostrar que a tese oferecida não é argumentada.

**Quinto Modo de Agripa, Reciprocidade.** Vejamos o que Sexto nos diz sobre este modo:

The reciprocal mode occurs when ought to be confirmatory of the object under investigation needs to be made convincing by the object under investigation; then being unable to take either in order to establish the other, we suspend judgement about both. (HP. I, 169)

Este modo, assim como os modos do Regresso ao Infinito e o da Hipótese, tem uma característica argumentativa clara, apontando para um problema formal na estruturação de teorias. Esse modo que pode ser também chamado de “argumento do círculo vicioso” nos ensina que não podemos nunca justificar um argumento com outro argumento não justificado. Isso ocorre do seguinte modo: digamos que tentamos provar que  $a$ . Para tal,

---

<sup>42</sup> Idem Op. Cit., pg. 108.

é necessário oferecermos uma prova, *b*. Todavia, como a prova *b* não é ela mesma justificada, recorreremos à premissa *a*, que necessita ser provada, para confirmar *b*. Claro que esta estrutura está demasiado simplificada, porém é assim mesmo que ocorre, mesmo que a ligação entre a premissa e a justificação da premissa não estejam tão próximas, ou não se mostre com tanta clareza. Esse modo é tão poderoso, que em nossa linguagem comum e até mesmo na filosófica, ele se popularizou como “vício” de linguagem, e apesar de não ser tão usado por Sexto, ele, juntamente com os outros quatro, fecha realmente muito bem o ataque de Sexto a estruturas teóricas.

Mas Barnes<sup>43</sup> chama nossa atenção para uma questão: é que este modo, novamente, não parece natural no que tange às nossas crenças ordinárias. A verdade é que, de fato, nossas crenças não são organizadas de modo tão “linear” como este modo parece sugerir. Realmente, é necessário conceder este ponto a Barnes. No entanto, os Modos de Agripa, talvez de forma diferente dos modos de Enesidemo, parecem distantes do questionamento de nossas crenças ordinárias. Antes, eles formam um grupo coerente e vasto que crítica as teorias desenvolvidas por filósofos e cientistas. Neste sentido, teorias são, sim, formuladas de um modo linear e, vez ou outra, sofrem de um ou outro mal apontado por Agripa. Devemos aqui discordar de Barnes. Ademais, apesar de nossas crenças não serem lineares, elas podem, *sim*, ser alvos de Agripa. Na maioria das vezes, nossas crenças não são justificadas, pelo menos não claramente, e funcionam muito bem quando não as investigamos. Mas, quando queremos examiná-las, ou seja, quando demandamos racionalidade de nossas crenças, elas fraquejam e caem nos modos de Agripa. Assim, teorias que são racionais são alvos comuns de Agripa e as nossas crenças, quando submetidas ao crivo da razão, também o são.

---

<sup>43</sup> Idem Op. Cit., pg. 115 e ss.

Após termos passado por cada um dos modos de Agripa, faremos duas considerações gerais sobre eles.

A primeira é que os modos de Agripa podem ser divididos, ainda que Sexto não o faça, em pelo menos duas partes, onde a primeira é formada pelos modos da “disputa” e da “relatividade” e a segunda pelos modos do “regresso ao infinito”, “hipótese” e “reciprocidade”<sup>44</sup>. Com essa subdivisão não queremos apontar qual parte é mais ou menos poderosa, porque acreditamos que ambas são. O ponto aqui é realçar características comuns entre os modos. A primeira metade dos modos, que é composta pela disputa e relatividade, inclui os modos caracterizados pela pouca argumentação direta e apresentados mais como constatações das debilidades das teorias, do que propriamente como uma estrutura que apresenta dificuldades específicas sobre as formulações teóricas. Mas não acreditamos que eles sejam dispensáveis, ao contrário, sem a sua existência é provável que as incongruências teóricas mais profundas não apareceriam.

Já o segundo grupo de modos, composto pelos modos do regresso, da hipótese e da reciprocidade, inclui modos de diagnóstico mais profundo, que permitem revelar dificuldades centrais para o funcionamento das teorias. Usados em conjunto, estes três modos podem, virtualmente, atacar e, no mínimo, ameaçar qualquer teoria racionalmente colocada.

Para complementar essa subdivisão, Barnes<sup>45</sup> apresenta uma possibilidade interpretativa com a qual tendemos a concordar, a saber, a possibilidade do oferecimento de um “sistema” para a utilização dos modos<sup>46</sup>. Este sistema envolveria a utilização dos três modos (segunda subdivisão) como uma espécie de rede teórica que pudesse apreender qualquer teoria que caísse nesta rede. A ideia é fornecer uma teia de

---

<sup>44</sup> Essa é uma divisão apresentada por Robert Fogelin. Veja o capítulo 3, para maiores detalhes.

<sup>45</sup> Veja o apêndice 1.

<sup>46</sup> Que poderia ter vindo de Agripa mesmo. Ver BARNES, 1990, pg. 117.

aranha: quando uma teoria é submetida aos modos, ela tenta resistir a um dos modos e, se for bem sucedida, ela irá apenas escapar para outro dos modos, sempre presa próxima da aranha que quer devorá-la.

A nossa segunda observação trata de uma possibilidade diferente da tradicional de pensarmos os Modos de Agripa. Ao longo de nossos estudos, temos percebido que estes modos parecem funcionar como estruturas argumentativas que colocam em xeque não apenas o funcionamento de teorias, mas o funcionamento da própria ideia de justificação racional. Parece-nos que, principalmente, o segundo conjunto de modos mostra que qualquer tentativa de apresentar argumentos a favor de algo cai sobre um ou mais modos. Isso talvez ocorra pela própria forma pela qual a estrutura justificacional se desenvolve, que é a partir da ideia de que *justificar é apresentar razões*. Não imaginamos essa estrutura de apresentar razões sem envolver um tipo de regresso ao infinito em busca de boas razões, ou um tipo de estabelecimento de hipótese que afirme um ponto de partida, ou ainda um tipo de reciprocidade que tenta explicar algo por algo que só pode ser explicado pelo que necessita de explicação. Sendo assim, a estrutura dos modos de Agripa pode ser mais poderosa do que frequentemente é considerada: pode ser que, principalmente os três modos, sejam reais antinomias da razão, quer pura ou impura. Veremos mais sobre este ponto no Quarto Capítulo.

#### **“Os Oito Modos de Enesidemo” e “Os Dois Modos”**

Duas organizações dos modos ainda nos restam: os Oito Modos de Enesidemo e os Dois Modos. Não iremos aqui explicá-los, mas apenas mencioná-los.

Os Oito Modos de Enesidemo se referem a modos contra explicações causais. Estes modos têm sua força, mas a exposição de Sexto é muito sucinta. Além disso, Sexto diz em HP. I, 185 que é provável que toda argumentação acerca das explicações

causais possam ser atacadas apenas pelos modos de Agripa. Contudo, é válido notar que, como a formulação dos Oito Modos de Enesidemo é anterior à de Agripa, esta última pode ser considerada como herdeira da primeira.

Os Dois Modos, e Sexto não explicita quem os elaborou, parecem também ter sua origem em Agripa (ver HP. I, 178). Mas eles são apenas uma tentativa de resumir os Cinco Modos em apenas dois. O texto de Sexto é um tanto obscuro e breve na explicação deles, deixando um pouco a desejar. De todo modo, fica aqui a menção a eles.

Ao finalizar esta exposição dos modos, queremos deixar claro o fato de que é a partir deles que os céticos podem estabelecer a equipolência e a suspensão do juízo.

#### **1.4. Vida, Fenômeno e a Medicina**

Nesta penúltima parte, começamos fazendo um pequeno resumo do nosso percurso até o momento:

1. O ceticismo pirrônico começa com a observação da *multiplicidade das opiniões e das aparências*;
2. A seguir, essa percepção causa no cético uma *perturbação*, uma inquietude que precisa ser solucionada; assim, a fim de resolvê-la, o cético começa sua *investigação*.
3. O cético, a partir de sua habilidade de opor argumentos, nota que é possível estabelecer *relatos opostos* em relação ao seu objeto de pesquisa. Esses relatos opostos serão colocados pelo cético em *equipolência*, o que impedirá a decisão sobre qualquer um deles. Toda essa investigação, das aparências até a equipolência, é feita usando os *modos*.
4. Com a equipolência, a *suspensão do juízo* se torna inevitável.
5. Uma vez tendo suspenso o juízo, o cético chega, como que por acaso, à *tranquilidade da alma*, que é o cessar da perturbação. Tudo isto é descrito não como um *método* cético que visa alcançar a tranquilidade, mas como algo que tem acontecido com os céticos ao longo do tempo.

Toda essa narrativa cética tem como raiz evidente a multiplicidade das aparências: é com ela que o problema nasce. Logo, parece que o cético rejeita o aparente. Mas não é isso que ocorre, a questão é mais complexa. Vejamos o que Sexto diz:

Those who say that the Sceptics reject what is apparent have not I think, listened to what we say. As we said before, we do not overturn anything which leads us, without our willing it, to assent in accordance with a passive appearance – and these things are precisely what is apparent. (HP. I, 19) [e um pouco antes] When we say that Sceptics do not hold beliefs, we do not take ‘belief’ in the sense in which some say, quite generally, that belief is acquiescing in something; for Sceptics assent to the feelings forced upon them by appearance – for example, they would not say, when heated or chilled, ‘I think I am not heated (or: chilled)’. Rather we say that they do not hold beliefs in the sense in which some say the belief is assent to some unclear object of investigation in the sciences; for Pyrrhonists do not assent to anything unclear. (HP. I, 13)

Essas citações colocam pelo menos dois problemas: a aparência e a crença.

*As aparências.* Ao contrário do que alguns dogmáticos maliciosos possam dizer, os céticos continuam a viver após suspenderem o juízo. Sexto diz:

Thus attending to what is apparent, we live in accordance with everyday observances, without holding opinions – for we are not able to utterly inactive. (HP. I, 23)

Isso certamente não ocorreria se a suspensão do juízo os paralisasse. Devemos nos lembrar de que se trata de uma suspensão do *juízo* e não da *ação*. O que os céticos param de fazer é de assentir e de agir segundo teses e suposições que não podem ser confirmadas.

Com efeito, o cético não pode tomar como guia de sua ação algo que se coloca como não falsificável. O cético agirá não através de suposições e teses, mas a partir daquilo que lhe é dado pela sua própria natureza ou a vida em sociedade: *as aparências* (ou “fenômeno” dependendo da tradução do grego “*tò phainònemon*”). Barnes e Annas

sustentam que a aparência (ou fenômeno) deve ser tomada em Sexto Empírico apenas num sentido fenomenológico, principalmente nos modos, não implicando em nenhuma consideração teórica a seu respeito<sup>47</sup>. Este ponto realça a necessidade de se caracterizar a ação do cético como realizada em vista daquilo ao qual o cético não pode se opor.

As aparências se dão em dois sentidos, no nível das sensações e no nível social. Mates diz que: “*Correspondingly, a ‘phenomenon’ or ‘appearance’, for a Pyrrhonist, is whatever seems or appears to be a case; whether this concerns sensory experience, physical objects, ethical questions, or anything else (...)*”<sup>48</sup>.

No sentido físico é importante notar o que diz Everson: “... *on the ancient theories the body was part of the world, and functioned as such*”<sup>49</sup>. Devemos compreender que o cético se sente como parte da natureza e não julga poder agir contra as necessidades naturais. Para o cético, o que aparece aos sentidos não é submetido à dúvida.

No segundo sentido de aparência, no que tange a sua relação com o nível social, muito mais do que uma ideia cética, e aqui nos lembramos de Aristóteles que indicava a natureza do humano como *política*, o cético também se vê como parte do mundo social. A própria noção de natureza ultrapassa os limites físicos e se coloca também como uma força social, que também nos obriga. Assim, o fenômeno aparece como uma gama de interações, que leva o cético a agir de uma determinada forma. A aparência leva o cético a agir.

*As crenças.* Dado o reconhecimento da força da aparência sobre o cético, fica evidente que não existe possibilidade de evitá-la. Mas isso quer dizer que o cético

---

<sup>47</sup> Ver ANNAS e BARNES, 1985, pgs 23-4.

<sup>48</sup> MATES, *The Skeptic Way*. pg 6.

<sup>49</sup> EVERSON, 1991, pg.145.

mantém crenças acerca do que é aparente? A resposta é dupla: sim e não<sup>50</sup>. É provável que o cético não mantenha crenças no sentido grego de crenças, enquanto um dogma ao qual damos assentimento. Sexto Empírico diz claramente que ele não mantém crenças sobre aquilo que não é evidente. Contudo, em um sentido moderno ou contemporâneo, o cético tem crenças. Pensemos, por exemplo, na ideia de crença em David Hume. Para ele, a razão tem pouquíssima ou quase nenhuma força sobre as crenças, onde os seres humanos são levados a agir de determinada forma por causas naturais e não racionais. A aproximação que Hume faz das crenças dos seres humanos e dos animais nos ajuda a pensar que os seres humanos, assim como os animais, têm uma natureza biológica e social que os impele à ação. Essa noção de crença vinculada à natureza humana não seria tão distante do pirronismo, justamente pela inevitabilidade da natureza. Além disso, podemos traçar de volta no tempo essa ideia num contemporâneo de Sexto, que exerceu enorme influência em toda a cultura daquele período, o médico Cláudio Galeno. Ele diz acerca dos sentidos naturais como critérios de ação o seguinte:

I say that you all possess natural criteria, and in saying this I am reminding you, not teaching or proving or asserting on my own authority. And what are these criteria? Eyes in natural state seeing visible things, ears in they natural state hearing audible things, a tongue tasting tastes, a nose for smells, the whole skin for tangible things; and in addition to these, judgment or thought or whatever you like to call it, by which we discern what follows and what conflicts, and other things of the same sort – division and collection, similarity and dissimilarity. (...) Now the criteria themselves are the sense-organs and the faculty which uses these organs; and an untaught and natural trust in them is found no only in men, but in the other animals too<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> A discussão aqui tem um caráter de análise do contexto de uso das palavras na época de Sexto. Segundo Barnes (1998, pg 81, nota 86), haveria um contraste em Sexto entre os termos “dogma” e “bíos”, ambos que poderiam ser aplicados para a ideia de “crença”. A diferença entre “bíos” e “dogma” é que “dogma” se refere às crenças teóricas ou não provadas, e “bíos” se refere ao que chamáramos de “crenças da vida comum”. Mas a “bíos” também tem “dogmata” como, por exemplo, a referência aos conceitos morais e à ideia de Deus. De todo modo, parece-nos que o pirrônico adere à “bíos” mas não a “dogmata”.

<sup>51</sup> GALENO, PHP v 723 – 725, apud, Barnes,1990, pg. 133.



Esse argumento de Galeno se adequa perfeitamente à noção de aparência em Sexto Empírico, ou à noção de crença em David Hume ou mesmo, mais recentemente, às reflexões de Fogelin sobre a noção de crenças<sup>52</sup>. Sendo assim, somente com um excesso de purismo não poderíamos compreender o debate de Sexto acerca das aparências como o que hoje chamaríamos um debate acerca das crenças não naturais. Assim, dizemos que *o cético mantém crenças*.

Essa discussão em Galeno acerca dos critérios dos sentidos nos traz justamente a mesma questão, que em Sexto Empírico surge logo após o debate acerca da aparência e das crenças. É o que Sexto chama de “critérios de ação do ceticismo”. Mas, para isto, Sexto faz uma separação (HP. I,21) entre dois tipos de critérios: um tipo de critério que oferece *convicção sobre a realidade e a não-realidade*, ou seja, um critério epistêmico e um *critério de ação* não-epistêmico. Sobre o critério epistêmico Sexto afirma que o cético não poderá assentir. Mas no que tange a um critério de ação não intelectual, Sexto afirma que o cético pode e deve aderir. É neste sentido que Sexto traz a ideia de aparência como o *critério de ação*. Mais do que simplesmente uma indicação do modo de vida do cético, este ponto revela uma concepção mais profunda acerca do comprometimento do cético com atividades como a medicina e a política. Vejamos o que Sexto diz:

Thus attending to what is apparent, we live in accordance with everyday observances, without holding opinions – for we are not able to utterly inactive. These everyday observances seem to be fourfold, and to consist in guidance by nature, necessitation by feelings, handing down laws and costumes, and teaching of kinds of expertise. By nature’s guidance we are naturally capable of perceiving and thinking. By necessitation of feelings, hunger conducts us to food and thirst to drink. By handing down of customs and laws, we accept, from an everyday point of view, that piety is good and impiety bad. By teaching of kinds of expertise we are not inactive in those we accept. (HP. I, 23-24)

---

<sup>52</sup> Veja o terceiro capítulo.

Há em Sexto um forte compromisso com a aparência, mas o conceito de aparência é mais dilatado do que parece ao primeiro olhar, abrangendo desde critérios puramente sensórios até os éticos. São quatro os critérios, a saber: (1) a orientação da natureza, (2) a necessidade das sensações, (3) a aceitação das leis e costumes e (4) o ensinamento e condução das atividades técnicas. Abaixo, analisaremos cada um destes critérios de ação, para compreender exatamente como os cétricos podem agir.

O **primeiro dos critérios** é o que nos ensina acerca da orientação da natureza. Normalmente, os autores que tratam destes critérios passam muito rapidamente sobre ele. De fato, tal critério parece o mais básico de todos, já que apenas diz que o cétrico é guiado pela sua natureza e pela natureza externa. Nesse sentido, a natureza à qual Sexto se refere é tanto a sua própria natureza humana, as necessidades e os imperativos do corpo e seus órgãos, até a natureza “exterior”, como o sol que nos queima ou o ar que respiramos: tudo isso leva a certas ações. Mas o argumento de Sexto vai além, e diz que a natureza é a nossa guia para percebermos e *pensarmos*. Novamente, como também Aristóteles nos ensina: pensar é parte da natureza mais básica do ser humano. O cétrico pensa, tal como ele respira. O fato é que o cétrico não apenas pensa, mas ele pensa e raciocina *naturalmente*.

O **segundo critério**<sup>53</sup> de ação é mais óbvio e prático: a necessidade das sensações. A questão aqui é como a natureza humana nos compele a agir de acordo com as nossas sensações, de acordo com o que nos aparece sensivelmente. Novamente, é interessante retomar o fato de que o cétrico antigo não separa claramente as sensações “internas” das “externas”. Sendo assim, esse critério das sensações pode ser interpretado, atualmente, tanto como aquilo que compele as sensações de modo externo,

---

<sup>53</sup> Parece-nos que o segundo critério, em alguma medida, é derivado do primeiro, bem como o quarto parece ser derivado do terceiro. Vemos isso porque estes critérios poderiam representar, de um modo geral e esquemático, as necessidades do corpo (critérios um e dois) e as necessidades sociais (critérios três e quatro).

quanto de modo interno. De modo externo, por exemplo, o calor ou o frio nos induzem a comportamentos específicos, os odores nos levam ao repúdio ou ao prazer, os sons nos levam a nos afastarmos ou aproximarmos. De modo interno, os nossos órgãos produzem sensações que nos levam à ação: as dores nos levam a pedir ajuda, a fome nos leva a comer etc. Em termos atuais, podemos dizer que a posição cética tem uma marcante tendência naturalista, pensando e investigando o ser humano como um ente natural<sup>54</sup>.

O **terceiro critério** de ação fala sobre a aceitação de leis e costumes. Deste modo, o cético age no mundo de acordo com os padrões sociais. A moralidade (pensando temas como política, justiça, hábitos locais etc.) não é para o cético uma proposição racional, mas uma aceitação das características locais: em qualquer que seja a localidade onde o cético estiver vivendo.

Há uma pressuposição do cético, mesmo que sutil, da vida moral, indicando que ela não tem necessariamente um aspecto dogmático, e que ela pode ser perfeitamente fixada na natureza humana. Toda essa reflexão nos traz à mente um trecho muito famoso de David Hume acerca da moralidade, onde ele diz:

Como a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, *porque a razão sozinha [...] nunca poderia ter tal influência*. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão<sup>55</sup>.

Os céuticos antigos não foram tão longe ao dizer que a razão *nunca poderia ter tal influência*, mas certamente este trecho de Hume nos orienta acerca de um ponto cético: que a moralidade pode ser deslocada do argumento dogmático, para ser assentada no hábito e na *prática social*.

---

<sup>54</sup> Para uma exploração do naturalismo unido ao ceticismo ver o capítulo 2.

<sup>55</sup> HUME, 2000, pg. 497; Livro III, Parte I, Seção I.

Indo um pouco além, essa prática moral adotada pelo cético pode implicar em pontos interessantes. Portanto, desde que o cético não assuma nada de modo dogmático, e que siga os preceitos sociais de um determinado lugar, ele pode, por exemplo, raciocinar para verificar qual é o melhor sistema político para aquele lugar, ou mesmo julgar uma pessoa como incorreta em uma determinada ação. Poderíamos ter um cético político, juiz ou policial, que guiaria cada uma de suas ações apenas de acordo com as regras existentes (escritas, como o caso das leis, ou não escritas, como é o caso dos valores morais). A vantagem em se ter um cético em um cargo da vida pública é que ele avaliará cada uma de suas ações, sempre, sem tomar a decisão apressadamente e sempre aberto à possibilidade de erro, o que o leva a agir com mais cuidado.

O **quarto critério** se segue do anterior: o cético pode agir de acordo com as competências ou habilidades (*tekhnè*) que lhe são ensinadas. Tal critério permite que o cético siga de modo não dogmático os ensinamentos técnicos que lhe são passados, e que lhe garantem a vida em sociedade. Esse ponto é importante porque realça que no dia-a-dia, entre o cético e o homem comum, há pouca diferença efetiva. Como o homem comum, o cético pode aprender a operar uma máquina, cozinhar, lidar com programas de computador etc., afinal quase todas as profissões exigem apenas que o indivíduo seja capaz de dominar bem procedimentos técnicos. A única diferença do cético é que ele os trata da maneira mais simples possível, nunca tirando conclusões complexas demais onde soluções simples poderiam ser retiradas. É como se os céuticos usassem a “navalha de Ockham” para todos os tipos de técnicas: tudo o que for supérfluo retire. No caso da técnica, todo dogmatismo é supérfluo.

Tal procedimento cético nos remete à prática de uma técnica cada vez mais onipresente e fundamental em nossas vidas: a programação computacional. Para se escrever um programa, uma das virtudes essenciais é deixar o programa o mais simples

possível, usando o mínimo de códigos necessários para a execução das tarefas, onde o “mínimo” depende do que será necessário. Um código complexo demais quase sempre será instável. Além disso, na programação, é cada vez menor a importância de se ser fiel a um grupo de regras definidas, e não há um apeço dogmático a qualquer programa estabelecido. O programador executa suas funções sem apeço dogmático e sempre tentando o caminho mais simples possível, como o cético faria. Tal aceitação da técnica permitiu que Sexto Empírico pudesse ser ao mesmo tempo um cético e um médico. Essa relação entre medicina e ceticismo nos ajudará esclarecer o nível de comprometimento do cético com a sociedade e com a técnica e, posteriormente, servirá de comparação com a proximidade entre os neopirrônicos e a ciência.

*A medicina e a explicação do conhecimento pela regularidade da natureza*

Para retomar a exposição dos critérios acima, principalmente o quarto, se formos pesquisar atentamente o texto de Sexto, veremos que estes mesmos critérios aparecem quando Sexto fala, no último parágrafo do livro I, sobre a proximidade que os céuticos têm com uma determinada corrente médica. Veremos abaixo como as ideias presentes no conceito de fenômeno podem ser entendidas pela adesão de Sexto à medicina *metódica*, principalmente na ideia de conhecer regularidades. Para entendermos bem estes pontos, façamos uma brevíssima caracterização da medicina no mundo Helênico<sup>56</sup>.

Existiram três escolas de medicina no mundo grego, a racionalista, a empirista e a metódica. Vamos a elas:

**A escola racionalista:** Hipócrates, o grande fundador da medicina queria se afastar de uma ideia semidivina da medicina que existia em sua época e, para isso,

---

<sup>56</sup> Para tal, iremos nos guiar por alguns textos sobre a história da medicina e sua relação com o ceticismo. O mais importante para nós foi o livro *Ancient Medicine* de Edelstein, um livro que reúne vários artigos deste autor, os quais, juntos, permitem oferecer uma imagem ampla da medicina na antiguidade. Outros textos usados diretamente foram: (1) o artigo “Empirismo e Ceticismo” de Porchat, (2) a introdução ao livro de Galeno *On the Natural Faculties*, feita por Brock, (3) o livro IV, capítulo 1 do livro *Les sceptiques grecs* de Brochard.

buscava causas racionais das doenças. Hipócrates desenvolveu, juntamente com os seus pupilos, uma teorização básica acerca do que causa as doenças e do modo de seu tratamento (a teoria humoral). Essa explicação causal deve ser entendida com cuidado, pois ela não implica que ao conhecer a causa de uma doença já estaria terminado o trabalho do médico, ao contrário, o médico deveria também conhecer as várias manifestações em casos reais. A medicina nunca foi uma atividade puramente teórica, ela tinha, em algumas correntes, um aspecto teórico maior, mas a observação nunca ficou de fora.

**A escola empirista:** Contra a escola Racionalista, temos a escola Empirista de medicina. Esta escola também alegava ter sua origem em Hipócrates, mas compreendia a medicina de um modo diferente. Os empiristas recusavam qualquer explicação dogmática ou causal para as doenças. Supunham que era necessário apenas analisar os casos da doença para poder avaliá-las. Apesar de atentarem apenas para as experiências e não para as teorias, os empiristas tinham uma capacidade de estabelecer *regularidades* nas experiências.

Essa escola empirista teve uma ligação muito estreita durante toda a sua existência com o ceticismo. Conforme indica Zeller<sup>57</sup>, se observamos todo o quadro de médicos empíricos, veremos vários deles ligados ao ceticismo, ou céticos com alguma ligação com a medicina empirista. Temos o caso de Filo de Alexandria, Menódoto, e Sexto Empírico. Mas por que esta proximidade entre os céticos e a escola empirista? A razão está na caracterização da medicina empirista como uma que avalia apenas a experiência e não a causa das doenças. Essa oposição ao dogmatismo e a fixação na experiência e na aparência é motivo suficiente para Sexto se fixar a esta corrente. Mas como veremos abaixo, a história não é tão simples assim.

---

<sup>57</sup> Ver ZELLER, Apud, EDELSTEIN, 1987, pg.202.

**A escola metódica:** as duas escolas de medicina já mencionadas foram muito influentes inicialmente em toda a Grécia, mas por volta do século I a.C. Asclepiades levou a medicina grega para Roma. Lá, o debate se intensificou. Foi possivelmente um pupilo de Asclepiades, chamado Themison de Laodicea quem propôs uma nova corrente de medicina, chamada de “Metódica”. Essa escola de medicina é muito bem explicada por Brock. Vejamos:

This so-called “Methodic” system was intended to strike a balance between the excessive leaning to *apriorism* shown by the Rationalist (Hippocratic) school and the opposite tendency of the Empiricists. “A pathological theory we must have”, said the Methodists in effect, “but let it be simple”<sup>58</sup>.

Edelstein completa:

The physician, therefore, needs no anatomical or physiological knowledge, no general or special etiology. He simply observes certain general conditions of the body. There are three such common conditions: the body’s dryness, its fluidity, and a mixed condition, as well as variations of this in the various stages of the disease. (...) There are, therefore, really only three diseases, and they are diseases of the whole body<sup>59</sup>.

Esta escola médica<sup>60</sup>, que “mantinha as coisas simples”, foi muito popular em Roma, e em certos momentos ultrapassou em prestígio a escola Hipócratica. Os metódicos julgavam que sua teorização era tão pouca que eram necessários apenas seis meses para se aprender tudo o que era necessário<sup>61</sup>. Mas vejam bem: *seis meses*. Isso implica que pelo menos um grupo de teses (simples) eram ensinadas. Mais do que isso: eles aprendiam a interpretar as experiências fazendo generalizações. Mas tudo isso era feito com base no que aparecia aos metódicos naquele momento. Eles exacerbaram a posição empírica acerca da observação: para os metódicos, não era necessário um conhecimento

---

<sup>58</sup> BROCK, 1916, pg. XIV.

<sup>59</sup> EDELSTEIN, 1987, pg.180.

<sup>60</sup> Segundo Edelstein, esta escola teve o início no primeiro século d.C.. Ver EDELSTEIN, 1987, pg.177.

<sup>61</sup> Idem Op. Cit, pg. 184.

que ultrapassasse apenas a manifestação da doença; não era necessário conhecer o estilo de vida do doente nem sua dieta - apenas o que aparecia diretamente ao médico era necessário para o diagnóstico e tratamento. Essa simplicidade toda não nos parece à primeira vista muito útil na prática médica. Contudo, devido à popularidade dessa corrente, podemos supor que ela teve um bom sucesso nos tratamentos das doenças.

Quanto ao pertencimento exato de Sexto Empírico a uma corrente médica, é difícil de determinar. Inicialmente, nos parece que ele é claramente empírico, dado o seu próprio nome. No entanto, no último capítulo do livro I do *Esboços*, Sexto afirma que o ceticismo é mais próximo do Metódicos e não dos Empíricos. Sexto diz:

Some say that Sceptical philosophy is the same as the Empirical school in medicine. But you must realize that if this form of Empiricism makes affirmation about the inapprehensibility of unclear matters, then it is not the same as Scepticism, nor would it be appropriate for Sceptics to take up with that school. They might rather adopt, as it seems to me, what is called the Method; for this alone of the medical school seems practice no rashness in unclear matters and does not presume to say what is apparent, taking thence, in line with Sceptical practice, what seems to be expedient. (HP I, 237-8)

É realmente mais fácil pensar os cétricos mais próximos dos Metódicos. Temos muitas razões para isto. A primeira delas é que os Empíricos afirmam que não existe o conhecimento das causas últimas das doenças, enquanto os Metódicos afirmam que isto não importa. Segundo, enquanto os Empíricos seguiam as experiências como se elas fossem a verdade, os Metódicos apenas seguiam a experiência como o que aparece. Terceiro, se os empíricos tinham uma teoria elaborada para diagnosticar através da experiência, os metódicos tinham uma teoria muito simples. Apesar destas diferenças de princípio, na prática, havia pouca diferença entre eles.

Não importando qual tenha sido a escola de preferência de Sexto, todas ensinam pelo menos uma grande lição que será aproveitada pelo ceticismo pirrônico de Sexto: a possibilidade de se lidar com as doenças através de regularidades. Há uma



particularidade teórica em todas as escolas de medicina grega, que é o fato de que nenhuma delas afirma uma teoria universal e necessária acerca dos seres humanos e de suas doenças. Todo o conhecimento oferecido pelas diversas escolas se baseia em um tipo de conhecimento de *regularidades* (e não uma necessidade) que podem ser percebidas nos pacientes. Tal postura é derivada de um ponto simples da medicina, que é o fato de que doenças e tratamentos são oferecidos a partir dos casos específicos. Nada na medicina pode ser considerado absolutamente imutável. Tal postura não é realmente um problema para os médicos, na verdade é apenas uma constatação da realidade.

A medicina era uma técnica enormemente valorizada através da importância da observação da regularidade através de princípios mutáveis. O médico era treinado para observar e agir, não para agir em todos os casos da mesma maneira mas, ainda assim, ele deveria agir. Essa postura de ação a partir das regularidades é muito próxima do ceticismo de Sexto: mais do que destruir teorias, podemos pensar um cético que vive em sociedade e pode contribuir para a sociedade através dos “quatro critérios” para a vida comum. Se pensarmos em Sexto enquanto médico (metódico ou empirista), ele deve poder reconhecer regularidades (mesmo que com pouco pano de fundo teórico) para tratar os doentes. Neste caso, o cético pode não apenas agir na sociedade, ele pode também ajudar as pessoas, reconhecendo apenas regularidades. Assim, podemos pensar que os critérios para a vida estão fundados em regularidades percebidas na vida comum pelos cétricos, os habilitando para a vida.

Façamos algumas considerações acerca destes quatro critérios de ação. Conforme dissemos acima, não há grandes diferenças entre a ação do cético e a do homem comum. Como o cético, não nos parece que o homem comum teoriza e dogmatiza sobre cada uma de suas ações. Agora, saindo do nível pragmático, o cético,

ao contrário do homem comum, percebe que sua ação não é nem correta nem incorreta, ela apenas se dá em conformidade ao praticado pela sociedade de um determinado lugar. Se formos às ruas e procurarmos, ao modo de Diógenes, o cínico, um cético com a lanterna acesa, não encontraremos nenhum, pois ele se confunde com o homem comum, já alguns filósofos dogmáticos, encontraremos, distintos do homem comum.

É exatamente essa aceitação da vida comum que Sexto apresenta na discussão acerca da aparência. Essa própria palavra, ‘aparece’ é interessante para a nossa reflexão, pois, no ambiente filosófico grego, a aparência é diferente da verdade. Todavia, para o cético, a ‘aparência’ é aquilo que nos compele a agir, mas não tem em si uma marca da verdade ou mesmo da falsidade. A ‘aparência’ deixa o cético livre para a mudança de posição porque não o fixa em ponto algum, mas não torna o cético relativista, antes ele é simplesmente alguém que não afirma que o seu modo de ver é o único. Certamente, o modo de agir do cético é determinado por suas condições, sejam biológicas, exteriores, sócio-morais ou técnicas, as quais estão sempre sujeitas a mudanças, não é um aparecer puro, mas um aparecer fundado nas práticas habituais do local onde o cético vive.

Um último ponto sobre este modo vida diz respeito a uma possível diferença entre o ceticismo apresentado por Sexto e por seus antecessores. Aparentemente, ao trazer estes “critérios de ação” para o cenário cético, Sexto parece construir uma visão mais positiva do ceticismo. Não teríamos apenas um ceticismo destrutivo, que visaria apenas demolir as filosofias dogmáticas, teríamos também um ceticismo que habilitaria o cético a viver em sociedade e se comportar de modo a não causar perturbações. Para retornar a algo dito anteriormente, Sexto é *urbano* e não *rústico*.

### 1.5. A vida cética.

Nesta última parte, pretendemos organizar o funcionamento da dúvida cética e seu impacto na vida cotidiana para, então, pensarmos o neopirronismo.

Brochard nos diz:

En résumé, le scepticisme a parcouru trois étapes. Avec Pyrrhon, il conteste la légitimité de la connaissance sensible, et de l'opinion commune. Avec Aenesideme, il récuse la science. Avec Agrippa, s'élevant à un plus haut degré d'abstraction, il déclare impossible la vérité quelle qu'elle soit<sup>62</sup>.

O argumento de Brochard não tem o intuito de apresentar uma espécie de evolução das teses céticas, antes ele mostra as fases sucessivas pelas quais o movimento cético passou. Para nós, não se trata de avanço, mas de mudança de foco. Cada uma das etapas é fundamental e pode ser conectada com a outra, embora o foco e a estrutura sejam diferentes. Pirro, por exemplo, com a sua dúvida do conhecimento sensível se liga facilmente aos modos de Enesidemo, todavia os modos de Enesidemo são mais gerais que as dúvidas de Pirro. Já os modos de Enesidemo podem ser facilmente ligados aos modos de Agripa, através do modo da Relatividade. Agripa representa o máximo da generalidade da argumentação cética, indicando dificuldades não locais, mas estruturais. Mesmo sem uma ideia de avanço, vemos claramente que a mudança de foco e de escopo da argumentação cética gerou novas forças combativas para o cético.

Nossa tese é que essa mudança se deu através de um avanço constante rumo à generalidade e formalidade dos argumentos. Se em Pirro era o caso de ignorar isto ou aquilo, Agripa fornece-nos Cinco Modos para duvidar de todas as teorias e da própria racionalidade. Quaisquer discursos dogmáticos passam a serem alvos de Agripa, enquanto em Enesidemo e Pirro apenas alguns discursos dogmáticos eram atingidos. Sem dúvida, essa radicalidade em Agripa é fruto de uma generalidade argumentativa

---

<sup>62</sup> BROCHARD, 1932, p.306-7.

(uma generalidade que nem a dúvida hiperbólica de Descartes conseguiu, sem, no entanto, assumir as pressuposições modernas de Descartes).

No que tange aos critérios da vida comum, notamos que os cétricos tinham pouca ou nenhuma preocupação em duvidar dos aspectos não-dogmáticos da vida comum (salvo, talvez, Pirro). Deixada de lado, a vida comum é reconhecida pelos cétricos como inevitável: social e biologicamente. De um lado, temos a radicalidade e, de outro, a vida comum - como equacionar este argumento?

A questão é fácil de se resolver: a radicalidade, de Pirro até Agripa, cresceu, *mas apenas* em direção à destruição de teorias dogmáticas e, por outro lado, de Pirro a Agripa, a vida comum, que envolve aspectos biológicos e sociais, passou a ser cada vez menos tocada, e mais colocada como inevitável. Temos em Sexto o assentamento perfeito deste movimento, onde ele diria, ‘duvide de todas as aparências, de todas as teorias, mas sempre se lembre do caráter inevitável da vida comum’. Para retomar uma metáfora que usamos acima, dizíamos que se alguém sair a procura de um cétrico na rua, ele certamente não encontrará um a olho nu. O cétrico antigo *sempre* sai pela porta, mas não porque é o melhor, mas sim porque é o que todos fazem e parece ser o mais adequado naquele lugar.

Esse debate que estamos travando já apareceu neste texto como a distinção do pirrônico como ou *rústico* ou *urbano*. Acreditamos que se pensarmos em figuras cétricas como Pirro, Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico, veremos que, ao longo do tempo, temos uma vida mais urbana e menos rústica. Sexto foi provavelmente uma pessoa muito urbana (mesmo que não tendo vivido em uma cidade grande), que participou com afinco nos debates médicos de seu tempo. Quanto a Enesidemo e Agripa, é impossível afirmarmos qualquer coisa, mas é óbvio que Sexto Empírico não parece ter criado todas as teses cétricas, assim é provável que ele tenha compactuado em maior ou menor

medida com os seus antecessores. O ponto que queremos deixar claro sobre o ceticismo pirrônico na sua forma apresentada por Sexto é o seguinte: os cétricos antigos não se paralisavam com a dúvida, viviam bem com a suspensão.

Assim, o cético, como um terapeuta, se colocará como alguém que ajudará o dogmático a perceber as dificuldades de suas teses e, uma vez que os dogmáticos tenham percebido o quão frívolas elas são, tornam-se pessoas mais tranquilas. Ao eliminar a falsidade e a multiplicidade das aparências dos dogmáticos, o cético acaba por *ajudar* o dogmático.

Para concluir, Sexto apresenta assim o *pathos* cético:

Sceptics are philanthropic and wish to cure by arguments, as far as they can, the conceit the rashness of the Dogmatist. Just as doctors for bodily afflictions have remedies which differ in potency, and apply severe remedies to patients who are severely afflicted and milder remedies to those mildly afflicted, so Sceptics propound arguments which differ in strength- they employ weight arguments, capable of vigorously rebutting the dogmatic affliction of conceit, against those who are afflicted by a conceit which is superficial and easily cured and which can be rebutted by a milder degree of plausibility<sup>63</sup>. (HP. III, 280-1)

Para lembrarmos uma metáfora famosa atualmente, o cético pirrônico tem como tarefa ajudar a mosca a sair da garrafa e perceber que o que a prendia era artificial e momentâneo.

---

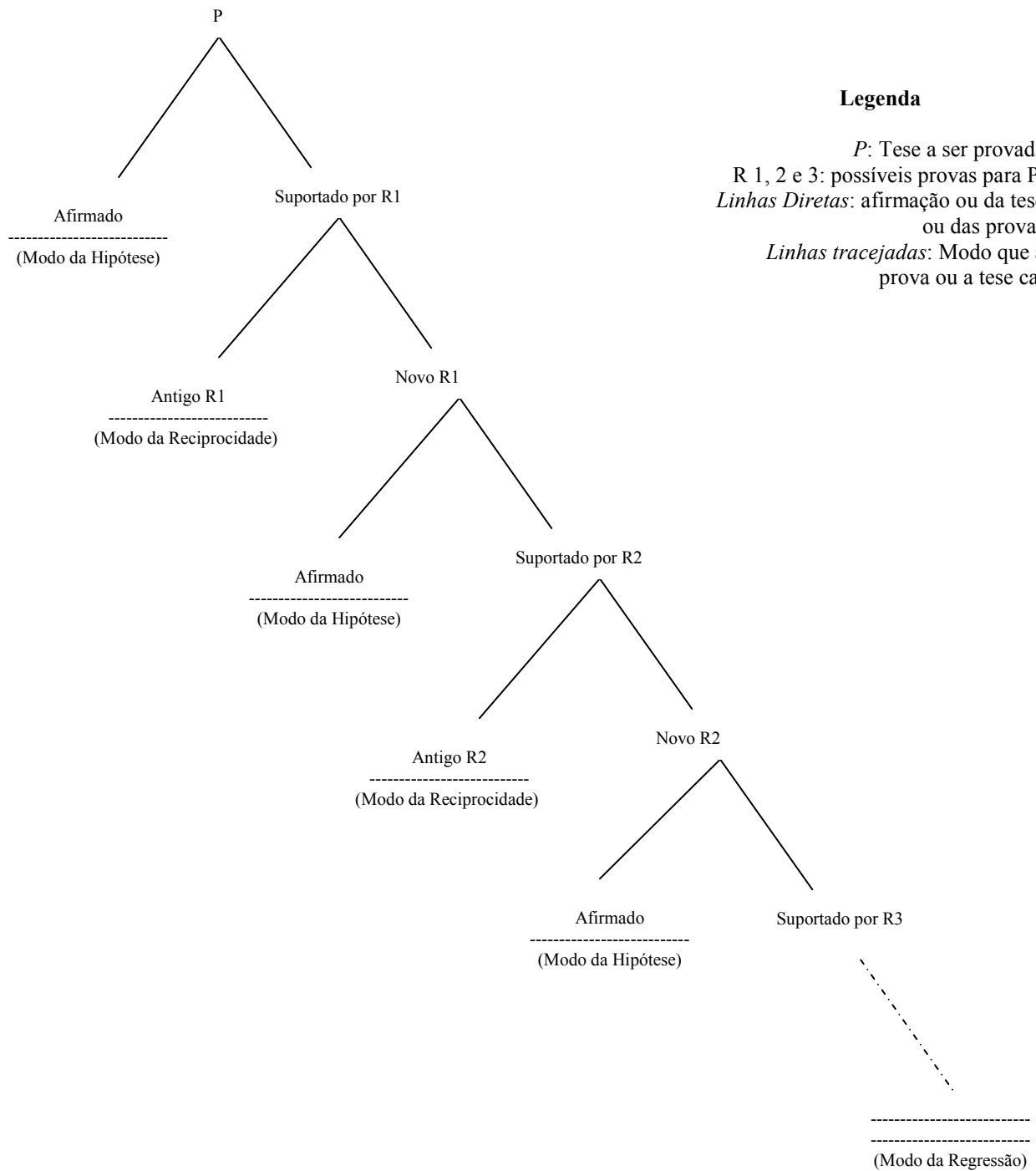
<sup>63</sup> Segundo Mates, este último parágrafo do HP não teria sido escrito por Sexto Empírico. Mates indica que este trecho foi provavelmente adicionado muito depois da redação original de Sexto. Ver Mates, 1996, pg. 314. Mesmo que Mates esteja correto, acreditamos que este trecho pode revelar muito das intenções mais fundamentais do ceticismo de Sexto.

## Apêndice 1: A rede Cética

O esquema abaixo é fornecido por Jonathan Barnes no seu *Toils of Scepticism* e é um recurso útil para visualizarmos a estrutura da utilização os Modos de Agripa, especialmente os três Modos da Regressão, Hipótese e Reciprocidade. Podemos ver, conforme Barnes orienta, que os três modos, quando funcionando em conjunto, oferecem uma espécie de “rede” que impede os dogmáticos de fazerem asserções ou de provarem teses.

Como afirmamos mais cedo, estes três modos têm um poder enorme. Pode ser que eles sejam mais do que argumentos locais ou funcionem em contextos teóricos específicos. Acreditamos que estes modos são um tipo de limite que existe na postulação de teorias. Inevitavelmente *qualquer teoria* que submetida aos modos irá cair em algum deles, ou em um conjunto deles.

Mais do que uma rede, imagino que a reunião destes modos apresenta uma teia de aranha: grudenta, cheia de relações, e mortal. Se uma tese porventura cair em um pequeno ponto da teia, ela certamente terá problemas. Se a tese conseguir se libertar parcialmente da teia, isso só levará a uma atração mais rápida do cético que verá a teoria presa em outra ramificação da teia e que, após um debater da teoria para se libertar, ela seja apenas uma presa fácil para a suspensão do juízo.



## 2. Segundo Capítulo: *Ceticismo e vida comum* na obra de Oswaldo Porchat

### Introdução

Na tradição filosófica brasileira recente, uma das propostas de um pensamento filosófico original vem de Oswaldo Porchat. Porchat foi fundador do departamento de filosofia da UNICAMP e foi, por muitos anos, professor do departamento de filosofia da USP onde, hoje, é professor Emérito. Porchat tem uma importância especial no cenário filosófico brasileiro e sempre figura nas listas de nossos mais eminentes filósofos. A história acadêmica de Porchat, que se estende por mais de 50, anos pode ser resumida da seguinte forma:

#### Cronologia Acadêmica de Oswaldo Porchat<sup>64 65</sup>

- 1952: Começa duas graduações: Letras Clássicas e Direito.
- 1956: Tem contato com a Filosofia Antiga, através das aulas de Lívio Teixeira.
- 1957: Vai para Paris fazer mestrado em Letras Clássicas, mas acaba fazendo Graduação em Filosofia, muito influenciada pelas aulas de Granger e Goldschmidt.
- 1959: Conclui da Graduação em Filosofia na França.
- 1959-1961: Tem um período de estudos na França, que são a base para sua tese de doutoramento.
- 1961: É nomeado professor da USP - Universidade de São Paulo.

---

<sup>64</sup> Esta Cronologia foi feita a partir da consulta de várias fontes, a saber: Giannotti, “Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva – Professor Emérito”, 2000; Porchat, “Bate –papo estudantes sobre o estudo de filosofia na universidade brasileira”. 2005; Porchat, “Discurso de Professor Emérito da FFLCH – USP”, 2005; Porchat Entrevista - "Oswaldo Porchat, 1993", 2000; Souza, “O Filósofo dos homens comuns e o professor democrático de Filosofia.” 2005.

<sup>65</sup> Podemos citar ainda as orientações de doutoramento citadas em seu Currículo Lattes:

1981: Luiz Henrique Lopes dos Santos. Verdade e Método, um ensaio sobre a lógica segundo Frege. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo.

1991: Plínio Junqueira Smith. O Ceticismo De Hume. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

2003: Roberto Bolzani Filho. O Ceticismo Acadêmico e a ideia de subjetividade. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo.

2005: Marcos Bulcão Nascimento. O realismo naturalista de Quine: crença e conhecimento sem dogmas. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.



- 1963: Traduz, junto com sua esposa, Ieda Porchat, o livro de V. Goldschmidt *A Religião de Platão*.
- 1967: Defende de sua tese sobre Aristóteles na USP.
- 1968: Escreve seu primeiro artigo autoral, “Conflito das Filosofias”. **Início da Primeira Fase.**
- 1969-1970: Faz Pós-Doutoramento na Universidade da Califórnia, Berkeley, sob a tutela de Benson Mates, no tema da Lógica Formal.
- 1975: Porchat sai da USP e funda o departamento de Filosofia na UNICAMP – Universidade de Campinas. Lá cria o CLE (Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência). Na UNICAMP, é responsável também pela criação de "Manuscrito", "Cadernos de Filosofia e História da Ciência" e do “*Journal of Non-Classical Logic*.”
- 1983: Realiza Pós-Doutoramento em Londres.
- 1984: Nomeado "Cavaleiro da Ordem das Palmas Acadêmicas" pelo Governo Francês.
- 1985: Aposenta-se da UNICAMP e volta a contribuir na USP, agora principalmente em orientação e pesquisa.
- 1985: **Último artigo da Primeira Fase.**
- 1991: **Primeiro Artigo da Segunda Fase.**
- 1993: Publica sua primeira coletânea de artigos: "Vida Comum e Ceticismo".
- 2001: Nomeado Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- 2001: Publica sua tese de doutorado em Aristóteles, intitulada de “Ciência e dialética em Aristóteles”.
- 2007: Publica o livro de artigos "Rumo ao Ceticismo".

Nessas cinco décadas, Porchat não escreveu muito, nem dedicou ao seu pensamento um livro, ou um sistema<sup>66</sup>. A sua obra filosófica original é composta por um conjunto de treze artigos reunidos mais recentemente na coletânea intitulada *Rumo ao Ceticismo*<sup>67</sup>. Esse livro é uma versão ampliada de outra coletânea de artigos de Porchat, chamada *Vida Comum e Ceticismo*, já esgotada na editora. Porchat tem também outras obras importantes, como sua tese de doutoramento sobre Aristóteles<sup>68</sup> e

---

<sup>66</sup> Duas informações são importantes aqui. A primeira é que dizer que Porchat não desenvolveu um “sistema” não implica que suas ideias não possam ser pensadas como um todo coeso, mas simplesmente que ele não pretendeu com suas ideias descrever a realidade de forma sistemática. A segunda informação é dada pelo próprio Porchat, que se opõe ao sistema, ao dizer: “É que o pirronismo não é um conjunto de dogmas nem uma estrutura conceitual sistemática, ao contrário do que é o caso com um grande número de filosofias.” “Ainda é preciso ser cético”, 2001, pg. 270.

<sup>67</sup> Sempre que citarmos Porchat, o faremos a partir deste volume. No entanto, como as datas originais de publicação são fundamentais para nós, sempre citaremos Porchat apontando a data que o texto em questão foi escrito.

<sup>68</sup> PORCHAT, “Ciência e dialética em Aristóteles”, 2001. Não iremos abordar aqui a leitura de Porchat sobre Aristóteles.

uma tradução do livro *A Religião de Platão*<sup>69</sup>, de Victor – que conta com uma introdução de sua autoria<sup>70</sup>. Concentraremos nossos esforços apenas no *Rumo ao Ceticismo*, justamente porque neste livro são contempladas as duas fases do seu pensamento.

Duas observações interpretativas introdutórias: primeiro, não faremos uma análise detalhada acerca de cada um dos aspectos da obra. Pretendemos com a nossa exposição apenas fornecer as suas ideias mais centrais, para entendermos o real significado do seu ceticismo neopirrônico. Segundo, como a obra de Porchat é muito recente, não temos inúmeros comentadores de sua filosofia. Assim, a estruturação da obra de Porchat, apesar de ser guiada por pontos que ele e seus interlocutores assinalam, é nossa. Há, aqui, uma pressuposição que pretendemos demonstrar ao longo do capítulo, a saber, que o argumento de Porchat é coerente e pode formar um ceticismo original. Para tanto, dividiremos nossa exposição nas seguintes partes:

1. Na primeira, organizaremos sua obra em duas fases distintas e apontaremos temas e teses que permanecem na sua obra ao longo dos anos;
2. Na segunda parte, analisaremos a primeira fase do pensamento de Porchat, marcada pela promoção filosófica da visão comum do mundo;
3. Na terceira parte, nos dedicaremos a sua segunda fase, apresentando o seu neopirronismo como uma nova versão do ceticismo, apto a enfrentar alguns dos atuais desafios da filosofia.

---

<sup>69</sup> GOLDSCHMIDT, Victor; *A religião de Platão*. Tradução: PEREIRA, Ieda Porchat; PEREIRA, Oswaldo Porchat. São Paulo: 1963.

<sup>70</sup> Essa introdução é interessante por nos oferecer a visão de Porchat sobre o “estruturalismo” – que, como veremos abaixo, será muito importante para alguns aspectos do seu pensamento.

## 2.1. Conhecendo as peças fundamentais: as fases, as orientações e algumas ideias constantes do pensamento de Porchat.

O ponto inicial para compreendermos as teses de Porchat está em perceber que elas se compõem, claramente, em duas fases<sup>71</sup>:

- A primeira fase vai de 1968 até 1986 (datas do primeiro e último artigo publicado). Temos aí cerca de vinte anos, com a mesma posição. Durante esses anos, o cerne de sua tese se manteve, ocorrendo apenas acréscimos no entorno. A primeira fase tem como centro a recusa de um tipo de filosofia e a promoção filosófica do senso comum.
- A segunda fase vai de 1991 até 2005 (datas do primeiro e último artigo publicado). Esta fase teve seu artigo inicial em 1991, “Sobre o que Aparece”. O centro desta fase é a ideia de um “neopirronismo”, que é a retomada do ceticismo de Sexto Empírico a partir de temas atuais<sup>72</sup>.

Abaixo, segue uma tabela com os artigos presentes no *Rumo ao Ceticismo*, organizados por *data de publicação original e fase*<sup>73</sup>:

Primeira Fase	Segunda Fase
1. Conflito das filosofias (1968)	1. Sobre o que Aparece (1991)
2. Prefácio a uma Filosofia (1975)	2. Ceticismo e Argumentação (1993)
3. A Filosofia e a Visão Comum do Mundo (1979)	3. Verdade, Realismo, Ceticismo (1995)
4. Saber Comum e Ceticismo (1986)	4. O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos (1996)

<sup>71</sup> Iremos esclarecer as características de cada fase, bem como a razão de mudança da primeira para a segunda fase, mais abaixo.

<sup>72</sup> A mudança do pensamento de Porchat foi indicada por ele mesmo no artigo de 1991, “Sobre o que Aparece” (ver principalmente as notas 2 e 8 deste artigo). As razões para a mudança, bem como os pontos que mudaram, serão tratados mais à frente.

<sup>73</sup> No *Rumo ao Ceticismo*, os artigos não são completamente organizados por data de publicação. Essa diferente organização ocorre nos últimos artigos da segunda fase e serve, parece-me, apenas para finalizar o livro com artigos que apresentam um balanço da filosofia de Porchat, e não com o artigo de 2005, onde ele apresenta uma ideia nova.

5. Ceticismo e Mundo Exterior ( 1986i)	5. Ainda é Preciso ser Cético (2001)
	6. O Argumento da Loucura (2003)
	7. A Autocrítica da Razão no Mundo Antigo (2005)
	8. Empirismo e Ceticismo (2005)

Podemos afirmar que nas duas fases da obra de Porchat existem certas ideias e fundamentos metodológicos que permanecem presentes. Eva<sup>74</sup> aponta que existem os seguintes “traços comuns”, a saber: (a) uma interpretação hiperbólica da *diaphonía*, (b) o abandono da investigação uma a uma das filosofias, (c) a defesa do “mundo comum” ou “vida comum”. Em geral, concordamos com estas noções oferecidas por Eva, mas, a partir de duas perguntas, ofereceremos outro modo de pensar esses “traços comuns” que Eva bem indicou.

- Primeiro: quais são as influências constantes na obra de Porchat?
  - Segundo: existe(m) alguma(s) ideia(s) que permanece(m), independentemente da fase?
- Vejam as respostas a estas questões.

### 2.1.1 As influências de Porchat

Parte da nossa leitura de Porchat envolveu o trabalho de revelar influências, textos, autores e ideias que estão presentes em sua fala, mas que ele mesmo nunca nomeia claramente. Sua escrita em primeira pessoa frequentemente omite as suas referências, ao mesmo tempo em que nos atrai para seu argumento. Julgamos importante apresentar possíveis referências, para que possamos melhor entender o texto de Porchat. Basicamente, Porchat é influenciado por três correntes, a saber: (i) o

<sup>74</sup> EVA, “Neopirronismo e Estruturalismo”. pg. 99, 2007.

*estruturalismo*, o (ii) *ceticismo antigo*, e (iii) a *filosofia analítica*. Abaixo, consideraremos o alcance de cada uma delas no seu pensamento.

### **(i) O Estruturalismo**

O Estruturalismo é uma das correntes de pensamento que mais aparecem como pano de fundo da obra de Porchat, tanto na primeira, como na segunda fase (sendo que, na primeira, ele é uma influência mais evidente). Mas o que é o estruturalismo? Muito resumidamente, o estruturalismo na filosofia é uma proposta hermenêutica para se interpretar textos filosóficos e tem como proponente fundamental Victor Goldschmidt. O estruturalismo assume que a forma correta de se interpretar um texto e ser fiel ao autor é ir aos seus argumentos mesmos, às relações entre os seus argumentos, não buscando uma explicação para o argumento do autor fora de seu texto, como o contexto histórico-cultural no qual o argumento do autor foi proposto.

No livro *A religião de Platão* de Goldschmidt, Porchat escreveu uma introdução à edição brasileira, onde explica o que significa o estruturalismo, de acordo com Goldschmidt, Porchat diz:

(...) fazer da História da Filosofia uma ciência rigorosa, em que se buscam as regras que permitem alcançar, na exposição e interpretação dos sistemas filosóficos, uma real objetividade, a salvo das distorções frequentemente produzidas pelos prejuízos doutrinários dos que erigem seus próprios dogmas em cânon para uma análise interpretativa, pretensamente crítica, do pensamento filosófico. Objetividade que consiste na reconstituição explícita do movimento do pensamento do autor, refazendo seus mesmos caminhos de argumentação e descoberta, segundo seus diversos níveis, respeitando todas as suas articulações estruturais, *reescrevendo*, por assim dizer, *segundo a ordem das razões, a sua obra*, sem nada ajuntar, entretanto o que o filósofo não pudesse e devesse assumir como explicitamente *seu*. E sem esquecer um só instante

que as "asserções de um sistema não podem ter por causas, ao mesmo tempo próximas e adequadas, senão razões, e razões conhecidas do filósofo e alegadas por ele"<sup>75</sup>.

Mais do que um modo de se ler textos, o estruturalismo se apresenta como um modo de se pensar a filosofia, carregando assim certas pressuposições, como as ideias de que não é possível fazer inovações em filosofia e de que podemos apenas reorganizar teses e esquemas já dados. Mas Porchat adere ao estruturalismo apenas como um modo de se ler os textos filosóficos, isso porque, para Porchat, sempre foi importantíssima a possibilidade criativa em filosofia. Desde o início, ele não se compromete com o estruturalismo como um modo de se pensar a filosofia, pois fazer isso seria renunciar a se fazer filosofia. Porchat é um estruturalista apenas no que tange à hermenêutica do texto. Essa tendência não se alterou ao longo do tempo, como podemos ver em uma de suas entrevistas mais recentes<sup>76</sup>, onde diz que ainda acredita no estruturalismo como uma forma de se ler os textos filosóficos.

Mas que implicações essa forma de se ler o texto tem para o pensamento de Porchat? Se olharmos atentamente, mesmo como uma forma de se ler textos, ela apresenta uma visão específica do que é o fazer filosófico<sup>77</sup>, a saber, uma atividade de *estabelecer razões para um determinado argumento*. O estruturalismo estabelece que é necessário reconstruir as filosofias a partir de suas "razões internas", as quais o filósofo

---

<sup>75</sup> GOLDSCHMIDT, Victor; PEREIRA, Ieda Porchat; PEREIRA, Oswaldo Porchat. *A religião de Platão*. São Paulo: 1963, pgs 6-7.

<sup>76</sup> Porchat diz: "Em nenhum momento atribuí culpa ao método "estruturalista" (de Goldschmidt). Ao contrário. No chamado estruturalismo, em Filosofia, há dois aspectos muito diferentes: um é o método de interpretação dos sistemas filosóficos, o outro é a filosofia desse método. Entendo que o chamado método "estruturalista", como primeira abordagem do sistema, é a melhor abordagem. Não é a única, não deve ser a última, mas deve ser, a meu ver, a primeira. Agora, outra coisa é a Filosofia - ou ideologia - associada frequentemente a este método; e a essa eu sou, atualmente, totalmente contrário. Penso que o que estamos chamando de "estruturalismo", em História da Filosofia, no final das contas é pura e simplesmente isto: tentar descobrir qual a "lógica" com que o autor estruturou a própria obra. (...) não se pode começar por uma explicação socioeconômica e histórica, porque primeiro é preciso saber qual é efetivamente esse sistema, o que o filósofo exatamente, o que ele quis dizer. E não conheço outra maneira de saber o que ele quis dizer senão reconstruindo o método pelo qual ele estruturou suas ideias." pgs 250-1, In: "Bate-papo com estudantes sobre o estudo de filosofia na universidade Brasileira".

<sup>77</sup> Quem apresenta esta ideia de um ponto de vista muito interessante, no qual inclusive baseamos nosso argumento, é EVA, no artigo "Neopirronismo e Estuturalismo", 2007.

reconhece e aponta. Sistemas filosóficos não seriam interpretados historicamente ou em confronto com outros, mas apenas de acordo com suas próprias razões.

Esse modo de conceber a filosofia pode gerar uma conclusão cética que, se não foi explicitada por Porchat, certamente foi sentida por ele. Voltemos a Sexto Empírico: ele nos diz que, para suspendermos o juízo, devemos confrontar as filosofias e verificar qual delas pode responder a uma questão e se encontrarmos respostas contraditórias, mas dotadas da mesma força, devemos suspender o juízo. Como o que o estruturalismo faz é estabelecer “sistemas filosóficos de razões”, todos com a mesma força, os sistemas seriam algo como naturalmente equipolentes no que tange às suas razões, o que poderia impelir o estruturalista para algum tipo de relativismo ou ceticismo.

Ao ler as filosofias no modo estruturalista, Porchat percebeu que não havia como manter nenhuma delas, porque todas são incomensuráveis, ou seja, oferecem suas razões de acordo com os critérios dados por elas mesmas, o que nos impede de julgar a verdade de uma delas em relação às outras. Isso o levou, na primeira fase, ao que ele chamou de “conflito das filosofias” e, na segunda fase, levou-o ao pirronismo. Assim, tanto na primeira, quanto na segunda fase, o que move a recusa ao tipo dogmático de filosofia é essa compreensão estruturalista da leitura dos textos. Nesse sentido, o estruturalismo constitui-se em uma forma hermenêutica de se colocar em equipolência as razões dos filósofos.

Apesar de Porchat ainda hoje admitir o estruturalismo como o modo de ler textos, essa reflexão a respeito da influência do estruturalismo nunca foi abordada por

ele<sup>78</sup>. Mas, mesmo sem ele ter dito isso claramente, é importante reconhecer este ponto<sup>79</sup>.

## (ii) O ceticismo antigo

Outra influência é o pirronismo de Sexto Empírico. Na primeira fase de seu pensamento, Porchat recusa o ceticismo, julgando-o certas vezes mentalista, outras como forma filosófica disfarçada em uma forma não-filosófica. Todavia, se observarmos com atenção, toda a temática do primeiro Porchat é cética<sup>80</sup>: a *diaphonia*, ou seu “conflito das filosofias”, uma opção pela vida comum contra os dogmatismos da filosofia, a problematização do mundo exterior, são temas céticos. Mesmo que Porchat tenha na sua primeira fase recusado o ceticismo, ele está comprometido com temas, com o vocabulário e com os conceitos usados pelos céticos antigos. Na segunda fase, o ceticismo pirrônico deixará de ser apenas uma influência e passará a ser a sua própria filosofia.

---

<sup>78</sup> Muitos autores tematizaram essa relação. Veja seção 2.4.1.

<sup>79</sup> Um ponto curioso em nossa pesquisa de Porchat foi ter descoberto uma espécie de “doutrina não-escrita” sua. Nosso contato pessoal com Porchat se resume a dois encontros: o primeiro é uma palestra que assistimos apresentando o texto “Empirismo e Ceticismo” em 2006, e o segundo é uma visita que fizemos à sua casa e pudemos apresentar nossa tese à ele, que na ocasião foi bastante receptivo. Mas é, devemos dizer, um contato realmente limitado. Conhecendo seu pensamento apenas pelos textos, muitas vezes sentimos a necessidade de recorrermos a outras teses e filósofos que apareciam claramente em seu texto. Percebemos que era importante recorrer às ideias estruturalistas que foram fundamentais na USP e na própria formação de Porchat. Sentimos a necessidade de recorrer a argumentos de Quine, mesmo que Porchat o tenha citado pouco. (Além do fato de Porchat falar destes dois (estruturalismo e Quine) em algumas entrevistas, e algumas rápidas citações, temos outras *pistas* no fato de Porchat ter estudado com Goldschmidt e traduzido o seu livro, e, no caso de Quine, de ter traduzido a seleção deste filósofo para a coleção *Os Pensadores*). Mas vimos, como mostraremos ao longo deste capítulo, que era impossível pensá-lo sem ler essas influências. Fomos descobrir, ao conversarmos com muitas pessoas, que Porchat deu muitas aulas sobre Quine e que o estruturalismo realmente era um tópico que fundamentava sua formação. Mas o curioso é que ele não diz isso em momento algum de sua obra. Obviamente, nossa pesquisa não será uma que tentará descobrir quais eram as ideias que Porchat dava aos seus alunos – isso não importa. O trabalho é antes o de revelar que essas influências aparecem de modo basilar em seu trabalho, mesmo que ele não o diga.

<sup>80</sup> Quem aponta as relações de Porchat com o ceticismo é PRADO JUNIOR no seu “Por que rir da Filosofia?”, 1981.



### **(iii) A Filosofia Analítica**

A terceira grande influência de Porchat é a Filosofia Analítica. Porchat vai de 1968 até 1975 sem demonstrar uma tendência para a entrada no debate da filosofia analítica, como podemos ver em suas citações, desprovidas de bibliografia deste tema. Mas em 1979, ainda na primeira fase, começam a aparecer algumas ideias, temas e argumentos próprios da filosofia analítica. Essa influência começa, tímida, em 1979, com algumas citações de Moore e Wittgenstein<sup>81</sup>. Depois ela se estabelece com a presença contínua de muitos dos grandes filósofos analíticos do século XX, passando por filósofos como Rorty, Tarski, Austin, Davidson e, principalmente, Quine<sup>82</sup>. Essa bibliografia entrou no pensamento de Porchat, muito provavelmente pelo seu interesse em lógica<sup>83</sup>, e pelas suas experiências de pós-doutoramento nos Estados Unidos e na Inglaterra<sup>84</sup>. Mas aqui falamos mais de autores, do que de grandes teses da filosofia analítica, porque não nos parece que ele tenha aderido a nenhuma mas, antes, se interessado por temas gerais, como a análise linguística, verdade e epistemologia.

Estas são as três influências básicas que acompanham a obra de Porchat e, por isto, são pontos importantes para começarmos a entender sua filosofia.

#### **2.1.2. Ideias Comuns às Duas Fases de Porchat**

Além destas influências, existem pelo menos duas ideias que, apesar de todas as mudanças, sempre estiveram presentes, a saber, a (a) *diaphonía* e a (b) vida comum.

---

<sup>81</sup> Vejam as notas 17, 19, 23, 27, 30, 33 e 34 do artigo de 1979.

<sup>82</sup> Ele foi o tradutor para a coleção “Os Pensadores” da Editora Abril dos artigos de Quine. Além disso, Porchat tem a filosofia de Quine em alta conta, como mostra o “Bate-papo com estudantes sobre o estudo de filosofia na universidade Brasileira”, pgs. 265-6.

<sup>83</sup> Vejam na sua pequena biografia acima, que ele fundou um periódico sobre lógica na UNICAMP.

<sup>84</sup> Ver a biografia de Porchat. É interessante pensarmos como sua argumentação mudou após seu pós-doutoramento em Londres, realizado em 1985. Logo depois, em 1986, ele publicará dois artigos, agora repletos da temática da filosofia analítica.

Estas duas ideias são centrais para as duas fases de Porchat, ainda que ocupando lugares argumentativos diferentes nestas fases. Vamos a elas.

### **(a) A *diaphonía***

A *diaphonía* é retomada por Porchat da mesma maneira como ela funcionava em Sexto Empírico, a saber, designando a discordância entre as filosofias e opiniões. O que difere Porchat de Sexto no uso da *diaphonía* é que Porchat nunca chega a se preocupar com a equipolência, que apresentamos no Primeiro Capítulo como um momento mais técnico, após a ampla *diaphonía*. Para Porchat, apenas a *diaphonía* é necessária para percebermos a impossibilidade de prosseguir com a filosofia.

Mas isto não implica que a *diaphonía* impede o conhecimento. Aceitar isso é dizer que só porque até hoje não se resolveu o conflito, ele nunca será resolvido, o que seria um movimento dogmático, ainda que negativo. Assim, a *diaphonía* pode ou não ser temporária.

### **(b) A vida comum**

Uma segunda ideia nuclear em Porchat é a ideia da *vida comum*. Na primeira fase, ela é à opção pelo modo comum de ser ver as coisas em detrimento da filosofia. Já na segunda fase, a “vida comum” é tematizada a partir da ideia pirrônica dos “fenômenos”. De todo modo, Porchat sempre buscou um lugar neutro, como diz Eva<sup>85</sup>, onde, depois de reconhecermos a impossibilidade de decisão ou mesmo a incapacidade filosófica, podemos continuar a viver e agir. Se entendida como “visão comum” ou

---

<sup>85</sup> Eva diz: "... a defesa de uma esfera neutra, correspondente ao mundo comum - seja ela feita pelo abandono da filosofia, pela adesão a uma filosofia do senso comum ou a uma filosofia cética." EVA, “Estruturalismo e Ceticismo”, pg. 99.

como “fenômeno”, o importante é que a “vida comum” é sempre o lugar ao qual podemos voltar depois das indecisões filosóficas.

É interessante destacar esse ponto, também por outra razão. O ceticismo antigo sempre tematizou a vida do cético, enfocando os critérios de ação e a *ataraxia*. Em geral, essa é a marca helênica do ceticismo de Sexto. O curioso é que Porchat retoma essa mesma preocupação moral de Sexto, sem, no entanto, retomar o tema da felicidade como tranquilidade da alma. Assim, a vida comum retorna, mas sem a *ataraxia*.

A partir desta primeira parte, devemos estar atentos, na leitura de Porchat, ao papel global destas influências e ideias. Nas próximas duas partes, mostraremos como se apresentam as duas fases do pensamento de Porchat.

## **2.2. A Primeira Fase – A Vida Comum**

A primeira fase do pensamento de Oswaldo Porchat vai de 1968 até 1986. Esse foi um período bastante movimentado em sua vida acadêmica. Durante esta fase, ele desenvolveu uma proposta filosófica muito interessante, que agora teremos a oportunidade de analisar.

Antes de iniciarmos a discussão, vale a pena uma rápida visão geral de cada artigo. Abaixo, apresentamos uma tabela organizada por *título do artigo, ano de publicação e tema central*:

Conflito das filosofias	1968	Este artigo tem como fio argumentativo a constatação da <i>diaphonia</i> nos debates em filosofia.
Prefácio a uma Filosofia	1975	Artigo autobiográfico, que segue o anterior, ao manter o tema da <i>diaphonia</i> , e apresenta brevemente a ideia central da primeira fase, a saber, a <i>promoção filosófica da visão comum</i> .
A Filosofia e a Visão Comum do Mundo	1979	Este é, em nossa opinião, o artigo mais importante desta fase. É nele que suas ideias se apresentam com mais força. Ele enfoca principalmente o tema da promoção filosófica da visão comum do mundo.
Saber Comum e Ceticismo	1986	Este artigo repete e amplia as teses apresentadas até o momento, mas acrescenta uma rejeição ao ceticismo, que antes era apenas mencionada.
Ceticismo e Mundo Exterior	1986i	Artigo que visa mostrar como o ceticismo antigo é carregado de teses estoicas, o que o torna não tão neutro como os cétricos pensavam.

Para a exposição dos argumentos de Porchat, não analisaremos em detalhe nenhum destes artigos, pois nosso alvo é uma compreensão global desta primeira fase. A tarefa é facilitada por Porchat, que nos oferece no seu “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, de 1979, uma estruturação do seu percurso. Ele diz:

É como se houvesse um *tempo* lógico da instauração filosófica. Descoberta do conflito das filosofias, experiência de sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da visão comum. Uma sequência ordenada de etapas que não vejo como se pudesse *logicamente* dispensar. (“A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, 1979, pg.71)

Nesta citação, vemos que Porchat estava consciente de todos os passos que dera para chegar a este ponto. Essa noção de um controle claro sobre a obra, em certos momentos pode não parecer muito evidente em Porchat. Ocorre que, como ele escreve sempre na primeira pessoa do singular, em alguns momentos sentimos apenas a descrição de uma posição, e não uma normatização de um pensamento, mas isso não é senão a habilidade do autor para chamar atenção ao seu argumento. Além disso, vemos que a nota acima traz à tona o estruturalismo. Porchat interpreta o seu próprio pensamento a partir de

regras estruturalistas, isto é, recorrendo a uma cadeia de razões em um tempo lógico. Isto mostra bem até onde vai o seu compromisso hermenêutico com o estruturalismo. Falando agora sobre as “razões de seu pensamento”, para manter o vocabulário estruturalista, deixem-nos organizar as teses principais da primeira fase de modo a apresentá-las, a seguir. Temos, então:

- a) O conflito das filosofias: a experiência da *diaphonía* até a recusa da filosofia,
- b) A recusa do ceticismo,
- c) Da redescoberta da vida comum até a promoção filosófica da visão comum.

Vejamos agora cada uma destas razões.

### **2.2.1 O conflito das filosofias: a experiência da *diaphonía* até a recusa da filosofia**

Como Porchat salienta ao organizar sua filosofia, o primeiro passo é realmente a *diaphonía*, ou seja, o momento quando, ao se perceber a multiplicidade incomensurável de teses, surge a perturbação. Para expor a *diaphonía* na primeira fase, faremos o seguinte: primeiro, exporemos a diferença do uso do termo *diaphonía* em Sexto e em Porchat, depois, mostraremos em detalhe como Porchat faz uso da *diaphonía* na sua primeira fase e, por fim, abordaremos o aspecto autobiográfico da *diaphonía*.

#### **2.2.1.1. Diferença do uso do termo *diaphonía***

Começemos por distinguir e precisar o uso do termo *diaphonía* em Sexto e Porchat. Para isso, devemos ver como a relação de Porchat com o ceticismo é, por assim dizer, de amor e ódio, já que, ao mesmo tempo em que ele recusa o ceticismo, os temas pirrônicos são centrais para ele. Esta centralidade é marcada pela *diaphonía*, um dos *tropos* mais comuns do Pirronismo de Sexto. Conforme vimos no Primeiro Capítulo, a

*diaphonía* é o Primeiro Modo de Agripa e relata a disputa entre as teses dogmáticas. Mas o uso da *diaphonía* em Porchat não é o mesmo de Sexto, por duas razões.

Primeiro porque, enquanto a *diaphonía* é a primeira parte do processo do pirrônico, para Porchat a *diaphonía* é o argumento central. Isso ocorre porque, depois da *diaphonía*, o cético pirrônico tem que colocar as teses em equipolência, para então suspender o juízo. Já no caso de Porchat, a *diaphonía* estabelece diretamente a suspensão do juízo. Não há uma tentativa de equipolência em Porchat.

Depois, Porchat traz a dúvida apenas no que tange às disputas filosóficas. Aqui surge uma disputa interpretativa de que tratamos no primeiro capítulo, a qual pergunta se Sexto suspende o juízo quanto à vida comum. Trata-se do debate acerca do cético como urbano ou rústico. Não há dúvida - em Porchat, a *diaphonía* é urbana, ou seja, ela é aplicável apenas às disputas filosóficas e não a qualquer aspecto da vida comum.

### **2.2.1.2. O funcionamento da *diaphonía* e o conflito das filosofias**

Para Porchat, a *diaphonía* instaura o “conflito das filosofias”, que é a confrontação dos discursos filosóficos para se verificar qual deles é o verdadeiro, conflito este que leva à perturbação e indecisão.

Para se ver o conflito de filosofias desta forma, o estruturalismo tem um papel importantíssimo na forma da *diaphonía*<sup>86</sup>. Vejamos o que Porchat diz:

Ora a compreensão da autonomia das doutrinas filosóficas, da anterioridade de direito sempre assumida pelo discurso filosófico em relação às outras formas de discurso; o reconhecimento dessa característica comum às diferentes filosofias que é o serem “invenção” e instauração de um universo próprio que nega e exclui todos os demais e ao qual, de algum modo, tudo é reduzido; a compreensão, enfim, dessa indissociabilidade entre cada doutrina e a “lógica” que a estrutura, sempre revelada por uma leitura atenta e rigorosa, nos tornam fácil verificar que uma solução não filosófica para o conflito das

---

<sup>86</sup> Eva, no seu “Filosofia da Visão Comum de Mundo e Neopirronismo: Pascal ou Montaigne”, mostra também a importância do argumento da *diaphonía*, ver pg. 49, 2003.

filosofias é, *do ponto de vista filosófico*, isto é, do ponto de vista das filosofias, pura e simplesmente incompreensível. (“Conflito das filosofias”, 1968, pg. 20)

Assim, Goldschmidt aparece apenas como outra forma de se colocar o modo de Agripa. A questão é que o estruturalismo vê as filosofias como uma “instauração de um universo próprio”, onde as razões que o filósofo propõe só fazem sentido em seu próprio universo. Com tantas razões, tão fortes, mas incomensuráveis, somos levados inexoravelmente à *diaphonía*, que nada mais é do que um conflito gerado pelas filosofias vistas em conjunto. Este conflito é resumido por Porchat na seguinte fórmula: “*Dois filosofias em contato são sempre dois mundos que se enfrentam, visceralmente incompatíveis e ordenados sempre à negação um do outro*”<sup>87</sup>.

Como dissemos acima, não há equipolência em Porchat, apenas *diaphonía*. Não há, porque não se trata de se avaliar argumento contra argumento mas, sim, de se perceber a incomensurabilidade das filosofias. Aqui, a descrição das filosofias é quase a mesma que Kuhn faz da ciência: temos paradigmas diferentes e não podemos avaliar um segundo os critérios de verdade de outro. Portanto, se não há como responder qual é a filosofia verdadeira, não podemos assumir nenhuma tese. Resta apenas o conflito.

Deixem-me rephrasear o caminho que leva à *diaphonía*:

- a. Pensa-se a filosofia como um conjunto de razões que deve ser compreendido por si mesmo;
- b. Constata-se que existem múltiplos sistemas de razões, sem que haja diálogo entre eles;
- c. Sem a possibilidade de debate e cada um mantendo a sua força argumentativa, temos a *diaphonía*.

---

<sup>87</sup> Porchat, “Conflito das filosofias” 1968, pg. 21. Ele diz, em outro lugar, o seguinte: “Nenhum sistema é, de fato, capaz de *demonstrar* a falsidade de outro sistema. E nenhum de nós dispõe de qualquer recurso para *demonstrar* a falsidade de um qualquer sistema, tamanho é o poder que a estruturação interna, a “lógica interna” de cada sistema lhe confere. A prática do método “estruturalista” é particularmente valiosa para nos fazer compreender esse ponto. (...) Acontece que os sistemas são, via de regra, incompatíveis uns com os outros”. Bate-papo com estudantes sobre o estudo de filosofia na universidade Brasileira” pg. 259.

Essa reconstrução da *diaphonía* em Porchat é a forma mais estruturada do argumento que subjaz a toda a sua primeira fase e que lhe permitirá a recusa da filosofia.

### **2.2.1.3. A *diaphonía* no sentido autobiográfico**

Mas, no seu texto, é realmente a partir de uma reflexão autobiográfica que a *diaphonía* aparece. Nossa organização da *diaphonía* como um argumento *per se* deve ser vista como uma reconstrução, e não como a própria exposição do pensamento de Porchat. A compreensão Porchatiana da *diaphonía*, mais próxima do seu texto, vem, como dissemos, através de sua biografia. Assim, vejamos como sua vida o conduz à *diaphonía*.

Como Porchat realça no seu “Prefácio a uma Filosofia” (1975), sua educação, da infância aos primórdios da juventude, foi um pêndulo entre o cristianismo e o ateísmo, com as fases naturais de sua geração, dentre elas, o marxismo. Depois, ao se dedicar à filosofia, Porchat teve contato com a filosofia grega e contemporânea (principalmente quando estudou na França). Toda esta multiplicidade de teses causa em qualquer pessoa um assombro diante da imensidade de possibilidades que é a filosofia. Para muitos, a *diaphonía* é simplesmente esquecida ou varrida para debaixo do tapete, para outros, é resolvida com o assumir de uma filosofia. Porchat, contudo, não resolve a *diaphonía* e a sente como insolúvel. Esse *sentir* do problema filosófico não é uma nota menor no pensamento de Porchat. Pelo que podemos ler em seus artigos, principalmente os da primeira fase, as questões teóricas são sempre profundamente sentidas por ele. Para ele, nunca se trata apenas de estruturas teóricas a serem avaliadas. São problemas de sua própria condição humana – talvez, por isso, um conceito como a vida comum esteja presente em sua filosofia. Esse sentir não é um argumento, mas talvez a energia motivacional para suas argumentações. Aí resta também apenas o conflito, mas agora do ponto de vista autobiográfico.



É curioso pensar que a biografia de Porchat seja importante para seu argumento. Esse é um movimento típico da filosofia grega e é fundamental para Pirro. No caso de Porchat, acreditamos que é o mesmo caso. A vida acadêmica de Porchat é totalmente integrada a sua vida pessoal. Mais do que demonstrar a participação do *eu* na construção do argumento, ela também demonstra desde já um *topos* cético. Muitos cétricos usam a primeira pessoa de modo a demonstrar sua visão da dúvida quanto à filosofia. Muitos cétricos modernos usam o *eu* justamente para demonstrar as dificuldades do conhecimento, seja o relativismo, seja a dificuldade de conhecimento total do *eu*. É o caso de Descartes, Montaigne, Pascal e, mesmo, Hume. O fato é que a centralidade do *eu* em Porchat representa a gravidade da dúvida no nível de sua vida pessoal, tema central para os cétricos, antigos e modernos.

De todo modo, concentramo-nos mais na *diaphonía* como argumento e não como sentimento, porque a *diaphonía*, vista a partir da biografia, não chega a ser um argumento, consistindo mais na descrição de um percurso. A *diaphonía* mantém-se, se voltarmos a ela como argumento.

### **2.2.2 A recusa do Ceticismo**

Se formos absorvidos pela *diaphonía*, dois caminhos se impõem: ou o ceticismo, ou o relativismo. Quanto ao relativismo, ele aparece algumas vezes no texto de Porchat, e mesmo ocupa um lugar de destaque no seu “Conflito das Filosofias” (1968), mas Porchat nunca chega a adotar a proposta de um conhecimento relativista. Para ele, o homem nunca foi a medida de todas as coisas. Ele diz:

Mas, proclamando que não sou a medida das coisas e propondo-me medir por elas o meu discurso, todo o meu empenho será por deixar o Mundo dizer-se nele, deixar a

Verdade transparecer-me através dele, convertendo o pretense juiz em testemunha ocular. (“Conflito das filosofias”, 1968, pg. 38)

Mas a relação entre relativismo e ceticismo não é das mais fáceis, sendo que já Sexto Empírico preocupou-se com ela<sup>88</sup>. Tendo descartado o relativismo, onde entra o ceticismo nesta primeira fase de Porchat?

Para compreender a relação com o ceticismo na primeira fase, devemos notar que sempre há uma rejeição do ceticismo, que começa tímida e apenas como uma constatação de que o ceticismo não funciona, indo até o último artigo, onde, enfim, temos um cuidadoso argumento contra o ceticismo. Assim, verificamos três momentos da recusa do ceticismo em Porchat:

- Um primeiro momento que vê que o ceticismo não pode ser uma solução para a *diaphonía*, já que o ceticismo impede a vida comum;
- Outro momento que vê o ceticismo como uma forma negativa de filosofia;
- Um último momento, que compreende o ceticismo como uma filosofia que não reconhece os seus pressupostos, no caso, pressupostos mentalistas.

Vejamos estes diferentes momentos.

### **2.2.2.1. Primeira fase de rejeição do ceticismo: o ceticismo não é uma solução para a *diaphonía***

O primeiro aspecto da relação de Porchat com o ceticismo aparece nos seus dois primeiros artigos, o “Conflito das filosofias” (1968) e o “Prefácio a uma Filosofia” (1975). O que marca estes artigos é a apresentação da *diaphonía* como uma consequência natural do reconhecimento da multiplicidade de teses filosóficas. Porchat sabe bem que adotar a *diaphonía* o aproxima muito do ceticismo de Sexto. Esta aproximação com o ceticismo, que seria natural, é estranha para Porchat. Ele não

---

<sup>88</sup> SEXTO, HP I, 216-219.

acredita que a posição cética seja, de fato, sustentável. Ele verifica que, no ceticismo, os passos seguintes à *diaphonía* não são adequados, e diz:

Foi natural, então, que o ceticismo grego tenha tentado o *philosophos* em aporia. Na leitura de Sexto Empírico, encontrei a ocasião de confirmar minha experiência do conflito insuperável dos dogmatismos, de sua perpétua *diaphonía*. 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 das crenças como os céticos pretenderam. Nunca pude compreender como lhes seria possível dizer sem asserir. Nem pude aceitar sua proposta filosófica de uma investigação continuada. Porque prosseguir na busca, quando nenhuma esperança se justifica e nada mais se tem que a experiência repetida do fracasso? A *ataraxia* cética, eu fui incapaz de atingi-la<sup>89</sup>.  
(Prefácio a uma Filosofia, 1975, pg. 31)

Esse trecho mostra exatamente onde começa e termina o encontro de Porchat com o ceticismo. Em um primeiro momento ele aceita a *diaphonía*, mas recusa fortemente a ideia de uma investigação continuada; mesmo depois da suspensão do juízo, ele nega também a ideia da *ataraxia*; e, finalmente, Porchat duvida da possibilidade do fenômeno, enquanto o guia da vida cética. Mas, se lermos com atenção os artigos de 1968 e 1975, veremos que Porchat não se interessa em oferecer argumentos exatos de como o ceticismo deve ser rejeitado, seu ponto é mais simples: estabelecer a *diaphonía*, sem ser um cético, pois este não parece razoável.

#### **2.2.2.2. Segunda fase de rejeição do ceticismo: o ceticismo como uma forma negativa de filosofia.**

A repúdia ao ceticismo aumentará significativamente nos próximos anos. Nos artigos de 1979<sup>90</sup> e de 1986<sup>91</sup>, a recusa do ceticismo aparecerá a partir da seguinte base:

---

<sup>89</sup> É importante notarmos, nesta caracterização feita por Porchat do ceticismo de Sexto, que ela não está de acordo com a interpretação deste mesmo ceticismo que fizemos no capítulo 1, ela decorre de uma interpretação do ceticismo que Porchat recusará na sua segunda fase.

<sup>90</sup> PORCHAT, “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”.

<sup>91</sup> PORCHAT, “Saber Comum e Ceticismo” e “Ceticismo e Mundo Exterior”.

o ceticismo seria mais uma forma de filosofia, apenas uma forma negativa. Num primeiro momento, Porchat argumenta que o ceticismo diria que o conhecimento *não* é possível, o que o colocaria como um tipo negativo de filosofia. Porchat diz o seguinte :

(...) [o ceticismo] respondeu com a *ephöké* sobre cada tese filosófica, enquanto persevera numa investigação incansável. [...] Minha renúncia à filosofia se quer total e definitiva, o ceticismo permanece nela; meu regresso à vida comum quer-se absoluto e sem compromissos, o ceticismo a *reduz* filosoficamente, ele é o triunfo da filosofia sobre a vida (...) [eu] me libertei do canto da sereia (...). (“Saber Comum e Ceticismo”, 1986, pgs. 86-87).

Para mantermos a metáfora, o ceticismo nunca teria se libertado da sereia – a filosofia – permanecendo encantado por ela, mesmo que seja um encantamento negativo. Sua ideia é que o ceticismo é um tipo de filosofia que busca negar a possibilidade de conhecimento e que não dá respostas. O ceticismo seria o negativo da filosofia, sendo, assim, ainda uma filosofia, ainda parte do grande “conflito das filosofias”.

### **2.2.2.3. Terceira fase de rejeição do ceticismo: o ceticismo como uma filosofia mentalista**

O argumento do ceticismo como uma filosofia, mesmo que negativa, será trabalhado em detalhe no artigo “Ceticismo e Mundo Exterior”, de 1986. Neste artigo, o último da primeira fase, Porchat quer debater o clássico problema do “mundo exterior”. Não custa lembrar que a questão do mundo exterior é a de se saber se as representações internas que temos correspondem a possíveis objetos externos. Segundo Porchat, colocar o mundo exterior em dúvida seria a consequência de certas assunções feitas pelos cétricos antigos e depois pelos filósofos modernos. Vejamos quais são elas.

Ao analisar o ceticismo antigo, Porchat aponta que este teria se desenvolvido a partir das teses estoicas. Isso ocorreu porque, como os cétricos não mantinham uma tese,

eles assumiam temporariamente uma tese adversária, frequentemente o estoicismo, para, a partir dela, desenvolver uma tese confrontativa. Uma tese estoica central para essa discussão é a ideia da *representação apreensiva*, que mantém a existência de uma representação *interna* das coisas, a qual se verifica nos objetos *externos*. Para justificar o conhecimento, a dinâmica de buscar conhecimentos internamente seria uma antecipação do que mais tarde viria a se tornar o centro da filosofia moderna, a saber, o pressuposto *mentalista*, que separa de modo claro o sujeito/objeto e interno/externo.

Porchat indica, então, que o ceticismo fará uso deste pressuposto mentalista estoico, por exemplo, nos modos de Enesidemo, já que estes mostram como as representações do mundo exterior por um sujeito são problematizáveis. Porchat diz:

Todas as razões acima me levam a dizer que uma teoria da mente está contida em germe na obra de Sexto Empírico. E não apenas em germe: estou convencido de que, uma vez reconhecido o compromisso do ceticismo como uma concepção mentalista e afastado um temor injustificado de anacronismo, uma vez removidos os preconceitos que podem criar obstáculos a uma interpretação mais adequada dos textos, uma análise mais aprofundada destes virá a mostrar que os filósofos desenvolveram todo um conjunto de ideias explanatórias acerca do conteúdo de nosso mundo “interior” ou “mental” (...). (“Ceticismo e Mundo Exterior”, 1986, pg. 109)

Com essa afirmação, Porchat quer mostrar que o ceticismo não seria um “negativo da filosofia”, mas que o ceticismo seria mais um tipo de filosofia mentalista.

Isso quer dizer que o cético, ao argumentar a partir do estoicismo, acaba por adotar teses e vocabulário mentalistas, o que o leva a argumentar sempre a partir do modo interno. Esse modo mentalista nada mais é do que a predominância do sujeito na modernidade, a partir do qual muitas teses céticas radicais foram propostas. No fim, sendo mais uma forma de filosofia, o ceticismo se integra ao conflito de filosofias, o que nos levará novamente à torrente da *diaphonía*.

Começamos esta seção afirmando que a *diaphonía* nos leva ou ao relativismo ou ao ceticismo. Quanto ao relativismo, vimos que Porchat não o defendeu. Restava saber se ele abraçaria o ceticismo. Percebemos que não. Sendo assim, resta saber se seria possível um terceiro caminho. Para tal, discutiremos, na próxima seção, sua promoção filosófica do senso comum.

### **2.2.3. Da redescoberta da vida comum até a promoção filosófica da visão comum**

Antes de passarmos ao próximo tópico, façamos um resumo do que vimos até agora: primeiro, a *diaphonía* estabeleceu o conflito das filosofias, o qual levou à impossibilidade de se assumir qualquer filosofia; segundo, apesar de o ceticismo ser uma influência na filosofia de Porchat, ele não lhe parece sustentável. Destes dois pontos se seguem: (a) em virtude da *diaphonía* não podemos assumir nenhuma filosofia, (b) o ceticismo não é uma opção, e (c) o relativismo está fora de questão. Logo, dadas estas três ideias, devemos perguntar: como pensar? Como viver? A resposta para Porchat será a noção da *promoção filosófica da visão comum*. Essa é uma ideia próxima da noção de “fenômeno” pirrônica, mas se distanciará muito dos cétricos quanto ao seu estatuto ontológico<sup>92</sup>. Nesta seção, mostraremos como a noção de uma “promoção filosófica da visão comum” funciona em Porchat.

Começamos observando que, como todos os outros aspectos da obra de Porchat discutidos até agora, a ideia da “promoção filosófica” teve mais de uma formulação:

1. No primeiro momento 1968<sup>93</sup> – temos apenas a recusa da vida filosófica;
2. Depois, temos dois momentos de formulação, a primeira em 1975<sup>94</sup>, quando temos a ideia de uma “promoção filosófica da visão comum”,

---

<sup>92</sup> A ideia de “fenômeno”, conforme usada pelos cétricos, retornará na segunda fase de Porchat.

<sup>93</sup> PORCHAT, “Conflito das filosofias”.

<sup>94</sup> PORCHAT, “Prefácio a uma Filosofia”.

3. Mas é só em 1979<sup>95</sup> que a ideia proposta em 1975 será realmente desenvolvida. Nos dois artigos restantes da primeira fase, 1986<sup>96</sup> e 1986<sup>97</sup>, a ideia de 1979 será mantida sem reformulações.

Vejamos essas três etapas, enfocando com maior atenção a versão de 1979, que contém a forma definitiva do argumento.

### 2.2.3.1. Primeira fase da visão comum: A recusa da filosofia dogmática

O artigo de 1968, como já sabemos, trata do conflito das filosofias a partir da *diaphonía*. Mais do que todos os artigos de Porchat, tanto os da primeira fase, quanto os da segunda, esse artigo tem uma forma muito programática. Nele, temos apenas a constatação do conflito das filosofias. Uma vez que este conflito não pode ser resolvido, pela incomensurabilidade dos discursos, a Porchat não restará muito o que fazer a não ser abandonar o jogo filosófico ou, pelo menos, rever seu posicionamento diante deste jogo. Mas ele dirá:

O conflito das filosofias só se põe realmente como um problema, não para os que proclamam ter alcançado o saber, mas para os que não o alcançaram e o buscam, para os que não se tornaram ainda *sophoi* e não se pretendem mais do que *philosophoi*, para os espectadores da história da filosofia que nela descobrem a história do desacordo entre os filósofos quanto às soluções, aos problemas e ao mesmo objeto de sua especulação. (“Conflito das filosofias”, 1968, pg. 20)

Após o conflito das filosofias, Porchat vê a necessidade de abandonar a disputa das filosofias, rejeitando o ser *sábio*, mas abrindo as portas para alguém que *ama a sabedoria*. Porchat nunca chega a recusar o desejo da busca pela sabedoria, apenas admite que o jogo filosófico não é passível de solução e, por isso, ele mantém o *amor pelo saber* como parte fundamental de sua jornada. Apesar disto, neste artigo não temos

---

<sup>95</sup> PORCHAT, “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”.

<sup>96</sup> PORCHAT, “Saber Comum e Ceticismo”.

<sup>97</sup> PORCHAT, “Ceticismo e Mundo Exterior”.

realmente uma elaboração do que viria depois desta recusa da filosofia - sabemos apenas que algo deve vir. É necessário avançar.

### **2.2.3.2. Segunda fase da visão comum: A elaboração inicial da “promoção filosófica da visão comum”**

Chegamos, então, em 1975, no “Prefácio a uma Filosofia”, outro artigo bastante programático. Nele, Porchat mantém as conclusões do artigo de 1968, mas avança principalmente na pergunta acerca do que fazer depois de se ter constatado a incapacidade da filosofia para resolver suas questões. O conflito das filosofias tem uma solução que, pensando em retrospecto, parece óbvia. Isso ocorre porque, depois de Porchat dedicar longas linhas no ataque à filosofia, ele surge em 1975 oferecendo uma nova possibilidade para a filosofia. O que é óbvio neste quadro é que Porchat mantém a ideia de um *filósofo* (aquele que busca e ama o saber), mas não de um *sábio* (aquele que detém o saber). Esse seu *filósofo* não conhece como as coisas são de fato, mas ama o saber. Essa figura é apresentada por Porchat em 1975 da seguinte forma:

Senhor de seu discurso e intérprete de uma visão *comum* do Mundo, o filósofo se põe resolutamente a caminhar pelos campos da filosofia. Mas sua caminhada não é gratuita, porque foi longamente preparada na crise das aporias filosóficas e no silêncio da não-filosofia. É um caminhar simples e despreocupado ao encontro do Mundo<sup>98</sup>. De uma simplicidade que é, talvez, fruto de uma requintada sofisticação. (“Prefácio a uma Filosofia”, 1975, pg. 39)

O argumento apresentado acima tem esquematicamente duas bases de sustentação: (a) o conflito das filosofias leva ao abandono da filosofia – o que Porchat chama de “silêncio da não filosofia”, e (b) esse silêncio nunca eliminou o *amor pela sabedoria*. Esses dois

---

<sup>98</sup> Inicialmente, pode nos parecer estranho essa colocação de certos termos em maiúsculo no meio da sentença, como por exemplo, “Mundo”. Ao longo dos textos de Porchat, encontramos palavras formatadas desta forma e nos acostumamos a elas. Mas esse costume deve ser substituído por atenção. Estas palavras, sempre quando grafadas desta forma, representam um conceito-chave que ele quer realçar. Assim, sempre que lermos uma palavra desta forma, devemos dirigir nosso olhar para a sua importância no contexto do texto.



pontos não são aqui trabalhados por Porchat, mas parecem sugerir a necessidade de se prosseguir na tarefa de conhecer.

O artigo de 1975 tem o título de “Prefácio a uma Filosofia”. Esse título nos ajuda a perceber duas ideias. A primeira é que temos uma possível filosofia, uma que envolve a compreensão do mundo. A segunda é que este artigo é apenas um *prefácio* e, sendo assim, ele não nos oferece nenhum desenvolvimento ulterior. Precisamos agora ir ao encontro desta filosofia.

### **2.2.3.3. Terceira fase da visão comum: A elaboração definitiva da “promoção filosófica da visão comum”**

A filosofia ressurgiu quatro anos depois, em 1979, no artigo “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”. Este é o artigo mais importante da primeira fase de Porchat, pois é nele que culminarão suas ideias. A partir dos dois anteriores, este artigo apresentará uma *filosofia da visão comum do mundo*. Uma ressalva é necessária: não se trata de uma filosofia do *senso comum*, (embora acreditemos que tenha semelhanças com essa filosofia<sup>99</sup>), mas uma filosofia que reconhece uma “visão comum do mundo” que seria compartilhada por todas as pessoas, muito embora este seja o compartilhamento de um pequeno número de pressupostos<sup>100</sup>. Nas próximas linhas, tentaremos oferecer uma conceituação desta *filosofia da visão comum do mundo*.

Deixem-nos apresentar uma citação que resume a tese de Porchat:

---

<sup>99</sup> Para nós, semelhanças demais. Bento Prado Junior no seu “Por que rir da Filosofia?” também aproxima Porchat das teses de Moore. Mas devemos aqui dosar o argumento. Há, tanto em Porchat, quanto em Moore, uma opção pela afirmação do *senso comum*. Em Moore, esta afirmação do *senso comum* ganha contornos epistêmicos e metafísicos, com o *senso comum* sendo tanto o critério para a justificação, quanto a explicação do que existe (como o espaço e tempo). Para Porchat, essa promoção do *senso comum* não tem essa precisão de Moore, mas há alguma coisa do argumento de Moore em Porchat.

<sup>100</sup> Bento Prado Junior no seu “Por que rir da filosofia?” reflete que tal valorização do *senso comum* em Porchat aponta para um ceticismo em Porchat. O curioso é que esse artigo de Prado é de 1981, época na qual Porchat não só ainda não se declara como cético, mas também crítica severamente o ceticismo. É interessante como Prado Junior foi capaz de antecipar a reviravolta de Porchat, mesmo que, em termos argumentativos, seja quase impossível fazê-lo.

Eis que ele se decide, então, a promover filosoficamente a visão comum do Mundo, convertendo-a em base firme para uma visão filosófica do Mundo. Ele lhe confere a cidadania filosófica, dispõe-se a endossar as suas implicações e pressupostos. Assume, reflexivamente e em nível teórico, o que, na visão do homem comum, era o produto de uma atividade quase sempre espontânea. Assume, decidida e confessadamente, as certezas e as evidências da visão comum como certezas e evidências filosoficamente legítimas. Aceita como real, do ponto de vista de uma semântica filosófica, isto é, no sentido metafísico e forte do termo, o que se impõe como real à visão comum. Aceita as verdades da visão comum como verdades filosóficas. E assim outorga às verdades “práticas” e às certezas “morais” da visão comum o estatuto de verdades e certezas teóricas. Ele o faz com a mesma segurança tranquila, com a mesma convicção e firmeza que o homem comum sustenta a visão comum do Mundo. O novo filósofo assume essa visão comum como *conhecimento*, reconhece-a como um *saber*. (“A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, 1979, pgs. 54-5)

O argumento da “promoção filosófica da visão comum” pode ser assim pensado: a partir do que os seres humanos conhecem e aceitam no seu dia-a-dia, o filósofo reconhecerá quais são os pressupostos existentes neste conhecimento comum e dará validade epistêmica a eles. Para compreendermos bem essa ideia, vamos analisá-la agora ponto-a-ponto, começando por definir o que exatamente significa “visão comum”.

Visão Comum<sup>101</sup> é um conceito usado por Porchat para afirmar que existe uma realidade comum a todos os humanos que envolveria *experiências comuns*, chamada por ele de “mobiliário comum<sup>102</sup>” da experiência humana. Porchat não dá exemplos específicos de quais exatamente seriam estas experiências comuns, mas podemos especular: poderiam ser parte desta experiência comum reações humanas fundadas em padrões naturais e biológicos, como nos alimentarmos, sentirmos frio ou calor; também poderíamos ter a compreensão de processos na natureza, como a relação causal. Mas ele mesmo diz que não é tão importante oferecer uma definição rigorosa quanto ao que

---

<sup>101</sup> Conferir pgs. 50-52 do seu “A filosofia e Visão Comum do Mundo”, de 1979.

<sup>102</sup> Idem, op. Cit.

deve ser incluído ou excluído desta visão comum<sup>103</sup>. De toda forma, a questão é que temos experiências comuns<sup>104</sup>.

Essas experiências comuns acontecem no que Porchat chama de “Mundo”, entendido por ele como o conjunto destas experiências e de outras experiências, que não são comuns. Assim, pelo menos em um sentido, a experiência do Mundo é “nossa” e não “minha<sup>105</sup>”. As experiências que não são compartilhadas, ou seja, não são comuns, são frutos da educação e da cultura local, mas mesmo essas experiências não-comuns ocorrem no Mundo. O conjunto de nossas experiências<sup>106</sup> dadas no Mundo (comuns ou não) Porchat chama de Realidade, a qual é muito maior do que qualquer um de nós e é percebida como uma totalidade, como um infinito do qual somos parte.

A nossa visão sobre essa Realidade é dita através do nosso discurso, que é precário e limitado, mas consegue descrever relativamente bem nossa visão. Quando usamos o discurso para falar sobre aquilo que temos em comum na nossa experiência do Mundo, temos a expressão de uma Visão Comum.

Porchat diz:

Na exata medida em que nos reconhecemos uns aos outros como homens que vivem a experiência comum do Mundo, podemos falar de uma *visão comum do Mundo*, decorrência imediata desta experiência comum, assim como da comunicação que nos

---

<sup>103</sup> Ele diz, em 1979: “Não vejo porque se precisaria de uma definição rigorosa quanto ao que deve ou pode ser incluído nele, ou dele ser excluído.” Pg. 51

<sup>104</sup> Como podemos notar ao lermos estas partes do texto de Porchat, ele não prima pela definição exata destes termos, talvez porque fazer isto seria buscar fundamentos filosóficos dogmáticos que não lhe interessam. Talvez seja por isso que algumas vezes percebemos no seu texto uma dúvida difícil de sanar, a saber: em alguns momentos, a visão comum é apenas um pequeno conjunto de experiências, mas outras vezes percebemos a visão comum como um conglomerado enorme de experiências. Essa segunda opção de perceber a visão comum como um conjunto enorme de experiências vem do fato que, para Porchat, temos uma experiência do Mundo mais ou menos igual<sup>104</sup>, independente de onde nascemos ou vivemos, onde a parte que é determinada pela cultura parece ser muito menor do que a parte que temos em comum. Neste sentido, a ideia de visão comum se expande com essa caracterização: temos muito mais em comum do que de incomum. Mas precisamos decidir quanto a esta dúvida: se o que compartilhamos é muito ou pouco. O fato é que não há uma decisão clara no texto e, portanto, é mais interessante preservarmos a ideia sem nos preocuparmos com o alcance. Sendo assim, pensemos apenas na visão comum como um conjunto de teses e atitudes comuns aos humanos.

<sup>105</sup> PORCHAT, 1979, cf. pg. 47.

<sup>106</sup> Em um arrobo wittgensteiniano, ele diz: “o mundo é a totalidade de fatos”. Porchat, 1979, cf. pg. 45.

une através de nosso discurso comum. (“A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”1979, pg.51)

Assim, a Visão Comum é a expressão discursiva de nossa experiência comum do Mundo.

É a partir dessa caracterização que a vida comum se aproxima da filosofia. Tendo percebido a visão comum, o filósofo passará a mostrar sua validade epistêmica e metafísica. Surge, então, a *promoção filosófica da visão comum*, que é a atitude do filósofo ao reconhecer e aceitar essas experiências comuns como verdadeiras e justificadas. A filosofia não vem para *fundamentar* a visão comum, pois essa fundamentação já ocorreu na prática, a filosofia vem para explicitar e justificar o que nos é comum. Mas isto não implica que as experiências comuns são prova de uma verdade permanente. Para Porchat, a visão comum é mutável. Com isto, ele quer voltar ao terreno da filosofia, promovendo filosoficamente a visão comum, mas agora sem os vícios dogmáticos. A verdade e a justificação da visão comum ocorrerão não no terreno do conflito das filosofias, mas *na vida prática*, na fala comum das pessoas, na confirmação que todos os dias damos a certos pressupostos que nos são comuns. A experiência comum se confirma quando agimos.

Como podemos perceber, esta é uma tese que vai além de uma mera descrição da vida comum. A tese de Porchat pressupõe uma compreensão metafísica<sup>107</sup> da vida comum, já que a visão comum mostra o que é verdadeiro para nós. Essa metafísica vem para reafirmar a visão comum. Essa é uma metafísica realista<sup>108</sup>, pois afirma a realidade

---

<sup>107</sup> Ele chama sua metafísica uma “metafísica natural do espírito humano”. Porchat, 1979, pg. 69.

<sup>108</sup> Realista, sim, mas longe de um naturalismo (ver PORCHAT, 1979, cf. pg. 70.), porque não se trata apenas de dizer que nós somos e agimos, mas sim que somos e **devemos** agir. Quem ensina esse *deve* é a experiência comum. Não temos uma visão comum meramente descritivista, mas, o que é mais central: temos uma visão comum *normativa* (embora Porchat mesmo não use estes últimos dois termos, eles nos parecem os mais eficazes para explicar sua tese.). Mas, como dissemos antes, essa visão comum é revisável, o que implica não uma norma absoluta, mas uma norma sujeita a mudanças. No fim, não era difícil prever este realismo - esta é mesma conclusão de Moore ao combater o idealismo.

fora de nós, a realidade da vida, mas está longe de ser uma metafísica realista ingênua, pois reconhece os pressupostos onde a visão comum está fundada. No fim, a promoção filosófica da vida comum serve a dois propósitos: o primeiro é reafirmar, do ponto de vista filosófico, a verdade do discurso comum, o segundo é verificar quais são os pressupostos que a visão comum assume, para então entendê-los melhor.

Na próxima parte do texto, verificaremos como e porque Porchat muda de posição na sua segunda fase.

### **2.3. A Segunda Fase – Neopirronismo ou Empirismo Cético**

Conforme vimos na seção anterior, o ceticismo antigo sempre foi uma constante negativa em Porchat. Podemos pensar o argumento desenvolvido na primeira fase como uma reação ao ceticismo antigo, ou melhor, ao que ele chamava de ceticismo antigo. Dizemos “chamava” justamente porque foi a partir de uma releitura do ceticismo, principalmente o de Sexto Empírico, que Porchat alterou substancialmente sua visão de mundo. Sendo assim, antes de entrarmos nos argumentos da segunda fase, falemos um pouco sobre o período que separa a primeira da segunda fase: 1986 a 1991.

Os cinco anos que separam as duas fases foram anos não só de uma mudança intelectual, mas também uma recuperação de velhos ares. Como pudemos ver na biografia intelectual de Porchat, apresentada no início deste capítulo, ele sai da UNICAMP em 1985 e volta para a USP, mas agora na condição de orientador e pesquisador, muito embora também tenha lecionado. A partir de 1985, Porchat, com uma obra já firmemente estabelecida, começa a atrair alunos interessados nos mesmos problemas que ele. Isso não quer dizer que Porchat criou seguidores, mas pesquisadores

e interlocutores. Esse fato, somado à grande repercussão que Porchat teve na UNICAMP com o CLE, fez dele um caso interessante, não apenas como filósofo, mas também como um dos formadores de uma tendência de pesquisa no Brasil: o ceticismo.

Podemos resumir a importância desses anos de 1985 a 1991 em duas esferas: a primeira é a formação de uma espécie “grupo de pesquisa” sobre o ceticismo na USP, com alunos de Porchat que depois continuariam a pesquisar ceticismo e ganhar destaque no cenário nacional, como Roberto Bolzani, Plínio Smith, Luiz Eva, e outros; e, segundo, esses foram anos de profunda reflexão para Porchat, agora em grande proximidade com seus alunos.

Essa relação de valorização da docência e a proximidade com seus alunos sempre foi fundamental, o seu grande propósito foi o de ser um bom professor que, algumas vezes, via a pesquisa apenas como auxiliar desta tarefa. Entre 1985 a 1991 essa relação foi decisiva para a sua mudança de tese. Vejamos pelo menos *algumas razões*, uma direta (pois textual) e duas indiretas (pois inferenciais) para nossa afirmação:

*Primeira Razão* (direta): Conforme Porchat diz em uma nota no seu primeiro artigo da Segunda Fase (“Sobre o que Aparece”, 1991), foi a partir de uma reinterpretação do ceticismo de Sexto, sugerida por dois alunos que, na época, eram graduandos (Luiz Eva e Carlos Inada), que ele começou a rever suas posições sobre o ceticismo e, conseqüentemente, sobre sua própria filosofia. Ele diz:

Interpretei o pirronismo como uma filosofia mentalista e atribuí-lhe tal opção implícita em “Ceticismo e Mundo Exterior”. Mas as objeções de dois de meus estudantes num curso de graduação ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo sobre o ceticismo grego, Carlos Alberto Inada e Luiz Antônio Alves Eva, formuladas em trabalhos acadêmicos que me apresentaram, ainda que num primeiro momento eu as tenha rejeitado, acabaram incentivando-me a uma reformulação radical

de minha leitura do pirronismo, que culminou na interpretação que ora proponho. (“Sobre o que Aparece”, 1991, pg. 130, nota 8)

Abaixo, mostraremos como a revisão no conceito de fenômeno foi decisiva para a segunda fase de Porchat.

*Segunda Razão* (indireta): Na relação de Porchat com seus alunos, que culminou na mudança de tese de Porchat, destacamos a orientação de doutoramento que Porchat deu a Plínio Junqueira Smith e, principalmente, a tese e os artigos de Roberto Bolzani<sup>109</sup>.

No caso de Smith, é provável que o cotejamento que ele faz entre Hume e o ceticismo antigo, de acordo com as mais novas e influentes interpretações, pode ter levado Porchat a refletir tanto sobre o ceticismo antigo, quanto sobre o moderno, ambos discutidos no livro de Smith<sup>110</sup>. O ponto principal de contato entre ambos é a interpretação que Smith oferece de Hume. Smith afirma que a filosofia de Hume é desenvolvida a partir de uma relação entre ceticismo e naturalismo onde, apesar de Hume manter dúvidas céticas, ele ainda acredita ser possível desenvolver uma ciência da natureza humana. Porchat não parece se interessar tanto por Hume, pelo menos ele não cita Hume, mas essa relação entre ceticismo e naturalismo é a que Porchat desenvolverá em sua segunda fase.

No caso de Bolzani, a relação com Porchat é mais direta, isto porque Bolzani publica um artigo<sup>111</sup> em 1990 que discute a relação entre o empirismo (enquanto escola médica grega e também como corrente moderna) e o ceticismo antigo; os temas deste artigo serão centrais na segunda fase do pensamento de Porchat, a saber, o *fenômeno*, a

---

<sup>109</sup> Porchat cita explicitamente os dois, no seu artigo de 2005, ver pg. 294.

<sup>110</sup> Sobre essa relação entre Hume e o ceticismo antigo veja o livro “O Ceticismo de Hume” de SMITH.

<sup>111</sup> BOLZANI, Roberto. "Ceticismo e Empirismo". Publicado originalmente em Discurso - Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº 18, 1990.

*teknhè* e a relação entre empirismo e ceticismo; mais do que um autor marginal para Porchat, é interessante perceber como Bolzani inclusive antecipa e diz textualmente que existe uma espécie “empirismo cético”, sendo este exatamente o nome que Porchat dará à sua posição, quinze anos depois, ainda que as ideias de Porchat não sejam as mesmas expostas por Bolzani, que está interessado principalmente numa análise do ceticismo antigo e moderno, e Porchat, que está preocupado o seu neopirronismo.

Logo, é certo que a relação de Porchat com seus alunos foi de extrema importância para a elaboração de sua posição.

Os parágrafos anteriores servem para tentar explicar o porquê da mudança do pensamento de Porchat, mas talvez eles sejam apenas parte da história. Acreditamos que o pensamento de Porchat também espelha suas próprias reflexões, dúvidas sobre o mundo e prática filosófica. Ele muda de posição porque a nova posição responde suas próprias dúvidas. O aspecto autobiográfico, tão bem relatado na primeira fase do seu pensamento, é ignorado na segunda fase, onde entram em cena artigos mais técnicos e menos pessoais, apesar de ainda serem escritos na primeira pessoa do singular.

Após esta apresentação, voltemos nossa atenção ao estudo da sua segunda fase e, para isso, comecemos com uma tabela dos artigos organizados por nome, data de publicação, ideias discutidas e pontos principais<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Estes oito artigos são dispostos no livro *Rumo ao Ceticismo* por data de publicação, com a única exceção de “O Argumento da Loucura” de 2001 que foi colocado como último artigo, quebrando a organização prévia. A provável explicação disto é que este artigo fica um pouco à margem, no que tange à temática, dos outros artigos. Nele, a discussão não é sobre o neopirronismo, mas de um problema que atinge a definição de neopirronismo lateralmente que é a questão do erro massivo.



Sobre o que Aparece	1991	Ideias Gerais – Fenômeno	O fenômeno como guia da vida do cético.
Ceticismo e Argumentação	1993	Linguagem – Modos Céticos e Antinomia	A argumentação cética é fundamentalmente antinômica.
Verdade, Realismo, Ceticismo	1995	Linguagem – Verdade e Realismo	A existência de uma “verdade” cética.
O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos	1996	Metafilosofia	A ilegitimidade de certos problemas filosóficos e uma filosofia cética.
Ainda é Preciso ser Cético	2001	Ideias Gerais	Apresentação mais geral de sua posição, mostrando pontos positivos e negativos do ceticismo.
O Argumento da Loucura	2003	Temática Específica	A loucura coloca a razão em sérias dúvidas, e apenas o ceticismo mostra a saída.
A Autocrítica da Razão no Mundo Antigo	2005	História do Ceticismo	A história da filosofia antiga pode ser pensada através da dualidade: defensores do <i>Logos</i> e contrários a ele.
Empirismo e Ceticismo	2005i	História do Ceticismo e Empirismo Cético	A importância das escolas médicas para o ceticismo de Sexto e o Empirismo Cético.

Nossa abordagem desta segunda fase será idêntica à realizada na primeira, onde apresentamos os artigos à medida que os argumentos e as ideias os traziam à baila. Assim, apresentaremos uma *reconstrução* da posição de Porchat. Essa reconstrução é facilitada pelo próprio Porchat, que esquematiza essa sua fase em duas partes: a primeira, com o lado destrutivo e antidogmático do seu ceticismo, e a segunda parte, mais positiva e propositiva, com apresentação do ‘fenômeno’<sup>113</sup>. Antes do exame mais

<sup>113</sup> Essa dualidade encontrada no seu neopirronismo foi alvo de discussão no seu artigo de 2001 “Ainda é preciso ser cético”. No artigo de 2005, intitulado “Empirismo e Ceticismo”, Porchat, falando sobre o ceticismo antigo, diz que Victor Brochard já encontrava em Sexto Empírico um lado negativo (no sentido de combativo) e um lado positivo (representado pela medicina e também pelo fenômeno). Contudo,

aprofundado das teses, para facilitar a compreensão do texto, faremos sua exposição esquemática:

Em primeiro lugar, temos a entrada do ceticismo antigo como a grande inspiração do pensamento de Porchat, com o consequente diagnóstico da filosofia e a conclusão de que ela está imersa na *diaphonía*. Temos as seguintes conclusões:

1. Porchat mantém, da mesma forma que na primeira fase, o conflito das filosofias, sendo o estruturalismo sua forma de ler os discursos filosóficos.
2. A *diaphonía* é a visão geral de Porchat sobre a filosofia, mas entram agora em cena modos mais duros de argumentação contra os discursos dogmáticos:
  - 2.1. As antinomias – a argumentação tese contra tese e,
  - 2.2. Os Modos de Agripa, embora, nestes, quase que só exclusivamente a *diaphonía*.

Adiante, faremos a apresentação do fenômeno como o grande guia da vida cética. A ideia de fenômeno será o principal argumento de Porchat, e é a partir desta ideia que os seus argumentos sobre a ciência, verdade, realismo e filosofia se articularão, com as seguintes teses:

- i. O fenômeno é entendido como aquilo que aparece, recobrando toda a esfera do sensível e do inteligível.
- ii. Quatro critérios de ação não dogmáticos podem ser pensados a partir do fenômeno. Estes critérios são implicações *naturalistas* do modo como Porchat vê o fenômeno.
- iii. O modo como nos referimos ao mundo fenomênico implicará em uma teoria da verdade cética onde, para haver verdade, devemos estabelecer uma relação de correspondência entre nosso discurso e o fenômeno.
- iv. Ao pensar o fenômeno, o cético pode oferecer ideias e até mesmo teorias, desde que todas sejam fundadas em um modo de precisar e organizar o mundo fenomênico.

---

segundo Porchat, Brochard acreditava que estes dois lados, o negativo e o positivo não se conformavam bem em Sexto Empírico, sendo mutuamente excludentes. Mas, para Porchat, ao contrário, esses dois lados, o positivo e o negativo, poderiam ser reunidos sem contradição no pirronismo de Sexto, a partir da noção de fenômeno.

Chegaremos ao fim de nossa exposição com a visão de que o *neopirronismo* de Porchat é uma espécie de *ceticismo naturalista*.

### 2.3.1. O Neopirronismo, a *diaphonía* e a Filosofia

Em 1991, no artigo “Sobre o que Aparece”, Porchat apresenta pela primeira vez sua nova posição. Ele lhe dará o nome de “Neopirronismo”, com isto querendo dizer que se identifica profundamente com as teses de Sexto Empírico, mas também que sua posição inclui algumas novidades em relação a Sexto. Vejamos a relação entre pirronismo e neopirronismo.

Podemos perceber, ao longo da exposição de Porchat, por um lado, que ele remove de seu neopirronismo concepções próprias do pirronismo helenista de Sexto, como a busca pela tranquilidade da alma mas, por outro lado, que ele mantém conceitos caros a Sexto como a *diaphonía* e a *epokhè*, dando, porém, mais atenção à *diaphonía* enquanto Sexto atentava mais à *epokhè*. Percebemos também a manutenção da noção de *phainomenon* (ou “fenômeno” ou “o que aparece”), a que Sexto dá bastante atenção e que Porchat torna seu conceito operacional.

Para bem entendermos esta relação do pirronismo com o neopirronismo, devemos perceber que Porchat encara seu neopirronismo como uma apropriação da temática e dos conceitos céticos de Sexto Empírico para a realidade da filosofia atual e para as suas próprias preocupações, sem o objetivo de ser fiel a Sexto. Ele diz:

Eis porque me permito dizer que o pirrônico de nossos dias não tem a obrigação de preservar a todo o custo tal ou qual formulação antiga, no limite nem mesmo tem de privilegiar, como se fosse intocável, o mesmo vocabulário do aparecer. De fato, não vejo porque abandoná-lo. (“Ainda é Preciso ser Cético”, 2001, pg. 63)

Esse posicionamento de Porchat não é novidade no contexto do ceticismo. Sexto diz claramente que o ceticismo não é um conjunto de teses mas, antes, uma “habilidade de opor argumentos<sup>114</sup>”. Mais do que isso, Sexto pensava, como médico que foi, que o medicamento deveria ser dado de acordo com a doença, dosando ou reavaliando o uso do medicamento. Nesse sentido, o ceticismo pirrônico é muito especial: não possui dogmas centrais, compartilhados por seguidores. Ser pirrônico é questão de uma atitude, da habilidade de opor argumentos dogmáticos, e a propensão para assentir ao fenômeno. Visto que se observa essa atitude em Porchat, ele é pirrônico. Mas, justamente por ser pirrônico, ele não precisa manter nenhum conjunto de teses, o que permite a ele adaptar sua atitude pirrônica a problemas que lhe interessam e é nesse sentido que ele é **neopirrônico**.

Veremos abaixo em detalhe como este neopirronismo se configura, primeiro atentando para seu lado negativo e depois para o lado positivo.

#### **2.3.1.1.1 A força antinômica do neopirronismo – o lado negativo do neopirronismo**

##### **2.3.1.1.1 Os primeiros passos com a *diaphonía***

Como dissemos no início deste capítulo, um dos conceitos constantes em todo o pensamento de Porchat é a *diaphonía*, por ele entendida como o “conflito de filosofias”, conforme exposto no seu “Conflito das filosofias” de 1968. Este tema também está presente na segunda fase, com a mesma força<sup>115</sup>. A ideia porchatiana da *diaphonía* consiste em uma constatação da multiplicidade incomensurável de posições na filosofia.

---

<sup>114</sup> SEXTO EMPÍRICO, HP, I,8 .

<sup>115</sup> Por esta razão, nossa exposição da *diaphonía* será sucinta. Para maiores dúvidas, consultem a noção de *diaphonía* na primeira fase.

Ele diz, nas primeiras linhas do artigo “Sobre o que Aparece” de 1991, retomando as ideias de sua primeira fase:

(...) o que [a filosofia] nos descobre é uma extraordinária diversidade de posições e pontos de vista, totalmente incompatíveis uns com os outros e nunca conciliáveis. (...) Sobre coisa nenhuma se põem os filósofos em acordo, nem mesmo sobre o objeto, a natureza ou o método do próprio empreendimento de filosofar. (“Sobre o que Aparece”, 1991, pg. 118).

O que diferencia o uso da *diaphonía* na segunda fase é que Porchat não dará mais tanta ênfase ao estruturalismo como modo de ler a filosofia. Isso ocorre porque esta é uma noção já resolvida por ele, e não porque ele mudou de posição.

Em Porchat, a força da *diaphonía* está em ela *demonstrar* a fragilidade da filosofia. Dizemos “demonstrar”, justamente porque ela mostra que as filosofias são um conjunto de teses incomensuráveis e que, por isso, não há chance de conhecimento mesmo<sup>116</sup>. Entretanto, um passo além é dado por Porchat, que nos levará a diferenciar a primeira da segunda fase: ele não mais está mais satisfeito apenas com a *diaphonía*. Ele quer usar mais recursos contra o discurso dogmático, não porque a *diaphonía* seja insuficiente, mas porque o dogmático é teimoso. Surge, assim, uma inovação: na primeira fase bastava o *reconhecimento* da *diaphonía* para duvidar da filosofia; agora é necessário argumentar de modo mais minucioso contra o discurso filosófico, assim se *espera* curar o dogmático.

---

<sup>116</sup> Tal postura se diferencia um tanto da de Sexto Empírico, que coloca a *diaphonía* apenas como um primeiro passo, que deverá levar à pesquisa (*zetesis*), depois à equipolência e, finalmente, à suspensão do juízo. Porchat, por acreditar que o próprio discurso das várias filosofias é incompatível e inconciliável, não precisará avançar para as outras etapas. Contudo, provavelmente, se perguntássemos a Porchat se ele acredita que é necessária a investigação de cada filosofia em detalhe, que é necessário estabelecer a equipolência exata e que assim ele terá o juízo suspenso, é provável que ele dissesse que precisaríamos de todos estes passos, afinal, ele mesmo formula a frase muito próxima desta metodização sextiana: “Temos o *juízo suspenso* sobre todas as asserções filosóficas *que consideramos*” [grifo nosso] (pg.119).

### 2.3.1.1.2. A *diaphonía* como argumentação

A filosofia é vista por Porchat com atributos que Sexto já lhe dava: *precipitada*, *temerária* e *parcial*<sup>117</sup>. Esta é, por excelência, a caracterização cética do discurso dogmático. O mais importante aqui é a denúncia contra a precipitação dogmática: e é contra esta precipitação que o neopirrônico combaterá. Para isto, o cético pirrônico e o neopirrônico contarão com duas armas: as **antinomias** e os **modos**<sup>118</sup>.

A argumentação por antinomias está no confronto entre dois ou mais discursos filosóficos ou, como Porchat diz, a partir de Protágoras<sup>119</sup>, que “(...) sobre todo objeto, há dois discursos que um ao outro se opõem” (“Ceticismo e Argumentação”, 1993, pg. 156). Essa argumentação antinômica pode ter três fins:

- i. O primeiro é a constatação de que os argumentos são bons de ambos os lados, o que implica que eles são incomensuráveis, por isto, incompatíveis, o que leva a discussão a terminar sem solução;
- ii. Segundo, os argumentos conflitantes mostram falhas inaceitáveis, devendo, por isso, ser eliminados;
- iii. Terceiro, um dos argumentos mostra-se mais resistente que o outro e prevalece temporariamente, apenas enquanto não se traz para discussão outro argumento que seja mais forte ou igual a ele.

A antinomia é um método muito poderoso, mas também muito difícil de ser realizado, porque depende de se equilibrar duas teses. Porchat não o utiliza, ele apenas constata, nele, um importante método cético contra o discurso dogmático. Mas porque Porchat não usa a antinomia? Ele nunca o diz, mas podemos supor o seguinte: este é um método muito técnico, que depende de se expor com cuidado as teses; para se fazer isto é

---

<sup>117</sup> Sexto comenta a precipitação do dogmático em HP I, 10.

<sup>118</sup> Elas são expostas no artigo de 1993, “Ceticismo e Argumentação”.

<sup>119</sup> Aqui, a referência básica usada por Porchat para pensar a ideia de antinomias é Protágoras, vejamos principalmente páginas 156 do “Ceticismo e Argumentação”. Devemos também assinalar que Protágoras é um dos filósofos antigos não-céticos que Porchat mais usa e um dos que ele mais aproxima, inclusive, seu uso constante do modo de Agripa que fala da relatividade é muito inspirado em Protágoras.

necessário muito tempo e espaço (como Sexto fez nos *Adversus Mathematicus*) e, neste momento, Porchat está mais interessando em oferecer uma imagem geral do ceticismo do que aplicar o método antinômico às filosofias.

Um ponto que poderíamos sugerir acerca da argumentação antinômica, seria vê-la como uma forma de se aplicar a *diaphonía*, no sentido em que ela compreende os argumentos dentro de um de “conflito de filosofias”, sempre insolúvel. Vamos, portanto, ao segundo tipo de argumentação, os Modos.

A segunda argumentação dos cétricos são os tradicionais *Modos* cétricos, principalmente os dez modos de Enesidemo e os cinco modos de Agripa<sup>120</sup>. Porchat indica que os modos de Enesidemo são os mais importantes para o ceticismo de Sexto e para o seu próprio. Mas, deixando de lado qual seria o principal modo para Sexto, *certamente* o principal conjunto de modos para Porchat é o de Agripa, mesmo que ele não o diga. Os dez modos de Enesidemo vêm apenas para mostrar a relatividade que existe ou em nossos sentidos, ou em nossa cultura. Sexto mesmo afirma que os modos de Enesidemo poderiam ser resumidos no oitavo modo, o da relatividade<sup>121</sup>, que é *um* dos modos de Agripa. Porchat se aproxima mais dos modos de Enesidemo apenas no

---

<sup>120</sup> A discussão sobre quais são os modos mais importantes para Porchat é muito difícil de ser realmente esclarecida em seus textos. É certo que no seu artigo de 2001 (o último em que ele comenta os modos) chamado “Ainda é preciso ser cétrico”, Porchat deixa claro na página 261 que os modos de Enesidemo são os mais importantes. Mas no artigo de 1993 ele diz: “Armas importantes do arsenal cétrico contra o dogmatismo são os tropos de Agripa”, ver pg. 151; aqui, Porchat não quantifica essas armas como mais ou menos importantes que as outras, apenas diz que são importantes. Nossa posição é que, para Porchat, historicamente e, para ele mesmo, os modos mais importantes são os de Enesidemo, mas na sua filosofia os modos que mais aparecem são os de Agripa, como veremos acima.

<sup>121</sup> Cf. HP. I,140 e SS.

seu artigo de 2003 “O argumento da loucura<sup>122</sup>”, mesmo assim, de relance, e não diretamente<sup>123</sup>.

No que tange aos modos de Agripa, Porchat recorre a eles mais de uma vez<sup>124</sup> e, pelo menos em uma ocasião, no artigo de 1993, dedica duas páginas a eles<sup>125</sup>. Mas muito mais do que falar de Agripa, Porchat usa constantemente o modo mais geral<sup>126</sup> de Agripa, que é o modo da *diaphonía*. Os modos de Agripa, principalmente o da *diaphonía*, não atacam nenhuma filosofia específica, mas o próprio discurso filosófico, ao mostrar sua conflitante multiplicidade.

Ao lermos toda a segunda fase de Porchat, podemos facilmente notar como este modo a impregna. Diremos, então, que *a diaphonía de Agripa é o único argumento de Porchat contra o dogmatismo<sup>127</sup>*, sendo que os outros argumentos que encontramos em sua filosofia são possíveis desdobramentos deste modo.

Mas antes de fecharmos a questão sobre a *diaphonía* e Agripa vale a pena verificar o que Porchat diz sobre os outros modos de Agripa:

---

<sup>122</sup> Neste artigo, Porchat enfoca o tradicional argumento da loucura, perguntando radicalmente como podemos saber se não estamos loucos. Para esta argumentação, ele usa algumas possíveis ilusões ou dúvidas oriundas dos sentidos, alvo primário dos modos de Enesidemo.

<sup>123</sup> Neste artigo, Porchat sai dos seus temas frequentes e discute um argumento cético e suas implicações, que é o argumento da loucura. Curiosamente, este artigo é de inspiração mais cartesiana do que sextiana. Vemos que este é um artigo interessante, mas ocupa um lugar pouco importante nas suas reflexões sobre o ceticismo.

<sup>124</sup> Vejam, por exemplo, as páginas, 149 a 152, 231 a 233, 261 e 283., apenas para citar onde ele comenta diretamente Agripa.

<sup>125</sup> PORCHAT, 1993, Cf. 149 a 152.

<sup>126</sup> Por sua vez, os modos de Agripa são vistos por Porchat como modos “gerais”, cf. pg. 231.

<sup>127</sup> Podemos pensar que estes dois argumentos poderiam ser como que derivados da forma “estruturalista” como Porchat vê a filosofia. No caso do modo da *diaphonía*, ele é uma constatação da multiplicidade de filosofias advinda, não do estruturalismo, própria mais da feitura de história da filosofia, onde não apenas se busca entender as filosofias, mas também confrontá-las. Já no caso da argumentação antinômica, podemos pensar facilmente que cada sistema filosófico, ao ter seu conjunto de razões, exclui todas as outras cadeias de razões.



Os dogmáticos não podem, é verdade, recorrer à indecidibilidade de toda *diaphonía* e, na maior parte dos casos, recorrem à argumentação para fundamentar uma decisão. Mas o cético tem a seu dispor os outros tropos de Agripa (pg. 152).

Este parágrafo é muito interessante para o progresso de nossa tese. Isso porque Porchat diz que quando o dogmático não concordar com a *diaphonía* e tentar novamente fundamentar sua posição, o cético deverá fazer uso dos outros modos de Agripa. A questão é que Porchat mesmo não os usa, limitando-se, na sequência do texto acima citado, a apresentá-los. O curioso, como mostraremos mais à frente, é que Robert Fogelin, cético neopirrônico contemporâneo que exporemos no capítulo seguinte, dá ênfase justamente a estes modos que são usados *depois da diaphonía*. Veremos que essa insistência de Porchat no que tange à multiplicidade dos discursos filosóficos representa uma marca do seu pirronismo, pela qual Fogelin não se interessa. Nesse sentido, os *modos de Agripa se apresentam como o tipo de argumentação mais central nas versões contemporâneas do pirronismo, embora com enfoques diferentes*. Mas este é um tema para o nosso Quarto Capítulo.

Após termos exposto o lado negativo do neopirronismo, devemos passar para a consideração do seu lado positivo, a saber, a centralidade do conceito de fenômeno.

### **2.3.2. O Fenômeno – o lado positivo do neopirronismo**

#### **2.3.2.1. Tò phainómenon: *aquilo que aparece***

Toda a argumentação cética serve para mostrar como o discurso dogmático é precipitado, impreciso e parcial. Assim, uma vez mostrado que nada podemos afirmar categoricamente sobre as coisas ou, como Porchat diz frequentemente, como o discurso

“tético”<sup>128</sup> dos dogmáticos se mostra profundamente falho, perguntamos: como pode o cético falar sobre as coisas?

A solução para Sexto estava em dizer que o cético vivia de acordo com o “fenômeno” ou com o que “lhe aparecia”, e assim ele podia agir sem dogmatizar. Para Sexto, o fenômeno era o guia da vida cética. Veremos abaixo que Porchat dará o mesmo sentido para o “fenômeno” como o guia da vida, mas ampliando muito mais o que o fenômeno pode nos oferecer.

Abaixo, iremos expor o fenômeno porchatiano, do seguinte modo: inicialmente ofereceremos uma visão geral; depois, falaremos dos quatro critérios do fenômeno, detendo-nos, principalmente, na ideia cética de “arte” (*tekhnè*); passaremos, então, a comentar a teoria da verdade pré-filosófica e realista que o neopirrônico pode defender; *finalmente* discutiremos um tipo especial de filosofia que o neopirrônico deriva, a partir do fenômeno.

### **2.3.2.2. Visão geral do fenômeno**

O fenômeno ocupa o lugar de maior destaque na argumentação de Porchat (tanto em foco de pesquisa, quanto em volume de texto). É no fenômeno que as principais teses de Porchat nascem e se desenvolvem – com exceção da argumentação cética que expusemos acima.

A ideia do fenômeno em Porchat não é apenas a de uma “importação temática”. O fenômeno aparece com o objetivo de resolver uma inquietação sempre manifestada por ele: a vida comum. Ao longo da primeira fase do pensamento de Porchat, notamos a

---

<sup>128</sup> Por “discurso tético”, Porchat quer dizer o discurso que põe categoricamente algo sobre as coisas. Ele diz: “Porque este [o discurso tético] “põe” como real aquilo que diz.” pg. 126. Assim, se o discurso dogmático é visto como “tético”, o cético é não-tético, porque diz coisas sobre o mundo, mas nunca colocando nada definitivo.

valorização da vida comum e das práticas do senso comum. Ele sempre se irrita profundamente com a arrogância que existe no discurso dogmático que parece recusar a experiência comum da vida. Na primeira fase, essa saída acaba se transformando na promoção filosófica da visão comum do mundo. Agora, na segunda fase, essa saída será representada pela noção cética do fenômeno.

A definição geral do fenômeno é dada por Porchat no artigo de 1991, “Sobre o que Aparece”, primeiro artigo da segunda fase – e, provavelmente, seu principal artigo. Ele diz:

Continuo a ver, a sentir, num certo sentido também a pensar como dantes. Em outras palavras, a *epokhé* em nada afetou – mas como poderia ter afetado? – o conteúdo, por assim dizer, imediato de minha experiência cotidiana. Essa experiência e esses conteúdos, eu os tenho e não posso recusá-los; os homens todos têm experiências como essa e não as recusam nem podem recusar, todos as reconhecem sem mais. Isso que não podemos rejeitar, que se oferece irrecusavelmente a nossa sensibilidade e entendimento – se nos permitimos lançar mão de uma terminologia filosófica consagrada -, é o que os cétricos chamamos de “fenômeno” (*tò phainómenon*, o que aparece). (“Sobre o que Aparece”, 1991, pg. 123)

O fenômeno em Porchat é pensado como o “conteúdo imediato da experiência cotidiana”: mas o que isto quer realmente dizer? Porchat assim resume os conteúdos dessa experiência: “*O fenômeno recobre toda a esfera do sensível e do inteligível, envolve conteúdos proposicionais*<sup>129</sup>”. Isso não esclarece muita coisa. Coloquemos, então, uma hipótese de trabalho onde dividimos o fenômeno em pelo menos três esferas<sup>130</sup>:

---

<sup>129</sup> PORCHAT. “Ainda é preciso ser cético”, 2001, pg. 263.

<sup>130</sup> É nossa a sugestão de organizar o argumento deste modo, ela não aparece assim no texto. A distinção aqui é apenas para organizar a exposição, porque efetivamente não há uma diferença qualitativa entre o fenômeno intelectual e linguístico, ou entre o linguístico e físico, a diferença é só de ordem.

- a) Sensória: o fenômeno corresponde a nossas experiências, entendidas tanto de um ponto de vista meramente físico (o que vemos e sentimos), quanto cultural (o que nossa cultura nos ensina e que devemos perceber).
- b) Intelectual: o fenômeno também se estende para o que pensamos.
- c) Linguística: o fenômeno diz respeito também àquilo que dizemos, de acordo com a língua e a cultura onde nos expressamos e compreendemos as expressões dos outros.

O conteúdo manifesto nestas três esferas não é uma experiência dada, este conteúdo seria uma experiência contaminada pelas nossas pré-concepções, sociais, biológicas e linguísticas, que nos fazem perceber e entender as coisas do modo como o fazemos.

Um dos pontos que devemos ter em mente é que Porchat caracteriza o fenômeno como sendo “aquilo que lhe aparece como irresistível”, sendo cético apenas acerca daquilo que *se diz* do fenômeno. Deve-se entender que o problema se encontra *apenas* no discurso tético que é feito acerca das coisas e não do que aparece ao cético. Isso ocorre porque o discurso cético não é tético, ou seja, ele não afirma algo sobre a realidade das coisas, mas apenas como elas aparecem para nós, naquele momento: o aparecer é sempre aparecer para alguém e nunca um aparecer que poderia ser geral<sup>131</sup>.

### **2.3.2.3. Os quatro critérios do fenômeno e o naturalismo de Porchat**

A ideia de fenômeno entra em cena no neopirronismo de Porchat para responder a pergunta acerca de como vivemos. Acima, mencionamos apenas ao que o fenômeno

---

<sup>131</sup> Isso não implica que o cético neopirrônico acredite ou aceite tudo o que ele percebe. Porchat nunca chega a tratar este ponto com muita atenção, mas acreditamos que ele é importante para definir o ceticismo neopirrônico. Nossa hipótese é humeana e segue as seguintes linhas: o cético, como uma pessoa qualquer, percebe no mundo uma regularidade de eventos, como a causa sempre precede o efeito, ou que um partido político é suspeito por sempre estar envolvido em crimes políticos etc. A partir desta regularidade percebida na natureza – coisa que aprendemos desde que nascemos – o neopirrônico estabelece o que é comum e o que é incomum. Sua observação do que lhe aparece não é tomada apenas como experiência imediata, mas a partir de um quadro natural de avaliação, que tem, como ser humano. A partir disto, Porchat indica que, para o neopirrônico (como também para o cético antigo), o mundo exterior nunca chega a ser um problema. O cético não problematiza a forma em que o mundo aparece para nós, apenas o que é dito sobre esse aparecer; portanto, o “mundo exterior” entendido simplesmente como um conjunto de sensações sobre objetos e eventos no mundo, é dado de forma natural ao cético. Ver PORCHAT, “Sobre o que Aparece”, 1991, pg. 139.

se refere, mas não exatamente como ele responde à pergunta acerca de como viver. Trataremos disto agora.

Uma das questões mais interessantes acerca do fenômeno está nos critérios de ação que o cético deriva do aparecer. Por critério de ação, ele quer dizer um padrão que lhe indique como proceder em uma dada situação. Mas como mudam as situações, bem como o sujeito que as vivencia, o critério pode variar<sup>132</sup>. Podemos pensar em um critério flutuante, que não define previamente, mas aponta um caminho após verificar-se o caso.

A ideia de um critério de ação fundado no fenômeno não é nova, e já existe bem desenvolvida em Sexto Empírico. Mas Porchat não se limita a repetir Sexto, ele expande sensivelmente o alcance destes critérios de ação. De início, Porchat segue Sexto à risca, e assim apresenta os quatro critérios:

Em primeiro lugar, seguimos, por assim dizer, a orientação da natureza, servindo-nos espontaneamente de nossos sentidos e de nosso intelecto; cedemos também, como não poderia deixar de ser, à necessidade das afecções e de nossos instintos; de um modo geral, nos conformamos à tradição das instituições e costumes, inseridos que estamos em um contexto social cultural; finalmente, adotamos os ensinamentos das artes (*tékhnai*) desenvolvidas por nossa civilização e incorporadas ao cotidiano da vida em sociedade. Nosso uso da linguagem comum se amolda obviamente a todas essas dimensões do cotidiano em que estamos mergulhados e nos sinaliza a profundidade de nossa inserção nele. (“Ceticismo e Argumentação”, 1993, pg. 134)

Em nossa exposição acerca do ceticismo de Sexto, tratamos com algum detalhe destes quatro critérios, mas agora em Porchat devemos novamente voltar a eles, agora para mostrar suas implicações contemporâneas.

---

<sup>132</sup> Assim, o critério de ação não tem nenhuma implicação epistêmica. Porchat nos indica que o fenômeno tem “índice epistêmico zero”. Porchat, “Ceticismo e Argumentação” 1993, pg. 161. Quanto a este lugar neutro, devemos discordar de Porchat. O fenômeno tem, sim, um lugar epistêmico, mas é o lugar onde os critérios de conhecimento absoluto não fazem sentido e onde se recorre a um conhecimento momentâneo, contextual.

O *primeiro critério* colocado por Porchat é o da “orientação da natureza”. Esse critério poderia ser colocado atualmente com um tipo de **naturalismo** – o qual Porchat mesmo evoca<sup>133</sup>. Esse ponto, atualmente, não é mais um ponto de dúvidas graves. A maioria das pessoas esclarecidas acredita, sem maiores problemas, que percebemos e entendemos as coisas porque temos nossos órgãos sensórios e cognitivos, e que isto não implica que não existam outras formas de perceber ou entender o mundo. Percebemos as coisas como *humanos* e não como deuses que tudo percebem. Este ponto naturalista conforma-se à tendência pirrônica que assume o fenômeno de um ponto de vista não-dogmático. O *segundo critério* não tem implicações diferentes do primeiro critério. Este afirma que o cético cede às afecções e aos instintos, o que implica que o cético obedece às necessidades biológicas que os corpos humanos demandam. É o mesmo naturalismo apontado acima, mas com conteúdo diverso.

O *terceiro critério* afirma que o cético age, de modo geral, de acordo com as tradições e os costumes. Porchat aqui é bem cuidadoso com as palavras: “de modo geral”, ou seja, quase sempre – mas nem sempre - o cético aceitará as tradições e os costumes. Em geral, o cético acata as tradições, os costumes, as leis e as muitas prerrogativas da vida social, como faz qualquer pessoa. Mas, quando é necessário, o cético pode escolher não observar estas determinações. Por exemplo: suponhamos que o cético obedeça a todas as leis dadas em uma democracia e que a grande maioria da população acredita e suporta a democracia como forma ideal de governo; suponhamos também que em um dado momento seja promulgada uma lei que proíbe a população de participar da vida política; a partir daí o cético pode lutar contra esta lei, porque ele acata outra tradição. Mas, por outro lado, se a mudança na lei democrática fosse melhor argumentada que a lei que garante a democracia, o cético poderia acatá-la,

---

<sup>133</sup> PORCHAT, “Ceticismo e Argumentação”1993, pg. 136.

argumentativamente dada. Muitos exemplos poderiam ser colocados dentro desta imagem geral, mas o ponto que queremos mostrar é que o cético não é um conservador. Pelo contrário, ele é alguém que pode se colocar de modo ativo nas decisões práticas da sociedade em que vive – sem ser um conservador ou dogmático. O cético sempre se coloca como um argumentador.

O *quarto critério* é o que mais se expande de Sexto a Porchat, ganhando centralidade absoluta na argumentação deste último. Este critério afirma que o cético vive de acordo com os ensinamentos *tékhnai* desenvolvidos por nossa civilização e incorporados ao cotidiano da vida em sociedade<sup>134</sup>. Essa ideia clássica, se aplicada em nossa época, terá uma conotação interessante, uma vez que as *tékhnai* do mundo atual são parte fundamental da vida comum de qualquer pessoa. Façamos uma digressão antes de discutirmos a posição de Porchat.

Antes de mais nada, precisamos trazer para os nossos dias o correto significado de “artes” (*tékhnai*). É provável que hoje em dia o que os gregos chamavam de arte é o que chamamos de “técnica” ou em muitos casos de “ciência”. No caso da técnica atual, o sentido é próximo do sentido grego, uma vez que “*tékhnai*” são os estudos feitos a partir de generalizações empíricas, sem que haja uma pergunta sobre o “porquê”, apenas do “como”. As *tékhnai* são tão disseminadas na cultura atual que é difícil olhar para um lugar qualquer e não ver a sua presença: mesmo nas coisas mais simples, como nos alimentarmos, existe toda uma pesquisa técnica realizada. Mais do que isso, nossas

---

<sup>134</sup> Cf. PORCHAT, “Ceticismo e Argumentação”, 1993, pgs142-3). Em Sexto Empírico, esse quarto critério era o fato de o cético poder praticar uma “arte” (*tékhnai*), desde que ele nunca dogmatizasse acerca dela. Sexto Empírico mesmo era um médico. No capítulo precedente, ao discutirmos a medicina, mostramos que duas escolas médicas, a empirista e a metódica eram muito próximas do ceticismo (principalmente a metódica), porque eram formas de se praticar a medicina que envolviam apenas a necessidade de *generalizações empíricas* e não teses dogmáticas. Fazer generalizações empíricas era um procedimento condizente com o fenômeno, uma vez que não se afirmava nada sobre a realidade das coisas, mas apenas o que aparecia sobre elas, de um modo geral. Viver de acordo com as artes, pensadas desta forma, era, para o cético, praticá-las sem dogmatizar.

crianças são educadas para isso, ensinamo-las a usar, mas não a compreender os objetos. A vida comum é hoje uma vida comum imersa na técnica. Tomada dessa forma, não precisamos adotar alguma tese metafísica ou mesmo *entender* como uma técnica funciona. Basta-nos saber usá-la. Nesse sentido, viver a vida comum de acordo com as técnicas não implica em adotar uma tese, mas simplesmente em viver como qualquer pessoa. Filosoficamente, isto implica em se assumir uma visão instrumentalista a respeito das *tékhnai* e também das ciências.

Se podemos viver a vida comum com as técnicas sem dogmatizarmos, o que, então, dizer da ciência contemporânea? Bem, falar em “ciência contemporânea” pode ser um erro. Isso porque “ciência contemporânea” é um termo que quer descrever várias ciências específicas, indo da física à geografia, da química à sociologia. É provável que muitos dos fundamentos metodológicos da sociologia não tenham nenhuma semelhança com os da física. Mas há uma possibilidade de se encarar as ciências de um modo geral, sem que haja dogmatismo ou mesmo compromisso ontológico excessivo. Este modo de se ver a prática científica é o que alguns filósofos chamam de naturalismo, em que aproximamos a técnica da ciência.

Porchat identifica-se na segunda fase como um naturalista, mas não diz exatamente o que quer dizer com isso. Todavia, podemos ver que o naturalismo a que Porchat se refere é o de tipo quineano<sup>135</sup>. Em nossa dissertação de mestrado, que versou sobre a “Epistemologia Naturalizada” de Quine, apresentamos os dois grandes aspectos do naturalismo de Quine, que reproduzimos aqui:

---

<sup>135</sup> Porchat, pelo menos desde 1975, sempre esteve muito próximo de Quine, como atesta a sua tradução para a famosa coleção “Os Pensadores”, da Editora Abril, de vários artigos de Quine, incluindo aí o “Epistemologia Naturalizada”.



O **primeiro** diz que o único modo de se investigar o mundo é através da investigação da natureza, ou, dito mais precisamente, através de uma investigação dos processos físicos manifestados na natureza. O **segundo aspecto** do seu naturalismo diz que a filosofia não ocupa um lugar privilegiado no estudo do nosso conhecimento do mundo. Esse aspecto é provavelmente o que a tese naturalista de Quine tem em comum com outros tipos de naturalismo<sup>136</sup>.

Esses dois aspectos do naturalismo quineano podem ser vistos como o que Porchat chama de *empirismo cético*. Ele diz:

Tendo em mente essa valorização da *empíria* – perdoe-se-me o neologismo – e o primado que esta necessariamente assume na visão cética do mundo, podemos, parece-me, falar de um *empirismo cético*. Pois o cético não vê como poderia a razão consistentemente aventurar-se além da *empíria* e transcendê-la, ele chama precisamente de “dogmáticas” as aventuras verbais que desastrosamente tentam operacionalizar uma tal transcendência. Todo o nosso saber é saber do fenômeno, isto é, é saber empírico, *empeiria*. Essa se descobre como a necessária referência de todo o discurso cognitivo. Mas se trata de um *empirismo sem dogmas* [Grifo meu]. Por em xeque uma razão dogmática e privilegiar a *empíria* são as duas faces de uma mesma moeda. (“Ainda é preciso ser cético”, 2001, pg.266).

Os “dois lados da moeda” de Porchat são o que acima chamamos de “dois aspectos centrais” do naturalismo de Quine. No caso de Porchat, o primeiro lado da moeda é o colocar em xeque a razão dogmática, e isso quer dizer o mesmo que o segundo aspecto do naturalismo de Quine, a saber, que a investigação filosófica não pode ser feita a partir de uma razão que possa a tudo compreender; antes, a filosofia deve se realizar de um ponto de vista diferente, estando no mesmo nível de outras atividades (essa compreensão naturalista será o que motivará Porchat a pensar em uma filosofia fundada no fenômeno). O segundo lado da moeda de Porchat equivale ao primeiro aspecto do naturalismo de Quine, a saber, entender-se a natureza a partir dos seus processos físicos, ou no vocabulário de Porchat, entender-se a natureza a partir do fenômeno.

---

<sup>136</sup>PETTERSEN, B.. *A epistemologia naturalizada de Quine*. (Dissertação) pg. 78, 2005.

Nesse sentido, temos um Porchat cético e naturalista. Contudo ele não fala em um “ceticismo naturalista” e, sim, de um “empirismo cético”. Mas acreditamos que ele é muito mais um naturalista do que um empirista, isso porque é o naturalismo que faz com que ele evite o dogmatismo e opte por um tipo de ciência que é ciência do fenômeno. Nesse sentido, estamos pensando o empirismo como uma tese epistêmica sobre as fontes e formas de justificação do conhecimento, enquanto o naturalismo representa aqui uma espécie de regra metodológica de pesquisa, onde o objeto será investigado apenas no terreno da experiência, mas sem falar em justificação, assim, para nós é mais interessante falar em naturalismo.

Deste ponto de vista naturalista<sup>137</sup>, adotar-se a ciência e a técnica como critérios de ação do cético não é se aproximar do dogmatismo e afastar-se da vida comum. Porchat, falando sobre as *tékhnai*, diz que elas “*não são mais que uma sistematização e metodização dos procedimentos da vida comum*”<sup>138</sup>. Percebendo o argumento de Porchat desta forma, as *tékhnai* são a expressão mais precisa e cuidadosa do fenômeno. Tanto a técnica, quanto a ciência são o “fenômeno” sistematizado.

Tendo observado isso, podemos agora entender o que significa para o neopirrônico “viver segundo as artes”: viver de acordo com a técnica e com uma forma naturalizada de ciência; e, assim, do mesmo modo como Sexto praticava a medicina, o neopirrônico pode fazer ciência, sem que isto o torne um dogmático, graças a uma

---

<sup>137</sup> Em Porchat, esse modo naturalista de Quine de ver as ciências é equivalente às *tékhnai* gregas. Porchat completa: O ceticismo endossa plenamente, assim, toda uma concepção *empirista* da ciência. Se fala tão somente em *tékhnai* e não em *epistémé*, se não se ousa propor para este último termo um novo uso, desvinculado de conotações dogmáticas, terá sido, talvez, por julgá-lo por demais comprometido com as noções tradicionais de saber científico, clássicas e helenísticas.” Pg. 163 [nosso grifo] Mas Quine ousou falar de uma epistemologia em sentido diferente, uma epistemologia descritivista, que não ofereceria descrições metafísicas da realidade.

<sup>138</sup> Muito antes, já em 1953, no clássico *Two Dogmas of Empiricism*, Quine já dizia que “*Science is a continuation of sense common*”.

compreensão naturalista do conhecimento. Assim, Porchat é muito mais um cético naturalista do que um empirista cético.

Os quatro aspectos relatados acima são apenas um modo mais extenso de se descrever o fenômeno no neopirronismo de Porchat. O fenômeno só pode realmente fazer sentido se pensarmos no ceticismo contemporâneo e não no ceticismo de Sexto. Isso porque muitas das conclusões só podem ser pensadas num cenário que inclua a ciência moderna. Abaixo, veremos outras conclusões de Porchat que ultrapassam Sexto Empírico, mas funcionam perfeitamente no seu neopirronismo.

### **2.3.3 Verdade e realismo no neopirronismo**

Ainda dentro do vasto escopo do fenômeno neopirrônico, Porchat introduz a problemática da verdade. A pergunta que ele quer responder é a seguinte: será que podemos aplicar às sentenças sobre o fenômeno proferidas pelo neopirrônico algum sentido do termo “verdade”?

Antes de entrarmos nas teses de Porchat, devemos lembrar que a resposta para Sexto Empírico era que o termo verdade estava restrito apenas ao vocabulário dogmático, e que todas as sentenças pirrônicas deveriam ser lidas *apenas* com a seguinte sentença as antecedendo: “me parece que...”. Neste sentido, “parece que” se opunha no pirronismo clássico a: “é verdade que...”. Diferentemente, Porchat ao discutir o tema da verdade no artigo “Verdade, Realismo, Ceticismo” de 1995, se afastará do pirronismo de Sexto Empírico ao adotar uma “teoria da verdade cética”. Para estabelecer sua ideia, Porchat desenvolverá em boa parte do artigo a análise de algumas teorias da verdade, passando pela filosofia antiga, a kantiana, a pragmatista, a

coerentista, a tarskiana e a austiniana. Sua análise não é exaustiva, mas revela que todas essas teses ensinam poderosas lições. Vejamos em resumo cada uma delas:

- a) A teoria **clássica** mostra como o **realismo** se adequa à forma comum de se referir ao mundo. Contudo, normalmente ela tem um realismo impregnado de fortes teses metafísicas.
- b) Enquanto os **idealistas** se afastam em grande escala da visão comum, **Kant** iguala seu idealismo transcendental ao realismo empírico. Com isto, ele elimina a suposição metafísica da verdade e estabelece uma concepção realista.
- c) As teses **pragmatistas** e **coerentistas** podem ser vistas como um grande esforço para explicar como usamos a ideia de verdade, ao mesmo tempo em que mostra que não precisamos de explicações metafísicas para compreendê-la. O problema surge quando pensamos, no caso do coerentismo, se tudo o que queremos da verdade se restringe ao nível da coerência entre as sentenças.
- d) A tese **tarskiana** da sentença “T” nos oferece uma definição muito geral e pré-filosófica da verdade. Por isto, ao mesmo tempo em que ela é uma excelente forma de se compreender a estrutura da verdade, não diz a que a verdade se refere.
- e) A tese **austiniana** oferece uma doutrina correspondencialista da verdade, sem com isso assumir pressuposições metafísicas da verdade.

Tendo colocado estas possibilidades de modo genérico, Porchat sente a necessidade de pensar o ceticismo na questão da verdade. Seu ponto será a recuperação para o discurso cético de um sentido “pré-filosófico” da verdade (com “pré-filosófico” ele não quer dizer um sentido neutro de verdade, mas um sentido comum, ordinário da verdade).

Sua tese estará duplamente ancorada, primeiro na sentença “T” de Tarski com a sua definição precisa e formal de verdade, depois em um tipo de correspondencialismo, semelhante ao de Austin, mas um correspondencialismo *fenomênico*. Vejamos como ele resume sua tese:

Porque assim é, torna-se claro então, ao menos assim me aparece, que o cético pirrônico não teria porque não recorrer, *no interior do quadro fenomênico*, ao velho vocabulário da verdade. Vocabulário que vimos ser usado trivial e espontaneamente na linguagem

comum. Porque dissemos adeus à verdade filosófica e às teorias que a definem, porque sobre estas suspendemos nosso juízo, podemos agora permitir-nos redefinir “verdade”, introduzindo uma noção de *verdade fenomênica*, exatamente como o fez Sexto com as noções de doutrina, dogma e critério. E essa verdade fenomênica se compreenderá então como correspondência entre nossas palavras e as coisas, entenda-se: como correspondência fenomênica entre nosso discurso fenomênico e as coisas em nosso mundo fenomênico. (“Verdade, Realismo, Ceticismo”, 1995, pg. 204)

Para entendermos exatamente como esta tese se dá, comecemos com a famosa sentença ‘T’ de Tarski:

(T)  $x$  é verdadeira se e somente se  $p$

Essa noção de verdade é conhecida como “verdade como satisfação de uma sentença”. Isso ocorre porque ela afirma que para que a sentença  $x$  seja verdadeira ela deve ser satisfeita pela condição  $p$ . Essa forma, muito aberta, não traz implicações filosóficas imediatas, ao contrário, ela pode ter uma grande variedade de interpretações. Deixada sozinha, a tese de Tarski não explica muito<sup>139</sup>. É necessária uma complementação. E essa virá do discurso fenomênico.

Para uma sentença ser verdadeira no esquema “T” ela deve satisfazer as condições dadas, no caso cético, condições no nível fenomênico. Nesse sentido é estabelecida uma relação de *satisfação* entre as sentenças e o fenômeno, onde para que uma sentença sobre o fenômeno seja verdadeira ela deve ser satisfeita com um fenômeno. Temos o seguinte:

---

<sup>139</sup> Na verdade, a tese de Tarski tem um aspecto *muito* mais formal do que Porchat quer. Em Tarski, a tese acerca da verdade é definida em termos de sistemas formais nos quais há uma relação entre termos de um conjunto com termos de outros, e é nestes termos que se dá a satisfação. Mas, se num sentido lógico é relativamente fácil falar em satisfação, em termos epistêmicos é necessária uma reformulação da tese de Tarski, e é neste sentido que Porchat traz o fenômeno. Essa observação acaba por mostrar que Porchat faz um uso muito aberto de Tarski. Devo essa observação ao Prof. Paulo Margutti, durante a qualificação desta tese.

(T) uma sentença sobre o mundo fenomênico é verdadeira se e somente se corresponder ao que nos aparece (o fenômeno).

Essa relação entre uma sentença “T” e aquilo que nos aparece, o fenômeno, é um modo de deixar evidente aquilo que dizemos. Isso acontece porque na estrutura “T” vemos ao que nossa sentença realmente se refere<sup>140</sup>. Essa relação pode ser chamada de “verdade fenomênica”, o que implica obviamente que a verdade neste nível fenomênico não traz nenhuma concepção metafísica, visando apenas a corresponder as sentenças aos fenômenos, que são desprovidos de fundação ou relação metafísica. A verdade fenomênica surge como um tipo de satisfação, como em Tarski, e uma forma de correspondência, como em Austin.

Se observarmos bem esta noção de verdade, vemos que ela só pode funcionar em um esquema *realista*, onde há uma correspondência entre o que dissemos e as coisas, ambos no nível fenomênico. Esse é um realismo fraco, pois não há afirmação efetiva das coisas, mas ainda é um realismo porque há um dizer das coisas externas de nosso eu, mas essa é uma afirmação fenomênica, corriqueira até, e é feita no discurso comum, sem implicações metafísicas. Para deixar claro, temos um realismo pré-filosófico, um realismo praticado por todas as pessoas. No fundo, o que o argumento de Porchat acaba por revelar é o caráter realista do discurso fenomênico. O realismo é uma constatação sobre o uso da linguagem e não uma tese sobre a realidade.

Assim, o cético usará “verdade” quase do mesmo modo que o homem comum, com a diferença que ele sempre aplicará às sentenças a estrutura formal. Assim, uma

---

<sup>140</sup> Essa ideia de que a tese de Tarski poderia revelar o que o nosso discurso fenomênico realmente é, em nossa opinião, uma tese que se aproxima das tentativas da filosofia analítica em usar o discurso lógico como uma forma de clarear o uso ambíguo da linguagem comum. Podemos pensar aqui p.ex. na teoria das descrições de Russell. Não é claro se é exatamente isto que Porchat quer. Podemos pensar, de modo mais geral, onde a tese de Tarski auxilia o trabalho de análise do fenômeno, *mas não o substitui*. Essa é, por exemplo, a relação que Quine tem com a lógica, onde ela auxilia, mas não substitui nada.

sentença formalizada seria apenas uma versão mais “rigorosa e sofisticada” que vem para “corrigir a vagueza e imprecisão relativa a noção fenomênica da verdade<sup>141</sup>”. O cético continuará a defender a noção comum do mundo, mas no mesmo espírito das *tékhnai* o cético defenderá uma metodização da visão comum advinda da precisão das sentenças.

Tendo percebido que o cético não mais se privará do vocabulário da verdade, pensado no nível do fenômeno, a próxima questão que abordaremos será a respeito da filosofia no âmbito novamente do fenômeno.

#### **2.3.4. A filosofia e o fenômeno**

Um dos pontos mais interessantes resultantes do trabalho feito por Porchat no conceito de fenômeno é uma nova compreensão da atividade investigativa (*zétesis*) cética, presente no artigo de 1996 “O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos”. O que veremos nas linhas abaixo é a entrada do cético em uma atividade filosófica a partir da recusa de uma espécie de filosofia. Nesse sentido, cabe aqui retomar um ponto. Acima, ao tratarmos do quarto critério de ação cético, falamos como Porchat adotava uma postura próxima do naturalismo de Quine em dois sentidos, no primeiro indicando as falhas da razão dogmática e no segundo buscando um conhecimento do fenômeno. Esse aspecto cético/naturalista será desdobrado aqui na compreensão de um tipo de filosofia fundada no fenômeno. Vejamos abaixo como isso ocorre.

O trabalho cético sempre foi o de mostrar as falhas e precipitações do discurso filosófico dogmático. Seja através do método de antinomias, seja com os modos, os céticos sempre mostram que as teses filosóficas são infundadas. Mas, será que ao

---

<sup>141</sup> PORCHAT, “Verdade, Realismo, Ceticismo”, 1995, pg.207.

perceber a falha das teses filosóficas o cético pode afirmar que os problemas filosóficos que dão origem àquelas teses falsas são ilegítimos? Porchat diz:

Porque nada mais impede agora o neopirrônico de tomar a suspensão cética do juízo, não apenas como um pôr em suspenso a verdade das teses dogmáticas, mas como um *pôr em suspenso a mesma legitimidade do discurso que as produz, dos problemas portanto que ele formula e se propõe a resolver*<sup>142</sup>. (“O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”, 1996, pg. 237)

Esse passo de colocar em dúvida a legitimidade dos problemas filosóficos é muito comum na contemporaneidade e surge para o cético quando ele percebe que a própria colocação dos problemas está fundada em aspectos confusos. Isso não implica que Porchat duvida da legitimidade da própria atividade filosófica. Num argumento aristotélico, ele reconhece ser impossível fazê-lo, justamente porque o fato de mostrar a ilegitimidade da filosofia implica em um fazer filosófico. Sendo assim, não se trata de mostrar que a filosofia é ilegítima mas, sim, que um tipo de fazer filosofia é ilegítimo.

Percebemos com isso o seguinte ponto: é certo que nem mesmo para o cético a filosofia é impossível, afinal a própria crítica à filosofia é filosófica. Mas se grande parte do discurso filosófico é ilegítimo, que tipo de problema filosófico o cético poderia pensar? Conforme estamos mostrando até o momento, ser cético não implica em não pensar e investigar, como prova o caso das *tékhnai*, mas, antes, que o cético deve circunscrever sua investigação ao domínio fenomênico. E não é diferente com a filosofia. Porchat diz:

Muitos problemas que dei, a maioria talvez deles, são manifestamente problemas com que lidou e lida a filosofia dogmática. O que o pirronismo faz, nestes casos, é nitidamente *deslocá-los* para o interior da esfera fenomênica e com eles trabalhar no registro fenomênico do discurso. Isso de modo algum significa que caiba um tal

---

<sup>142</sup> PORCHAT, “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”. Pg. 237.



deslocamento – ou “*tradução*”, se assim se prefere dizer – para *todos* os problemas filosóficos dogmáticos, ou mesmo, não hesito em dizer, para a maior parte deles. Quando um problema dogmático, por exemplo, concerne tão somente à existência e às propriedades de entidades ou processos transcendentais postulados e definidos no interior do discurso dogmático, sem nenhuma referência direta a entidades ou processos que se reconhecem no mundo fenomênico, ou quando diz respeito às alegadas relações de tais entidades e processos uns com os outros ou mesmo com aparências fenomênicas, não se vislumbra em geral como possa o cético “traduzir” tal problema no discurso da fenomenicidade. (“O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”, 1996, pg. 250)

Conforme lemos acima, a filosofia terá um escopo muito semelhante àquele dado pelo cético à ciência, isto é, o fazer filosófico, assim como as ciências, deve se restringir a precisar e ampliar o discurso fenomênico, o conhecimento comum. Tal filosofia não se diferenciará tanto da prática filosófica de um grande número de pensadores contemporâneos da epistemologia, como Quine e outros. Isso porque a maioria das discussões filosóficas atuais está vinculada a um debate entre o conhecimento comum, a ciência, a linguística e outras áreas onde não há uma tentativa de isolar o conhecimento filosófico.

Argumentando desta forma, surge como que naturalmente uma “filosofia cética”, onde se expandirá o conceito cético de *investigação* para poder incluir também a pesquisa filosófica do fenômeno<sup>143</sup>. A investigação cética não passará apenas pela busca das falhas das teses filosóficas, mas se estenderá também à melhoria e ampliação do conhecimento fenomênico, agora com o “filósofo fenomênico<sup>144</sup>” ou com uma “filosofia fenomênica cética<sup>145</sup>”. Porchat diz:

Que é, então, conforme aquela segunda face do pirronismo (a face positiva), o filósofo cético? É o filósofo que, conduzido à suspensão de juízo sobre os discursos da filosofia especulativa, descobre no espaço do fenômeno e da vida comum o lugar da prática

---

<sup>143</sup> PORCHAT, “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”, 1996, pg. 257.

<sup>144</sup> Idem Op. Cit., Pg. 255.

<sup>145</sup> Idem Op. Cit. Pg. 256.

filosófica. Vive a experiência do mundo e constrói e aperfeiçoa a sua visão do mundo a partir dos recursos que lhe fornece essa experiência, vê-se obrigado a conferir à ação o primado que antes conferia à razão puramente teórica, substitui a *epistème* pela *tékhne*, se reconhece como membro de um “nós” que se estende a toda a raça dos homens, fazendo de seu discurso um instrumento a serviço do que é útil e bom para a humanidade. (“O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”, 1996, pg. 268)

Com este passo, vimos como a ideia de fenômeno tem uma grande importância no neopirronismo de Porchat. Com sua filosofia, Porchat não que apenas ser um crítico, mas alguém que propõe um novo caminho para as investigações e para o conhecimento: o campo cético de investigação do fenômeno.

### **2.3.5. Uma avaliação da segunda fase de Porchat**

Ao longo da segunda fase da obra de Porchat não houve mudanças significativas na estrutura do seu argumento. Mas isso não implica que de 1991 a 2005 as ideias de Porchat ficaram estáticas – isto não seria o que poderíamos esperar de uma obra tão vibrante. Podemos dizer que Porchat ao longo desta última fase desenvolveu um ceticismo que foi aos poucos se aproximando mais e mais do empirismo e do naturalismo. Esta mudança ficou caracterizada com a mudança de nome que Porchat deu à sua tese, indo do *neopirronismo* (1991) e chegando ao *empirismo cético* (2003).

Porchat nos conta que já havia um aspecto naturalista e empirista no ceticismo de Sexto. Podemos pensar também que este tripé, empirismo, naturalismo e ceticismo já estava presente também em Hume. Apesar de realmente podermos encontrar em Sexto ou Hume estas noções, o tom da sua mistura é diferente em Porchat. Para ele, o centro argumentativo é o ceticismo. Ser cético para Porchat é não manter crenças dogmáticas sobre aquilo que não é evidente, e tal tese ele abraça de todo coração. Mas a entrada do fenômeno na segunda fase não ocorre como em Sexto, a saber, como um guia geral para

a vida. Em Porchat, é o fenômeno que traz os aspectos naturalistas e empiristas para o ceticismo. Seja com a teoria da verdade ou a importância da ciência, Porchat conjuga com sua *diaphonia* a possibilidade de se conhecer o mundo, mantendo uma ideia de conhecer naturalista com um conhecimento descritivo da realidade, que pode ser revisado a qualquer momento e não quer dar a última palavra sobre assunto algum.

O tom de Porchat sempre é cético, mas as ciências naturais, a linguística e a filosofia aparecem com mais frequência do que em outros céuticos, como Sexto. Esse caminho do meio entre o ceticismo e o naturalismo é o que caracteriza o ceticismo de Porchat, seja como neopirronismo seja como empirismo cético. Preferimos pensar em Porchat como um *cético naturalista*.

#### **2.4. O debate em torno do ceticismo de Porchat**

O texto de Porchat além de trazer uma proposta filosófica que julgamos inovadora, também é um texto profundamente polêmico. Além disto, Porchat sempre teve uma relação aberta em relação às críticas<sup>146</sup>, o que ajudou a formar um intenso debate ao seu redor. Podemos aqui mencionar vários autores que se preocuparam em criticar ou comentar as teses de Porchat: Albieri, Arantes, Prado Junior, Dutra, Bolzani, Eva, Ferraz Junior, Margutti Pinto, Sá Pereira.

As críticas principais<sup>147</sup> contra Porchat se articulam em quatro tópicos, dois deles mais amplos, dois deles mais específicos. Os tópicos de crítica amplos são (a) as críticas quanto às suas possíveis pressuposições e quanto (b) ao estruturalismo assumido por Porchat; os dois tópicos de crítica mais específicos são (c) a teoria da verdade e (d) a posição de Porchat em relação à ciência. Começemos pelos mais amplos.

---

<sup>146</sup> Como mostramos na acima uma das razões para a mudança das teses de Porchat deve-se justamente a ele ter avaliado seriamente críticas dos seus alunos.

<sup>147</sup> Vamos falar aqui detidamente apenas das críticas em relação à Segunda Fase de Porchat.

### 2.4.1. Críticas Amplas

Chamamos de críticas amplas aquelas que não dizem respeito a um conjunto específico de teses em Porchat, mas críticas que dizem respeito a toda a exposição de Porchat.

#### (a) *As pressuposições de Porchat*

O tópico de crítica mais frequente em relação às teses de Porchat é a ideia de que o seu ceticismo assumiria algumas pressuposições e por isto seria um tipo de ceticismo que se quer livre das pressuposições, mas inadvertidamente as assume. Esse é o já tradicional argumento transcendental contra o cético, aplicado a Porchat. São vários autores que apresentam este tipo de argumento, a saber, Bolzani<sup>148</sup>, Margutti<sup>149</sup> e Sá Pereira<sup>150</sup>. Vamos aos argumentos.

Bolzani afirma no seu “Oswaldo Porchat, a filosofia e algumas “necessidades de essência”” que Porchat assumiria pelo menos dois tipos fortes de pressuposições, acerca do que é filosofia e racionalidade. Ele diz:

Se o legítimo conceito de racionalidade, a “boa” racionalidade – para não dizer: o verdadeiro conceito de razão -, aquela que a Visão Comum veicula, leva ao ceticismo e à sua própria recuperação posterior, a questão passa a ser: tais definições de Filosofia e de racionalidade a ela vinculada serão, também elas, pré-filosóficas? Ou deveriam fazer parte de um conflito filosófico – dogmático? – que de fato e de direito, envolve outras concepções a respeito desses mesmos conceitos? A segunda alternativa, claro, é

---

<sup>148</sup> A *epokhé* cética e seus pressupostos. In: Sképsis. Ano 2, N 3-4. E “Oswaldo Porchat, a filosofia e algumas “necessidades de essência””. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003.

<sup>149</sup> MARGUTT, Paulo. “Há Problemas Filosóficos? Uma avaliação da Resposta do Pirronismo”. IN: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v.3,

<sup>150</sup> SÁ PEREIRA, Dogma *versus* Fenômeno: Neopirronismo ou Trancendentalismo. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003

inaceitável para um cético; a primeira, no entanto, parece-me pôr em xeque o estatuto filosófico da promoção tão desejada<sup>151</sup>.

Bolzani propõe acima que, ao assumir uma tese específica acerca do que é a racionalidade e o que é a filosofia, ou seja, a ideia estruturalista, do “encadeamento lógicos de razões”, Porchat teria que ou (i) fazer o ceticismo dizer que estes conceitos são pré-filosóficos o (ii) dizer que o ceticismo é uma espécie de filosofia. Para Bolzani, a ideia de opor filosofias a partir da razão é uma pressuposição que só uma filosofia poderia fazer e, em seguida, a opção pelo fenômeno caracteriza também uma saída filosófica, porque racional, para o senso comum, inaugurando assim, uma filosofia do senso comum. Porchat neste sentido não estaria livre de pressuposições dogmáticas que lhe retirariam o ceticismo.

Na mesma esteira de Bolzani, Margutti<sup>152</sup> aponta que Porchat também assumiria duas pressuposições: ou o cético precisa aceitar uma espécie de investigação infinita porque ele *ama a verdade* ou ele desistiria da investigação pela cura da intranquilidade via *ataraxia*. Ele diz:

Em que pesem suas alegadas vantagens atarácicas, considero que o pirronismo ainda possui alguma forma de comprometimento implícito com a filosofia dogmática. Este comprometimento, embora seja terminantemente negado pelo cético, cria uma nova forma de dogmatismo, ao transformar esta filosofia numa terapia para eliminar a intranquilidade filosófica. Isto compromete inclusive a qualidade da terapia proposta.<sup>153</sup>.

O dogmatismo cético a que Margutti está chamando atenção acima afirma que o cético é uma espécie de filósofo negativo, que ou pressupõe buscar eternamente uma suposta verdade ou assume que a tarefa de sua filosofia é buscar a tranquilidade. Nestes dois

---

<sup>151</sup> Bolzani, Roberto. “Oswaldo Porchat, a filosofia e algumas “necessidades de essência””. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003. Pg. 126.

<sup>152</sup> MARGUTTI. “Há Problemas Filosóficos? Uma avaliação da Resposta do Pirronismo”. IN: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v.3,

<sup>153</sup> Op. Cit, pg 6.

casos, a atividade do cético não seria feita sem pressuposições mas, ao contrário, necessitaria de crer tanto numa *forma específica de filosofia* (e aí aproximamos Bolzani e Margutti) com duas soluções possíveis para esta filosofia, ou a investigação indefinida ou a *ataraxia*.

Já Sá Pereira<sup>154</sup> afirma que Porchat assume duas fortes pressuposições: a distinção aparecer/coisa-em-si e o chamado “exílio cósmico”. O primeiro pressuposto a distinção aparecer/coisa-em-si, como aparece em Kant, seria a raiz do pensamento fenomênico de Porchat. Para Sá Pereira, quando Porchat se refere a um fenômeno, ele está, conseqüentemente, falando que o nosso conhecimento não pode ultrapassar aquilo que nossas faculdades têm condição de perceber e que tudo o que vai além de nossas capacidades é inacessível. Falar em um “fenômeno” ou um “aparecer” é pressupor em Porchat algo que “não aparece”. Ao Porchat assumir essa posição, ele estaria adotando o idealismo típico da modernidade, fazendo-o perder o status de cético.

O segundo pressuposto de Porchat é a ideia de que seria possível responder um problema filosófico independentemente de um esquema conceitual, ou seja, sem pressupor nada. De alguma forma, fazendo com que o cético seja um tipo de filósofo que Quine atacou, ao usar a expressão que Sá Pereira toma aqui, o “exílio cósmico”. Para Sá Pereira (seguindo, aqui, Quine) não há como fazer filosofia neste exílio, pressupor uma resposta fora de um esquema conceitual é não entender como uma resposta pode funcionar.

---

<sup>154</sup> PEREIRA, Roberto Horácio Sá. "Naturalismo e Ceticismo". In: *Sképsis*. Ano 1, N 2.

## *Discussão*

Como salientamos no início desta seção, todos os três autores acima apresentam reservas quanto a possíveis pressuposições de Porchat mas, para nós, eles estão na verdade aplicando versões do *mesmo argumento*, o argumento transcendental. Entendemos que Bolzani, Margutti e Sá Pereira apontam uma ideia que Porchat abraça, mas sem que isso seja um problema. Vejamos o porquê.

Acreditamos que realmente Porchat abre espaço para pressuposições filosóficas. Como vimos acima, Porchat propõe inclusive uma filosofia fenomênica. Mas não podemos entender essa filosofia como um conjunto de teses dogmáticas, mas sim como uma forma de pensar sistematicamente o fenômeno, justamente sua ideia de uma filosofia fenomênica, como mostramos acima.

Por outro lado, o argumento transcendental contra o ceticismo, que afirma que o ceticismo tem pressuposições, pode ser, sim, uma ameaça a tipos específicos de ceticismo, como o ceticismo moderno, que quase sempre tem como pressuposição fundamental o mentalismo. No entanto, qualquer forma de pirronismo, seja antiga ou contemporânea, realmente não tem pressuposições suas. Não podemos nos esquecer que primeiro, o pirronismo é uma habilidade de se opor argumentos e não uma doutrina e segundo, o pirronismo só assume as pressuposições que seus adversários assumem, *para com isso refutá-los*. Assim, as pressuposições que os críticos de Porchat alegam que ele teria seriam apenas circunstanciais, servindo como estratégia argumentativa.

### *(b) O estruturalismo*

A segunda discussão mais frequente em torno de Porchat se dá ao redor do estruturalismo que seria antecedente ao próprio ceticismo. Pelo menos três autores

mantém a *mesma* tese, a saber, Eva<sup>155</sup>, Bolzani<sup>156</sup> e Arantes<sup>157</sup>. Quem resume bem este argumento é Eva, ele diz:

Num sentido vago, pode-se dizer que o conjunto das reflexões filosóficas de Porchat seria um dentre outros frutíferos resultados, diretos ou indiretos, assumidamente relacionados com a prática de um método estrutural de textos, por ele mesmo adotado (...) <sup>158</sup>.

A tese seria a seguinte: só faria sentido a oposição que Porchat faz entre as filosofias a partir da ideia estruturalista de se ler textos filosóficos, ou seja, como cada texto sendo um mundo de argumentos fechado em si mesmo.

### *Discussão*

Este tipo de argumento é colocado de modo muito próximo do que vimos acima em (a), querendo desqualificar o ceticismo de Porchat a partir da sua assunção de pressuposições, assim, ser um estruturalista seria ao mesmo tempo deixar ser um cético.

Por um lado, acreditamos que Eva e os outros autores estão corretos em apontar que a forma como Porchat lê os textos realmente é estruturalista, colocando os textos como universos fechados em tornos das razões que seus filósofos oferecem. Mas não vemos isto como um problema, simplesmente como uma adoção de uma forma hermenêutica. Seria um problema se Porchat acreditasse que essa é única forma de se ler um texto ou mesmo que o ceticismo dependeria do estruturalismo.

O fato é que o ceticismo neopirrônico *não depende do estruturalismo* (como veremos no próximo capítulo com Fogelin). Nem mesmo o ceticismo de Porchat. Ele

---

<sup>155</sup> EVA, L. "Neopirronismo e Estruturalismo". IN: SMITH, Plinio; SILVA FILHO, Waldomiro J. *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007. Pgs 91-106.

<sup>156</sup> BOLZANI, R. "A *epokhé* cética e seus pressupostos". In: Sképsis. Ano 2, N 3-4. Pgs. 07 a 27

<sup>157</sup> ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento Frances de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

<sup>158</sup> EVA, L. "Neopirronismo e Estruturalismo", pg.94.



poderia aplicar tranquilamente os modos de Agripa, sem o estruturalismo. O estruturalismo serve para Porchat apenas como uma possível forma de relacionar argumentos, mas não é colocado com *a* forma correta, como Eva, Bolzani e Arantes assumem.

#### 2.4.2. Críticas Específicas

Depois de termos verificado formas gerais de se criticar Porchat, vamos agora dar atenção a duas críticas mais específicas, isto é, críticas direcionadas a argumentos propriamente de Porchat. São duas estas críticas, (c) a primeira é com relação à teoria da verdade cética e a segunda (d) com relação ao posicionamento do cético à ciência. Vamos a ela.

##### (c) *A teoria cética da verdade*

Inicialmente, há algum estranhamento ao se falar de uma teoria *cética* da verdade, mas alguns autores, ao perceberem o argumento de Porchat, acabam por verificar que a teoria da verdade de Porchat estaria na verdade muito próxima do pragmatismo. Dois autores abordam este tema - Albieri<sup>159</sup> e Margutti<sup>160</sup>.

Albieri diz o seguinte sobre a teoria da verdade de Porchat:

A noção neopirrônica de verdade correspondencial parece pouco acrescentar às doutrinas da verdade já existentes. Aqueles que anseiam pela solidez da justificação não se dariam por satisfeitos com essa adequação entre signo e fenômeno que é apenas experienciada, vivida, e não garantida. Por outro lado, aqueles que aceitam uma doutrina da verdade enquanto algum tipo de “convenção”, em nada mudariam suas

---

<sup>159</sup> ALBIERE, Sara. “Razão, Natureza e Neopirronismo, a propósito de “Verdade, Realismo, Fenômeno” de O. Porchat”. In: O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, Junho de 1997.

<sup>160</sup> MARGUTTI. "O Neopirronismo, os Problemas Filosóficos e o Pragmatismo". IN: *Principia*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 307-340, 1999.

posturas se fossem informados pelo neopirrônico de que devem satisfazer-se com uma adequação apenas fenomênica entre signos e objetos<sup>161</sup>.

A acusação de Albieri é que a teoria da verdade de Porchat não diria nada de novo. Afinal, esta teoria da verdade seria um tipo de teoria professada há muito pelos pragmatistas. Margutti vem completar a tese de Albieri, dizendo que o vocabulário cético não é adequado para lidarmos com problemas atuais da filosofia, pois ele acaba por gerar confusões desnecessárias ao falarmos em verdade como “fenomênica”. Margutti aponta que seria melhor abandonarmos o ceticismo em prol do pragmatismo para podermos participar ativamente e de modo adequado dos debates em relação à verdade.

#### *Discussão*

Quanto à tese de Albieri, devemos dizer que concordamos parcialmente com a sua crítica. Realmente não há nada de novo quanto ao recuso que Porchat faz da tese Tarski para diminuir o comprometimento metafísico. Mas, ao contrário de Albieri, acreditamos que é muito interessante podermos pensar que um cético pode participar ativamente do debate acerca da verdade, sem que ele comprometa seu próprio ceticismo. A mera abertura feita por Porchat é interessante, mesmo que a tese não seja nova.

Quanto à proximidade que Margutti faz entre Porchat e o pragmatismo, devemos concordar em parte. Realmente o neopirrônico poderia estar próximo do pragmatista, assim como o pirrônico antigo estava próximo do relativismo de Protágoras. Mas, certamente, o cético neopirrônico não é um pragmatista. Isso porque o pragmatismo é um tipo de teoria filosófica que afirma algo sobre a verdade, a saber, que ela é definida

---

<sup>161</sup> ALBIERE, Op. Cit, pg. 89.

em termos locais, contextuais. O cético não diria isso, ao contrário, ele diria que podemos afirmar apenas o que nos aparece em dado momento, sem tomar isso como verdadeiro. Todavia, Porchat realmente abre espaço para a crítica de Margutti. Pensamos que Fogelin, ao tematizar o coerentismo, dá uma resposta melhor que Porchat. Mas este é um assunto para o próximo capítulo.

*(d) Porchat e a ciência*

Outro tema recorrente do debate com Porchat é a respeito de seu posicionamento dele em relação à ciência. Pelo menos três autores se ocupam deste problema, Dutra<sup>162</sup>, Margutti<sup>163</sup> e Bolzani<sup>164</sup>.

Dutra afirma que a interpretação cética da ciência se aproxima muito de uma versão instrumentalista desta, pois afirmaria que a ciência não tem o objetivo de conhecer as coisas mesmas, mas ela quer desenvolver teorias que nos habilite a lidar com o mundo. Nesse cenário instrumentalista típico, o cético acrescentaria que o cientista não precisaria dogmatizar a respeito da ciência para fazê-la de modo adequada.

Contra essa perspectiva que Dutra atribui a Porchat, Dutra afirma que o cientista precisa *sim* dogmatizar. Dutra cita o caso da adoção da teoria copernicana. Ele afirma que é necessário o cientista dogmatizar para que ele opte entre Copérnico e a teoria Geocêntrica clássica. Nesse sentido, a posição instrumentalista do cético seria inapropriada para pensar a ciência moderna.

---

<sup>162</sup> DUTRA, Luiz Henrique. "Neopirronismo na Filosofia da Ciência". In: O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, Junho de 1997. Pgs. 91-106.

<sup>163</sup> PINTO, Paulo Margutti. "Há Problemas Filosóficos? Uma avaliação da Resposta do Pirronismo". IN: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v.3, pg. 159-178, 1996.

<sup>164</sup> BOLZANI, Roberto. "Ceticismo e Empirismo". IN: SMITH, Plínio; SILVA FILHO, Waldomiro J. *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007.

## Discussão

O tema da ciência em Porchat é problemático. Concordamos com a afirmação que Margutti faz, ele diz: “(...) o neo-pirronismo precisa posicionar-se com mais clareza relativamente à Ciência Moderna<sup>165</sup>.” Realmente pensamos que não há uma exploração extensa do tema pirronismo e ciência, ao contrário, Porchat sempre pressupõe essa ligação, mas nunca realmente dá argumentos para isto.

Por outro lado, imaginamos que a posição de Bolzani é a melhor forma para pensarmos a relação entre a ciência e o neopirronismo, ele tende por uma aproximação entre o pirronismo e a ciência moderna. Ele diz:

As aproximações aqui feitas entre o pirronismo e certas características de uma concepção moderna e empírico-experimental da ciência permitem-nos concluir que, em alguns aspectos básicos, tal concepção pode, de direito, ser interpretada como uma conferição de estatuto epistemológico às *tékhnai* tal como as concebia o cético, com a diferença de que este as via simplesmente de modo não-dogmático de imersão na vida prática comum e diária. O que mostra que, em sua parte “positiva”, o pirronismo possui condições necessárias para assumir-se como um programa empírico-fenomênico de investigação *científica*, num sentido moderno deste termo<sup>166</sup>.

Segundo Bolzani, a aproximação entre ceticismo e ciência aconteceria por meio da *tekhnè* e não só não seria contraditório com a posição de Porchat, mas seria perfeitamente adequado unir ceticismo e ciência. Este caminho Porchat trilha brevemente ao chamar atenção para o quarto critério de ação cético. No entanto, a extensão desta proximidade não está clara em sua obra.

Acreditamos que é possível unir ceticismo e ciência via quarto critério de ação, mas não há como dizer muito mais do que isso em Porchat. Não há propriamente uma

---

<sup>165</sup> MARGUTTI, Paulo. "Há Problemas Filosóficos? Uma avaliação da Resposta do Pirronismo". Pg12.

<sup>166</sup> BOLZANI, Roberto. "Ceticismo e Empirismo". Pgs 89-90.

filosofia da ciência em Porchat, há, sim, uma discussão epistemológica que passa pela ciência.

Com relação a esta limitação do texto de Porchat, no nosso quarto capítulo voltaremos ao tema na seção 4.2.4.

### **Conclusão**

O neopirronismo de Oswaldo Porchat é uma instigante possibilidade de continuar a tradição cética. Tal tradição esteve presente nas suas duas fases de pensamento.

Na primeira fase, mesmo recusando o ceticismo, toda a temática de Porchat o aproximava do ceticismo antigo. A ideia de uma visão comum e a importância do conflito entre as filosofias são ideias que aparecem inicialmente para confrontar o ceticismo.

Na segunda fase, vimos como Porchat reestrutura toda a sua filosofia justamente a partir de uma reflexão do ceticismo antigo. Nasce aí o neopirronismo de Porchat, que navegará por mares que Sexto Empírico já havia passado, como o fenômeno e os modos, mas vai a novos lugares, como o tema da verdade cética e de uma filosofia fenomênica.

É justamente por essa ligação com o ceticismo antigo, mas um desvendar de novas possibilidades para o ceticismo que faz a obra de Porchat tão instigante filosoficamente.

### **3. Terceiro Capítulo – Fogelin e o Problema do Conhecimento**

#### **Introdução**

O objetivo deste capítulo é apresentar a versão do neopirronismo de Robert Fogelin. Para tal, dividimos o capítulo em quatro partes. Na primeira, faremos uma pequena descrição da biografia intelectual de Fogelin e suas maiores influências. Na segunda, acompanhando de perto o seu livro *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (daqui em diante, PR) apresentaremos sua visão de como o conhecimento funciona. Na terceira parte, vamos acompanhar suas várias críticas à filosofia indo tanto ao PR quanto ao seu *Walking the Tightrope of Reason* (daqui em diante, WTR). Na última parte, faremos uma avaliação de seu neopirronismo e de como é possível conhecer, apesar de nossas limitações.

#### **3.1. Conhecendo as peças fundamentais: As raízes de Robert Fogelin**

##### **3.1.1. Uma breve apresentação de Robert Fogelin**

Robert Fogelin é um filósofo americano, que atualmente é professor Emérito da Universidade de Dartmouth. Fogelin já esteve duas vezes no Brasil, em 1987 na USP (Universidade de São Paulo)<sup>167</sup>, e em 2004, onde apresentou uma série de conferências sobre a filosofia de Hume na UFMG, conferências essas que resultaram na publicação do livro *Hume's Skeptical Crisis* em 2009.

Em sua obra, destacam-se dois aspectos: ele é um intérprete influente de David Hume e de Ludwig Wittgenstein e também desenvolve uma obra autoral de tendência

---

<sup>167</sup> Fogelin participou de um evento organizado pelo Professor João Paulo Monteiro sobre a filosofia de Hume. Infelizmente não conseguimos obter o *paper* apresentado por Fogelin.

neopirrônica bastante influente. Sua obra é composta de 12 livros<sup>168</sup>, onde podemos destacar quatro:

- Em 1976, Fogelin escreveu o seu primeiro livro sobre Wittgenstein chamado *Wittgenstein*, que é sempre tido pelos intérpretes de Wittgenstein na mais alta conta.
- Em 1985, Fogelin apresentou o seu *Hume's Skepticism* que, junto com o *Hume*, de Barry Stroud, colocou-se como a mais forte interpretação cética de Hume. Esse livro estabeleceu Fogelin como um dos maiores *scholars* humeanos e seu livro é de leitura obrigatória para todos aqueles que estudam Hume.
- Em 1994, Fogelin publicou o livro *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, que consideramos ser o seu livro mais importante. Neste complexo e instigante livro, Fogelin apresenta uma definição neopirrônica do conhecimento e uma crítica às teorias contemporâneas da justificação, a partir dos clássicos Modos de Agripa.
- Em 2004, temos a publicação do *Walking the Tightrope of Reason* que é um livro também autoral, de veia neopirrônica, mas com um objetivo diferente do *PR*. No *WTR* Fogelin quer apresentar para um público não especializado os limites da reflexão racional. Fogelin faz isto muitíssimo bem e nos dá um livro de fácil leitura e compreensão, mas que, ao mesmo tempo, traz reflexões fundamentais sobre a condição cognitiva do ser humano.

Nossa exposição de sua filosofia neopirrônica se concentra principalmente no *PR* e no *WTR*. Não analisaremos aqui nenhuma de suas obras de exegese e, para suprir esta

---

<sup>168</sup> Os livros publicados por Fogelin são os seguintes:

1. *Evidence and Meaning*, 1967
2. *Wittgenstein*, 1976/87
3. *Understanding Arguments*, 1978
4. *Hume's Skepticism*, 1985
5. *Figuratively Speaking*, 1988
6. *Philosophical Interpretations*, 1992
7. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, 1994
8. *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, 2001
9. *A Defense of Hume on Miracles*, 2003
10. *Walking the Tightrope of Reason*, 2003
11. *Hume's Skeptical Crisis*, 2009
12. *Taking Wittgenstein at His Word*, 2009

Para uma consulta dos artigos publicados por ele, consulte a página pessoal de Fogelin em <http://www.robertfogelin.com/pages/articles.htm> (visita em 20/05/12).

carência, apresentaremos rapidamente quais são as influências de Fogelin e como elas ajudam a formar o seu neopirronismo.

### **3.1.2. As influências de Fogelin**

Na sua obra autoral, Fogelin apresenta três grandes influências: Sexto Empírico, Hume e Wittgenstein. Fogelin, longe de ser uma espécie de mistura de partes de cada um deles, pode ter seu texto melhor compreendido como tendo sido influenciado por uma característica presente em todos estes três autores: *o sentimento da limitação da razão/discurso humano*. Este não é um sentimento negativo, no sentido de depreciação da razão, mas é um sentimento positivo que afirma “nossa razão não pode lidar com o tema *x*, mas pode fazer *y*”. Nesta interpretação, Sexto, Hume, Wittgenstein ou Fogelin não querem destruir o conhecimento, antes eles querem verificar suas limitações. Esse é o sentimento que fundamenta a leitura que fizemos de Robert Fogelin.

#### **3.1.2.1. Sexto Empírico**

Sexto Empírico é uma das influências mais importantes da obra de Fogelin, principalmente a parte crítica da obra de Sexto. Em comparação, se pensássemos que Porchat se detém com cuidado na definição do ceticismo, Fogelin passa rapidamente por ela e vai ao ataque cético, usando principalmente os modos de Agripa. Ele faz isso porque acredita que os Modos de Agripa são as grandes questões epistemológicas até hoje, e ainda diz que:

The Pyrrhonian conclusion of this work is that recent philosophical writings on justification have made no significant progress in carrying out this program. Things are now largely as Sextus Empiricus left them almost two thousand years ago. (PR, pg.11<sup>169</sup>)

---

<sup>169</sup> As referências de Fogelin obedeceram ao mesmo critério que estamos adotando com os autores examinados nesta tese. Indicaremos a obra e a página logo depois da citação.



Nesse sentido, Fogelin é um pirrônico, pois aplica os Modos de Agripa às filosofias contemporâneas.

Mas que tipo de pirrônico ele tem em mente? Fogelin na introdução do *PR* cita um trecho de Jonathan Barnes que estabelece quem é seu pirrônico:

[Two rival answers to that question define two types of Scepticism.] The first type I shall call, following Galen, *rustic Pyrrhonism*. The rustic Pyrrhonist has no belief whatsoever: he directs *epochè* towards every issue that may arise. The second type of Scepticism I shall call *urbane Pyrrhonism*. The urbane Pyrrhonist is happy to believe most of the things that ordinary people assent to in the ordinary course of events: he directs *epochè* towards a specific target – roughly speaking, towards philosophical and scientific matters. [Thus the rustic hotly reject everything, while urbane coolly dismiss the rash claims of the *soi-disant* savants]<sup>170</sup> (PR, pg.5)

Fogelin se identifica com a interpretação dos céticos como **urbanos**. Nesse sentido, o pirrônico não colocaria tudo em dúvida, ele atenderia aos fenômenos, desenvolveria a técnica, e viveria segundo os ditames da natureza, sem colocá-los em questão. A força pirrônica seria dirigida apenas contra uma razão dogmática. Esta é a grande marca da obra de Fogelin, e ele faz isto ao explicar como o conhecimento ordinário funciona e quais são os problemas das teorias dogmáticas acerca deste conhecimento comum.

### 3.1.2.2. David Hume

Fogelin não retira de Hume propriamente uma tese mas, interpretando Hume próximo dos pirrônicos, Fogelin pensa as tendências metodológicas de Hume. Nessa comparação de Hume com os pirrônicos, Fogelin diz:

In the Introduction, I pictured the Pyrrhonian skeptic going through the world claiming to know certain things, and sometimes claiming to be sure or even absolutely dead certain of them. The Pyrrhonian skeptic freely participates in common epistemic practices, drawing on all the practical distinctions embodied in them. These practices

---

<sup>170</sup> Barnes, 1997, 61-62. No WTR Fogelin trata essa distinção como entre céticos *West Coast* que seriam os céticos rústicos e os *East Coast* como os céticos urbanos.

are often fallible. Often this fallibility doesn't matter, since the price of being wrong is not high. When the cost of error becomes excessive, the skeptic, like others, may seek ways to improve these practices so that the chances of error are reduced. Pictured this way, the skeptic is rather like *Hume's moderate skeptic (whom he improperly contrasted with the Pyrrhonian skeptic): cautious, agreeable, and sane.* (itálico meu) (PR, pg.88).

Essa é uma das descrições mais interessantes de Hume. A ideia aqui é pensar Hume como um pirrônico urbano: ele duvida das teorias, mas no que tange à vida comum, ele é absolutamente *são*, ele simplesmente segue suas determinações. Essa ideia poderia ser dita mais simplesmente por Hume:

Encontro-me aqui, portanto, absoluta e necessariamente determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente<sup>171</sup>.

Essa citação revela que, apesar da posição crítica de Hume em relação à metafísica, a religião e aos poderes da razão, ele sempre retratou na sua filosofia seu enorme gosto pelo conhecimento, ciência e vida comum. Hume equilibra em sua filosofia uma parte crítica e uma parte que busca o melhor entendimento do ser humano. Esse também é o caminho de Fogelin.

### 3.1.2.3. Ludwig Wittgenstein

Fogelin, em sua interpretação de Wittgenstein, aproxima as obras mais tardias de Wittgenstein do pirronismo. Podemos destacar três momentos desta aproximação, a saber:

- (i) a vida fenomênica do pirrônico como uma “forma de vida”;
- (ii) a compreensão do termo “conhecer” como parte de um jogo de linguagem;
- (iii) o conhecimento como dependente da “graça da natureza”.

Vejamos estas aproximações:

---

<sup>171</sup> HUME, David. *Tratado da natureza humana*, Livro I, Parte IV, Seção VII, §10. 2001.

(i) Fogelin comenta a noção de “forma de vida” em Wittgenstein e sua relação com o pirrônico da seguinte forma:

The Pyrrhonist, like others, simply enters into what Wittgenstein calls forms of life, and does so without believing that these forms of life are justified. Furthermore, if we press for justification—and here the ancient Pyrrhonists and Wittgenstein concur—we quickly become aware that none is forthcoming. (PR, pg.194)

Fogelin traz a ideia de “formas de vida” de Wittgenstein para perto da ideia de “fenômeno” dos pirrônicos. Na medida em que o pirrônico assente aos costumes, poderíamos dizer que ele assente também à linguagem comum e práticas comuns – e é exatamente isto que Wittgenstein tem em mente ao falar em “forma de vida”. Assentir ao fenômeno em termos contemporâneos envolveria aceitar o uso comum da linguagem, o que implica também em acatar as regras de utilização dos conceitos. Assim, ao dizermos que o cético “assente ao fenômeno”, poderíamos dizer que ele está aderindo a uma “forma de vida” que determina as regras de utilização da linguagem. Qualquer tentativa da filosofia de transcender essas formas de vida, de transcender o fenômeno, não levará a nada. A razão deste argumento será demonstrada a seguir.

(ii) Wittgenstein afirma no *Da Certeza*, que o termo “conhecer”, na linguagem comum, tem uma necessidade de satisfação que depende do contexto em que ele é usado, ou, ainda, depende do “jogo de linguagem” jogado, onde por jogo de linguagem estamos nos referindo às condições ou *regras* que estabelecemos para os usos das frases. Se a situação é trivial, damos à frase “eu conheço” um escrutínio menor. Se a situação é mais séria, damos a “eu conheço” um escrutínio mais rigoroso. Assim, dizer “eu conheço” depende do jogo de linguagem em que estamos inseridos. Não há como perguntar “eu conheço” em qualquer situação – como a filosofia muitas vezes parece fazer. Fogelin desenvolverá essa ideia e a transformará em uma resposta ao argumento de Gettier, como veremos na segunda parte deste capítulo.

(iii) Por fim, a última tese de Wittgenstein trazida por Fogelin é a ideia de “graça da natureza”. Vamos esclarecer esta ideia. Fogelin cita três extratos do *Da Certeza* para mostrar a posição de Wittgenstein:

OC<sup>172</sup>, 503. I look at an object and say "That is a tree," or "I know that that's a tree."— Now if I go nearer and it turns out that it isn't, I may say "It wasn't a tree after all" or alternatively I say "It was a tree but now it isn't any longer." But if all the others contradicted me, and said it never had been a tree, and if all the other evidence spoke against me—what good would it do me to stick to my "I know"?

OC, 504. Whether I know something depends on whether the evidence backs me up or contradicts me.

OC, 505. It is always by the grace of nature [von Gnaden der Natur] that one knows something. (Apud, PR, 91)

Ele comenta:

In making knowledge claims, or at least claims to empirical knowledge, we rely on the grace of nature not to defeat us—at least when we have behaved reasonably well. When so graced, we are said to know. The philosopher, we might say, wants to replace this covenant of grace with a covenant of work. (PR, pg. 92)

Essa é uma ideia muito importante para Fogelin e voltaremos a ela. Mas cabem aqui algumas palavras introdutórias. Para que usemos o termo ‘conhecimento’ precisamos entender as condições específicas dadas pelo jogo de linguagem. Mas, no caso específico do termo ‘conhecimento’ que implica na ideia de evidência, precisamos contar com a “graça da natureza”. Essa graça da natureza é simplesmente esperar que as coisas aconteçam como elas acontecem frequentemente, o que é muito diferente de *conhecer* como elas são fundadas. *Temos que contar com a natureza, para que o que é regulado pelo jogo de linguagem de fato ocorra na realidade.* É exatamente isto que Wittgenstein diz em OC, 504-5.

---

<sup>172</sup> Wittgenstein, *Da certeza*, §503-5.

Essas três ideias de Wittgenstein aparecem como fundamento de muitos argumentos de Fogelin que veremos aqui.

### **3.2. Uma definição cética para o conhecimento**

Nesta segunda parte, mostraremos como Fogelin entende o conceito de conhecimento. Para tal, em primeiro lugar será apresentada a definição clássica de conhecimento e os problemas levantados por Gettier. Depois iremos à resposta que Fogelin dá ao problema de Gettier, para, então, finalmente, expormos sua visão acerca do conhecimento. Para a nossa apresentação do argumento, seguiremos de perto o *PR*.

Antes de começar, é preciso uma advertência. Inicialmente, a tese que será apresentada não tem características céticas. Inclusive é possível até mesmo pensar Fogelin como sendo um falibilista, ou mesmo um coerentista. Contudo, estas aparências momentâneas não nos devem enganar. O argumento de Fogelin é cético, como veremos na última parte de nossa exposição, pois demonstra que, em último caso, nossas crenças não são justificadas. Isso não impede que tenhamos crenças adequadas e vivamos bem com elas, apenas demonstra a “precariedade da vida racional”. É preciso calma do leitor, para que apenas no final da exposição ele retire as suas conclusões sobre a posição de Fogelin.

#### **3.2.1. A definição clássica do conhecimento e o problema de Gettier.**

O ceticismo antigo tinha múltiplos alvos, passando pela ontologia, epistemologia, ética, política e outras tantas expressões teóricas. Sexto Empírico dedicou muitos de seus textos para mostrar como são tantos os problemas nas teorias. Essa multiplicidade de temas-alvo dos céticos é diminuída severamente a partir da modernidade. O ceticismo moderno, ao contrário dos céticos antigos, é

fundamentalmente um ceticismo epistemológico. Essa compreensão fará com que o problema do conhecimento seja apresentado como o único problema cético na contemporaneidade<sup>173</sup>.

Pensando a abordagem neopirrônica de Robert Fogelin, vemos que ele retoma essa tendência moderna vendo o problema do conhecimento como o grande problema cético<sup>174</sup>. Mas, para caracterizar essa problemática na qual Fogelin irá se inserir, devemos antes fazer um rápido resumo abordando qual é o “problema do conhecimento”, onde ele surge e quais são as respostas mais famosas a ele.

A definição clássica de conhecimento aparece pela primeira vez no *Teeteto* de Platão, dessa forma:

“Teeteto — (...) conhecimento é opinião verdadeira acompanhada da explicação racional, e que sem esta deixava de ser conhecimento. As coisas que não encontram explicações não podem ser conhecidas sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas<sup>175</sup>.”

Essa definição é a chamada de definição tripartite do conhecimento e, como indica Edmund Gettier no seu artigo “*Is justified true belief knowledge?*”, pode ser esquematizada da seguinte forma:

- (a) S sabe que P sse (i) P for verdadeiro
- (ii) S acreditar que P, e
- (iii) Se está justificado em crer que P<sup>176</sup>.

Essa forma de organizar o problema apresenta três componentes do conhecimento: a crença, a verdade e a justificação. Vemos aqui que não basta que a crença seja verdadeira, afinal é possível pensarmos casos onde a crença é verdadeira, mas não é

---

<sup>173</sup> Podemos ver isso com clareza principalmente em todos os críticos céticos. Sempre que se pensa em um cético, pensa-se em um desafio epistêmico, o que obviamente limita muito o escopo cético, limitação esta que acaba sendo acatada por Fogelin e mesmo Porchat. Mais sobre este assunto na seção 4.2.

<sup>174</sup> Em outra oportunidade, seria interessante aplicar as teses céticas de Fogelin a outros assuntos, como a ética e a estética.

<sup>175</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 201d.

<sup>176</sup> GETTIER, *Is justified true belief knowledge?* 2001, pg. 13.

justificada. Só estamos dispostos a chamar de conhecimento quando, além da crença ser verdadeira, temos razões para atestar a verdade da crença.

Apesar de intuitiva e elegante, podem ser apontadas várias dificuldades nessa definição do conhecimento. Platão mesmo indica algumas dificuldades e acaba o *Teeteto* com uma séria dúvida acerca da adequação da definição tripartite do conhecimento.

Na falta de uma definição melhor para o conhecimento, a estrutura tripartite teve uma vida longa. Daí em diante, mesmo as críticas mais duras à possibilidade de conhecimento sempre supuseram, de alguma forma, os três ingredientes da formação do conhecimento: crença, verdade e justificação. Sexto Empírico inclusive dedica longas páginas para mostrar como o critério do conhecimento – a justificação – é difícil de ser oferecido. Contudo, Sexto nunca questiona que a estrutura do conhecimento é tripartite (provavelmente porque estava apenas criticando a visão estoica que certamente era tripartite). Podemos pensar que também os céticos modernos se detiveram na descrição clássica do conhecimento, principalmente no item *justificação* para mostrar como é difícil se obter realmente uma justificação de nossas crenças.

Após as dúvidas socráticas sobre o acerto da definição tripartite, é apenas em Gettier que a adequação desta definição de conhecimento será colocada em xeque novamente. Gettier, por meio de dois simples exemplos, mostrou como é problemático supor que o conhecimento possa ser pensado dentro da forma tripartite. Vejamos como ele problematiza a definição de conhecimento.

Gettier apresenta as suas duas críticas:

First, in that sense of 'justified' in which S's being justified in believing P is a necessary condition of S's knowing that P, it is possible for a person to be justified in believing a proposition that is in fact false. Secondly, for any proposition P, if S is justified in

believing P, and P entails Q, and S deduces Q from P and accepts Q as a result of this deduction, then S is justified in believing Q<sup>177</sup>.

Para explicar isso, ele desenvolve dois casos (um para cada ponto) que agora vou colocar.

**Caso 1<sup>178</sup>:**

Smith e Jones estão disputando um cargo em uma empresa. Smith tem **fortes evidências** para afirmar a seguinte conjunção:

(d) Jones é o homem que conseguirá o trabalho, e Jones tem dez moedas no seu bolso. (As evidências para afirmar isso são: O presidente da empresa disse que é Jones que vai pegar o cargo e ele contou quantas moedas há no bolso de Jones).

**Com base em (d) ele infere que:**

(e) O homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso.

Mas é na verdade *Smith* e não Jones quem vai obter o emprego e, mesmo que Smith *não saiba*, ele tem também dez moedas em seu bolso.

Assim, (e) é verdadeira, e Smith está justificado em crer em (e), mas certamente Smith não conhece (e), pois é ele quem ganhará o emprego, coisa que contradiz a condição (d). Curiosamente, aqui a justificação de (e) vem de uma inferência bem feita a partir de uma proposição que tem fortes evidências, mas não gera conhecimento, afinal ele não é capaz de realmente justificar a sua afirmação.

**Caso 2<sup>179</sup>:**

Smith tem várias evidências para afirmar que:

(f) Seu amigo Jones tem um Ford (as evidências são: ele sempre vê Jones em um Ford, Jones já o ofereceu carona em um Ford etc...).

Smith tem outro amigo, Brown, que **ele não sabe onde está**. Assim, Smith pode fazer a seguinte conjunção:

(g) Ou Jones tem um Ford, ou Brown está em Boston;

(h) Ou Jones tem um Ford, ou Brown está em Barcelona;

(i) Ou Jones tem um Ford, ou Brown está em Brest-Litovsk.

---

<sup>177</sup> Idem, pg 13.

<sup>178</sup> Idem, pg 14.

<sup>179</sup> Idem, pg 14.



Mas o fato é que Jones não tem um Ford (ele dirige um carro alugado) e, por coincidência, Brown está realmente em Barcelona.

Smith está justificado em crer que (h), mas não diríamos realmente que ele conheça (h): ocorre que a conjunção permite que a crença seja justificada, mas não que Smith conheça realmente a situação de Brown.

A abordagem de Gettier nestes dois exemplos é simples e genial pois, para funcionar, não precisamos pensar em situações extremas ou artificiais. Na verdade, Gettier mostra, com casos que são facilmente reconhecíveis na vida diária, como é difícil pensar que a definição tripartite do conhecimento seja suficiente para descrever o conhecimento. O problema do artigo de Gettier é que ele termina aqui, sem uma opção para colocar no lugar da definição tripartite.

Essas dificuldades geradas por Gettier serão, depois da publicação de seu artigo, conhecidas como o “Problema de Gettier”. Algumas das respostas mais influentes para Gettier são<sup>180</sup>:

- O fundacionismo como o de Chisholm;
- O coerentismo como o de Bonjour e Davidson;
- A teoria causal de Alvin Goldman;
- O fiabilismo de Goldman e Armstrong;
- A noção de “razões convincentes” de Dretske;
- A teoria condicional de Nozick

Essas respostas, ou tentam adicionar uma “quarta cláusula” ao conhecimento, ou alterar a forma como encaramos a justificação, seja mostrando que ele se funda em uma relação causal, seja no fato de que apenas uma crença pode justificar outra crença. Nessa multiplicidade de opções para se pensar o Problema de Gettier, não encontramos

---

<sup>180</sup> São estas as teses discutidas por Fogelin ao longo de todo o *PR*. Esta não é uma lista que compreende *todas* as alternativas ao problema de Gettier.

nenhuma resposta francamente cética. E é neste contexto que Fogelin escreveu toda a primeira parte de seu *PR* e esse será o assunto de nossa próxima seção.

### 3.2.2. Solução de Fogelin ao problema de Gettier

A estrutura do artigo de Gettier é muito simples: com cerca de 1000 palavras, temos a problematização de uma das ideias mais fundamentais da história da filosofia. Essa mecânica lembra muito a existente nos argumentos céticos clássicos. Se conferirmos os modos de Agripa apresentados em Sexto Empírico, eles também são curtos e destruidores. Mas o artigo de Gettier não é visto como cético, na verdade, ele é visto como um iniciador de um problema e não como uma expressão cética. Fogelin mesmo não vê Gettier como um cético, nem é o caso aqui de nós o fazermos, mas certamente é fácil perceber que o argumento de Gettier poderia ser expresso numa língua cética.

Fogelin reconhece o problema de Gettier como um dos principais problemas da epistemologia e a fim de resolver esse problema ele discutirá na Primeira Parte do *PR* uma forma de se compreender como esse problema surge, para, então, discutir as consequências de se pensar o conhecimento desta forma.

O primeiro passo é pensar exatamente o significado da terceira parte da definição tripartite do conhecimento, qual seja: (iii) *Estar justificado em crer que P*. Fogelin se pergunta: o que a expressão “estar justificado em” significa?

Fogelin reconhece que um aspecto importante de (iii) tem a ver com a “**performance epistêmica**” do sujeito. Assim, estar “justificado em”, é uma expressão que avalia se fomos **responsáveis** ao afirmarmos que conhecemos. Vemos essa responsabilidade, no Primeiro Caso de Gettier onde dizemos Smith foi *responsável* ao coletar as suas evidências quanto a quem iria obter o emprego. Na verdade, na vida

diária, o procedimento de Smith para afirmar suas premissas parece absolutamente satisfatório e responsável, afinal, se o presidente da empresa diz que irá contratar uma pessoa, porque duvidar dele? Nesse Primeiro Caso, notamos que Smith foi cauteloso e não estava apenas adivinhando e, nessa medida, julgamos que ele foi responsável epistemicamente. Para facilitar a exposição, Fogelin reescrever a cláusula (iii) assim:

iiip<sup>181</sup> S justifiably came to believe that P. (PR, pg.18)

iiip representa este aspecto da *performance* do sujeito, onde avaliamos se ele foi responsável para afirmar sua crença. Mas podemos nos perguntar, haveria algo mais em (iii) que iria além da performance responsável do sujeito?

Segundo Fogelin, sim. Para ele uma segunda interpretação de justificação pode ser pensada da seguinte forma:

iiig<sup>182</sup> S's grounds establish the truth of P. (PR, pg.19)

A cláusula iiig afirma que a justificação é uma relação entre as bases que temos para afirmar as nossas proposições. Nesse sentido, iiig é a forma de se trazer para o terreno da justificação a análise das evidências que o sujeito tem para afirmar o que deseja.

Voltando novamente ao Primeiro Caso de Gettier, vemos que esse aspecto da relação entre a crença e suas bases é o que compromete a noção de justificação naquele caso. Isso acontece, pois, apesar de Smith *ter evidências* para afirmar que Jones ganhará o emprego, e para nós parecer que ele foi *responsável epistemicamente* em assumi-las, parece também que *as bases* para a crença de Smith não eram suficientes.

Se olharmos com atenção, apesar do Segundo Caso de Gettier ter uma estrutura diferente, fica evidente que Smith também foi responsável epistemicamente, mas foi traído por uma relação fraca entre as sua evidência e a sua crença. Isso ocorre porque nos dois casos, vimos mais tarde que as *evidências* que ambos tinham para afirmar suas

---

<sup>181</sup> A letra “p” indica “performance”.

<sup>182</sup> A letra “g” indica “fundamento” ou *ground* do inglês.

crenças não eram suficientes. Nesse sentido, os dois exemplos conservam a performance epistêmica, ou seja, cumpriram a cláusula *iiip*, mais não tem bases – evidências – suficientes para as suas afirmações, ou seja, não cumpriram bem *iiig*.

Fogelin então diz:

I claim that in every version of the Gettier problems we will find this same situation: S will be justified in his belief, having come to it in a responsible manner; that is, his performance will satisfy the *iiip* clause of the amended biconditional. At the same time, his grounds will not establish the truth of what he believes, so the *iiig* clause will not be satisfied. The first fact inclines us to say that S is justified in his belief, the second leads us to deny him knowledge even though his belief was justifiably arrived at and true. (PR, pg.20-21)

Fogelin nota que todos os exemplos de Gettier têm o mesmo mecanismo: afirmam de alguma forma que o sujeito foi responsável, *iiip*, mas ao mesmo tempo mostram que a relação da evidência com as crenças são fracas, *iiig*. Para que Fogelin afirme isso ele organiza os exemplos de Gettier em dois tipos<sup>183</sup>, a saber:

- a) “Inferência Fraca”: em um contexto não confiável, chega-se a uma crença verdadeira formulando uma conclusão mais fraca do que o garantido. Esse tipo de exemplo pode, por sua vez, ser dividido em duas formas:
  - a. Em um **procedimento justificatório adequado**, S chega a uma crença falsa e depois a uma verdadeira, fazendo uma inferência mais fraca do que o normal.
  - b. Em um **procedimento justificatório adequado**, S chega a algo verdadeiro, fazendo uma inferência mais fraca do que o normal, mas sem confiar em uma premissa falsa.
- b) “Sorte Epistêmica”: em um contexto não confiável, S **emprega um procedimento epistêmico normal** e chega uma conclusão verdadeira por sorte.

Perceba que tanto em (a) como em (b) há expressões do tipo “procedimento adequado” ou “procedimento normal”, com isso esperando mostrar que o sujeito foi responsável na sua afirmação epistêmica. O problema é: sempre depois de termos constatado o sujeito

---

<sup>183</sup>Cf. FOGELIN, PR, pg. 23-24 e ss.

como sendo responsável, vemos que suas bases ou eram insuficientes ou incorretas e, portanto, não havia uma passagem adequada das premissas para a conclusão. Tal compreensão dos exemplos de tipo Gettier deixa claro que *iiip* está de alguma forma desassociada de *iiiig*. Mas como isso é possível, e mais, não seria contraditório pensar que ao mesmo tempo em que estamos justificados em um sentido, *iiip*, não o estamos em outro, *iiiig*?

Fogelin sugere então que esta suposta separação entre *iiip* e *iiiig* está assentada na diferença entre argumentos indutivos e argumentos dedutivos. Essa ideia não parte de uma pressuposição que Fogelin chama de “chauvinismo dedutivista” – a ideia de que os únicos argumentos bons são os dedutivos –, isso seria introduzir um tipo de artificialismo diferente do que é mostrado em Gettier. Sem ser chauvinista sobre a dedução, o ponto da separação entre as duas cláusulas de *iii* é certamente uma compreensão de como funcionam argumentos dedutivos e indutivos.

A particularidade lógica destes dois tipos de argumentos, os dedutivos e os indutivos, é evidente para qualquer estudante iniciante de filosofia e pode ser dita desta forma:

- Na dedução, se as premissas são verdadeiras, invariavelmente a conclusão será verdadeira; isso quer dizer que, se adicionarmos mais elementos que reafirmem a premissa inicial, não há qualquer mudança no valor de verdade da conclusão. Essa propriedade é chamada por Fogelin de “monotonicidade<sup>184</sup>”.
- Na indução, se as premissas são verdadeiras, a conclusão pode ou não ser verdadeira; nesse sentido, adicionar elementos à premissa inicial, pode implicar em uma mudança no valor de verdade da conclusão. Esse aspecto é chamado argumento “não-monotonicidade<sup>185</sup>”.

Nas inferências feitas nos exemplos de tipo Gettier, sempre temos situações onde é possível adicionar novas premissas às premissas iniciais, alterando o valor de verdade

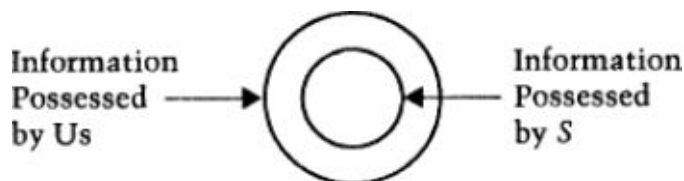
---

<sup>184</sup> Cf. FOGELIN, PR, 21 e ss.

<sup>185</sup> Idem, op.cit.

da afirmação do sujeito, mostrando que o tipo de argumento usado nestas inferências é indutivo. E é justamente essa capacidade de contínua adição de novas premissas que gera os exemplos de Gettier. Fogelin diz:

- (a) Given a certain body of information, our subject S, using some standard procedure, justifiably comes to believe that a proposition, h, is true. (b) We are given wider information than S possesses, and in virtue of this wider information see that S's grounds, though responsibly invoked, do not justify h.



I think this double informational setting—this informational mismatch between the evidence S is given and the evidence we are given—lies at the heart of Gettier problems. It is this informational mismatch that inclines us to say, quite correctly, that S justifiably came to believe something true, yet at the same time deny him knowledge because, as we see, his grounds do not justify this claim. (PR, pg.22-23)

Portanto, a razão da existência dos exemplos de Gettier é a não-monotonicidade das premissas conhecidas por S, que permitem que sempre possamos adicionar novas premissas a elas. A questão é que, enquanto o sujeito presente na situação não percebe isso, nós, estando fora da situação, percebemos que sempre é possível adicionar novas premissas a sua crença. Nesse sentido, mesmo o mais responsável indutivista poderá ter problemas para equacionar suas evidências. Para ver exatamente como isso funciona, vejamos o segundo caso de Gettier agora analisado com as ferramentas que Fogelin nos traz:

**Caso 2 – Revisão** (*os textos em itálicos são a forma que Fogelin explica o erro*)

Smith tem várias evidências para afirmar que:

- (f) Seu amigo Jones tem um Ford (as evidências são: ele sempre vê Jones em um Ford, Jones já o ofereceu carona em um Ford, etc...).

*As evidências de Smith para afirmar que Jones tem um carro são não-monotônicas, isso porque é possível adicionar uma nova premissa à (f) que afirmará que Jones não tem um carro, p.ex., que ele é um golpista e tentava enganar Smith.*

Smith tem outro amigo, Brown, que ele não sabe onde está. Assim, Smith pode fazer a seguinte conjunção:

(g) Ou Jones tem um Ford, ou Brown está em Boston;

(h) Ou Jones tem um Ford, ou Brown está em Barcelona;

(i) Ou Jones tem um Ford, ou Brown está em Brest-Litovsk.

Mas o fato é que Jones não tem um Ford (ele dirige um carro alugado) e por coincidência Brown está realmente em Barcelona.

*Essa inferência feita em (h) por Smith é epistemicamente responsável, iiip, pois ele confiou em suas premissas alcançadas de modo responsáveis e ele faz uma conjunção lógica impecável.*

O curioso é que Smith está justificado em crer que (h) é verdadeiro, mas não diríamos realmente que ele conheça (h).

*Mas, essa conclusão não é realmente adequada porque a relação entre as bases e as premissas é faltosa em iiig, justamente porque ele se funda na não-monotonicidade, ou seja, é sempre possível adicionar algo que não sabíamos na primeira afirmação (f) e que problematizaria a conclusão. É assim que o segundo caso de Gettier pode ser repensado por Fogelin, verificando que a falha ocorre em iiig e não em iiip.*

Para Fogelin, a única forma adequada de resolver esse problema é tentar manter em iii as duas partes iiip e iiig, pois as duas retratam faces diferentes da justificação, a saber, como chegamos à justificação e as bases que afirmam nossas premissas. Ver a justificação assim faz com que saibamos como devemos proceder com o conhecimento e principalmente como os exemplos de Gettier podem ser solucionados.

Para finalizar, Fogelin nos dará outra forma para se pensar iii, reunindo iiip e iiig:

S knows that P iff S justifiably came to believe that P on grounds that establish the truth of P. If a slogan is needed: Knowledge is not simply justified true belief, but, in the cadences of Woodrow Wilson, it is justified true belief, justifiably arrived at (PR, pg.28).

Mas a pergunta aqui é: será que essa definição suporta realmente mais casos de tipo Gettier? A questão de Fogelin não é essa, mas pensar onde os exemplos de Gettier atacavam e, para isso, é evidente que eles vão direto à difícil relação entre *iiip* e *iiig*. Veremos na próxima seção como Fogelin acredita que é possível repensar o conhecimento a partir dessa nova definição de justificação.

### **3.2.3. Uma nova descrição de conhecimento.**

O objetivo desta seção é o de mostrar como a sua definição de conhecimento funciona. Para isso, percebemos que o argumento de Fogelin tem três eixos:

1. *Esquemas justificatórios*: nosso conhecimento é justificado a partir de condições determinadas por situações normais; nesse sentido, não há uma determinação universal para a aplicação do termo “eu sei”, mas, antes, “eu sei” depende das condições da situação.
2. *Nível de escrutínio*: o esquema justificatório implica em uma estrutura epistêmica (*epistemic framework*) que determina o nível de escrutínio das nossas crenças.
3. Para Fogelin, é central assinalar, não é pelo fato de o *esquema* justificatório determinar certo nível de escrutínio que não podemos aumentar ou diminuir esse nível.

Antes de passarmos para nossa investigação destes três eixos, uma observação é importante. Estes três pontos são construídos a partir de uma relação muito delicada entre as três grandes tendências de Fogelin: Wittgenstein, Hume e Sexto Empírico. Não iremos aqui detalhar em que medida os argumentos de Fogelin se refere a eles, mas vamos, à medida em que o argumento apareça, mostrar como cada um destes três pensadores são trazidos aos fundamentos da tese de Fogelin. Começemos pela análise dos *esquemas justificatórios*.



### 3.2.3.1. Esquemas justificatórios

Nas situações onde usamos os termos “eu conheço” e “eu sei”, fazemo-lo a partir de certas condições, onde o uso do termo “eu sei” é determinado por uma regra daquele contexto<sup>186</sup>. Ao atribuir conhecimento a nós, ou a um interlocutor, avaliamos a situação:

- Se a situação for pouco decisiva, como dizer “*eu sei* qual é a melhor cor para pintar o quarto”, sabemos que as condições para o uso de “eu sei” são frouxas, pois a regra justificatória de situações como esta determina que não há muito com o que se preocupar em estar certo ou errado.
- Se a situação for normal, como dizer, “*eu sei* que a água está fervendo”, usamos o “*eu sei*” com um critério mais preciso e, nesse caso, a estrutura justificatória determina algumas regras para dizermos “eu sei”, como, por exemplo, ver se a água está borbulhando.
- Se a situação for decisiva, como saber se “*eu sei* que a água está na temperatura para dar banho no bebê”, a estrutura justificatória determina regras mais restritivas para usarmos o “eu sei”, nesse caso, o uso de “eu sei” é muito mais fino.

A tese aqui é que as condições de uso do termo “conhecer” são dadas dentro de esquemas justificatórios, onde um “esquema justificatório” é uma prática comum que determina as regras que devemos seguir para afirmarmos algo. Assim, a compreensão do termo “eu sei” é determinada a partir das práticas comuns de conhecimento. Dizemos que sabemos algo somente de acordo com certas condições, dependendo de as evidências nos suportarem ou nos refutarem, e essa ideia de refutação ou suporte do conhecimento é móvel: não há uma espécie de justificação ou refutação absoluta, elas dependem em que sentido está se usando o termo “eu sei”. Relacionemos essa ideia com a definição de conhecimento que Fogelin dá:

*S sabe que P sse S justificadamente chegou a crer que P nas bases que estabelecem a verdade de P.*

---

<sup>186</sup> Essa é uma ideia que tem sua origem em reflexões de Wittgenstein, principalmente no que tange ao seu argumento no *Da Certeza* que apresentamos acima.

O que devemos observar é que “as bases que estabelecem a verdade de P” não são bases fixas, mas móveis: as bases do conhecimento são como placas tectônicas, permanecem estáveis ou se movem de acordo com a pressão exercida, ou, sem usar a metáfora, as bases que estabelecem *P* são determinadas pelas regras de cada esquema justificatório.

### 3.2.3.2. Nível de escrutínio e esquema justificatório

Se a afirmação do “eu sei” é variável, é evidente que o mecanismo das dúvidas é também variável e, portanto, dependente do esquema justificatório. Wittgenstein, novamente citado por Fogelin, diz:

OC, 3. If, e.g., someone says, "I don't know if there's a hand here" he might be told "Look closer." This possibility of satisfying oneself is part of the language-game. Is one of its essential features.

TLP 6.5. If a question can be framed at all, it is also possible to answer it. T. 6.51. Skepticism is not irrefutable, but obviously nonsensical, when it raises doubts where no question can be asked. (Apud, PR, pg. 91)

Com duas citações de Wittgenstein (a primeira do *Da Certeza* e a segunda do *Tractatus*) vemos como a tese dele se mantém inalterada em Fogelin. A dúvida só tem algum sentido se ela puder ser respondida e, para que a dúvida possa ser respondida, ela deve ocorrer dentro de algum esquema justificatório onde exista uma determinação das regras do uso de “eu sei”. Assim, uma dúvida de tipo hiperbólica não faz sentido, afinal, é uma dúvida aplicada a todos os esquemas justificatórios e, conseqüentemente, não há nada que possa contar como resposta para uma dúvida que pergunta sobre tudo. Fogelin concorda aqui novamente com Wittgenstein e afirma que a dúvida precisa se relacionar com o esquema justificatório no qual ela surgiu.

Então, Fogelin parte para uma avaliação dos tipos de dúvidas existentes, e quais delas são adequadas. Vejamos:

(A) Hyperbolic Doubts: those that rest on systematically uneliminable possibilities, as generated, for example, by so-called skeptical scenarios. (...)

(Bi) Elimenable but Impractical Doubts: those that rest on extremely unlikely possibilities that could be eliminated, but for which it would be a mark of obsessiveness to do so. (...)

(Bii) Elimenable Legitimate Doubts: those that rest on possibilities whose elimination is demanded by the justificatory procedure being employed. In common parlance, these are real possibilities. (...)(PR, pg.91)

As dúvidas de tipo (A) são refutadas por argumentos de tipo transcendentais, que afirmam que se uma pergunta não pode ser respondida, ela não tem sentido. Apesar disto, e se afastando um pouco de Wittgenstein, para Fogelin, estas dúvidas *são possíveis*. Para isto, dentro de um esquema justificatório específico, podemos elevar indefinidamente o nível de escrutínio, sempre perguntando, “em que esta ideia está baseada?”. Assim, para serem possíveis, as dúvidas hiperbólicas precisam surgir a partir de um esquema justificatório específico.

E as dúvidas de tipo (B)<sup>187</sup>? Elas são as dúvidas que problematizam as evidências que temos. Esse questionamento é dado a partir do esquema justificatório onde a dúvida está inserida. A divisão interna acerca das dúvidas de tipo (B), entre dúvidas práticas e não práticas, pode ser apenas temporária, afinal em certas situações decisivas, o que é “eliminável, mas não prático” pode se tornar o procedimento normal; pensemos, por exemplo, nas análises detalhadíssimas feitas antes de um ônibus espacial ser lançado, onde mesmo o que não é prático se avaliar, deve sê-lo.

Nesse sentido, tanto as dúvidas de tipo (A) como as de tipo (B) são possíveis, desde que surjam a partir de esquemas justificatórios próprios. Vamos agora relacionar estas dúvidas com a definição de conhecimento de Fogelin:

---

<sup>187</sup> Se olharmos com atenção, essas são estruturas de perguntas relacionáveis com os modos céticos. O modo cético acerca da dúvida dos sentidos é certamente do tipo (Bi), e esse mesmo modo de Enesidemo, em certas condições, poderia ser do tipo (Bii).

S sabe que P sse S justificadamente chegou a crer que P nas bases que estabelecem a verdade de P.

Já sabemos que a determinação de conhecimento é variável de acordo com o esquema justificatório. Vimos agora que as dúvidas também são determinadas em um esquema justificatório. Entretanto, mesmo dentro de um esquema justificatório comum, que realça dúvidas comuns, em certos momentos, é necessário ficar mais cuidadoso (ou menos), tornando o nível de escrutínio variável. Mas, porque mudamos o nível de cuidado do exame? Fogelin responde dizendo que dois são os mecanismos responsáveis por mudar o nível de escrutínio: a própria situação e a reflexão. Vamos a eles.

*A mudança do nível de escrutínio de acordo com a situação:* O modo normal de se rebaixar ou elevar o nível de escrutínio é de acordo com a necessidade da situação, assim se vamos fazer algo onde muito está em jogo, levantamos o nível de escrutínio; esse mesmo nível pode ser baixado se a situação pedir. Podemos pensar aqui o seguinte exemplo:

Usamos o carro *x* todos os dias, sem nos preocuparmos muito com ele e tudo funciona bem, assim não há razão para duvidarmos de seu funcionamento. Mas, certo dia, a montadora do carro divulga um *recall* de todos os carros *x*. Mesmo funcionando bem, é necessário fazer o *recall*, apenas por garantia. Nesse sentido, aumentamos o nível de escrutínio porque houve uma mudança na situação, mesmo que *nada* mude no carro.

Uma informação aqui é decisiva para Fogelin: o nível de escrutínio normal em uma determinada situação não é sempre o melhor. No exemplo acima, não quer dizer que o nível de escrutínio *depois* do *recall* seja o nível normal que deveríamos ter acerca do carro, pois podemos pensar numa situação onde o reparo feito no carro durante o *recall* levou a outro defeito que a montadora não percebeu, pois ele só poderia ser percebido depois de um ano. Assim, não há um nível de escrutínio melhor ou pior, mas um nível normal determinado pelas regras estabelecidas pelo esquema justificatório

normal. Nesse sentido, Fogelin diz que é parte do nosso treinamento ‘no uso de conceitos excluir ou colocar as dúvidas entre parênteses’<sup>188</sup>. Para Fogelin, a diferença está simplesmente em que o uso do termo “eu sei” está vinculado à situação, e não que não haja como eliminar todas as dúvidas ao dizer que “eu sei”.

*A mudança do nível de escrutínio a partir da reflexão:* O outro mecanismo de se mudar o nível de escrutínio é pela reflexão sozinha. Isso acontece frequentemente com pesquisadores e filósofos, em uma situação onde aparentemente o nível de escrutínio é mais baixo mas, apenas por uma possibilidade teórica, aumenta-se o nível. Por exemplo, um físico, em uma situação normal, usando equipamentos normais, dentro de uma teoria normal, pode questionar se o fundamento teórico que subjaz à noção de “normal” é adequado e começa a colocar dúvidas puramente intelectuais acerca da situação. Apesar de neste caso o físico estar trabalhando dentro de certo esquema justificatório que lhe fornece certo nível de escrutínio, isso não implica que suas dúvidas sejam incorretas<sup>189</sup>. O aumentar do nível de escrutínio pela reflexão sozinha é perfeitamente possível, portanto.

Nos dois casos onde se altera o nível de escrutínio, o que importa é a forma em que o nosso interlocutor reage aos nossos níveis de escrutínio. Em uma situação normal, interlocutores normais, tendem a estabelecer níveis de escrutínios também normais. Assim, se eu perguntar para alguém num contexto normal, “como sei que isso é minha mão?”, o interlocutor dirá, “Como assim? O que te levaria duvidar?”; mas se o interlocutor tiver algum problema psiquiátrico, curiosidade excessiva ou se é um filósofo, essa pergunta poderia fazer algum sentido para ele, e ele poderia dar uma

---

<sup>188</sup> FOGELIN, PR., Cf, pg 196.

<sup>189</sup> “Seeing how reflection on remote possibilities can raise the level of scrutiny and thus lead us to withdraw epistemic commitment in a wholesale way shows that we do not have to introduce skeptical scenarios in order to generate skeptical problems. Reflection on unexcluded remote or not so remote possibilities can lead us to think we almost never know the things we claim to know. As long as we maintain this "intense view of things" we will be disinclined to think we know things or are justified in believing things that we normally accept without hesitation”. FOGELIN, PR, pg. 94.

resposta. Mas, na prática normal, perguntas foras do nível habitual de escrutínio são simplesmente descartadas por nosso interlocutor, simplesmente porque assim somos educados desde que nascemos.

É por essa razão que, em casos com o de Gettier, julgamos que o sujeito foi responsável epistemicamente, porque *o nível de escrutínio usado por ele foi completamente adequado em situações normais*. O fato é que sempre é possível aumentar o nível de escrutínio, mesmo que isso seja incomum, e esse elevar do nível de escrutínio é mesmo uma característica de argumentos indutivos ou não-monotônicos.

Apesar de julgarmos que no Caso 1 de Gettier, Smith foi responsável por ter usado corretamente o nível de escrutínio daquela situação, ele não percebeu que poderia, se achasse necessário, problematizar sua crença. Fogelin conclui:

- I. "S knows that p" means "S justifiably believes that p on grounds that establish the truth of p.
- II. When people claim to know things, they do not do so in the belief that they have eliminated all eliminable refuting possibilities, nor do their auditors suppose that they believe this. (PR, pg.94-95).

Vamos resumir o argumento de Fogelin:

- A justificação de uma crença depende do esquema justificatório no qual ela se insere;
- As dúvidas colocadas dependem também do esquema justificatório, tanto para fazerem sentido, quanto para serem respondidas;
- O nível de escrutínio pode ser aumentado (ou diminuído) pela reflexão ou por uma mudança na situação.

A conclusão é a seguinte: apesar de as dúvidas serem determinadas a partir de um esquema justificatório, é sempre possível aumentar o nível de nossas dúvidas. Isso mostra que, apesar de as crenças funcionarem bem, sempre podemos duvidar delas em outro nível, mesmo que seja pouco usual fazê-lo. Veremos essa ideia melhor desenvolvida abaixo.

### 3.2.3.3 O nível variável de escrutínio e a determinação do conhecimento.

Sabemos que o nível de escrutínio é determinado por um esquema justificatório, e que ele pode variar, de acordo com as necessidades da situação, ou mesmo pela reflexão. Mas, o fato é que, nas situações normais, o nosso nível de escrutínio normal parece funcionar perfeitamente. Por quê? Para Fogelin, o funcionamento do nível de escrutínio tem a ver com aspectos de que nem sempre estamos cientes, como a educação, os sentimentos, os instintos e outras predisposições naturais<sup>190</sup>. Nesse sentido, a tese de Fogelin é muito próxima da de Hume: o conhecer não depende de conhecer as causas, mas aprender a lidar com elas. Aqui, Fogelin cita um trecho de Wittgenstein que seria também facilmente aplicável a Hume:

*OC*, 505. It is always by the grace of nature that one knows something<sup>191</sup>.

Essa frase poderia ter um aspecto quase esotérico se pensássemos apenas no termo “graça”. Mas, aqui, Hume ajuda a trazer a sobriedade que, às vezes, falta a Wittgenstein. Hume diria que o guia de nossa ação não é a razão, mas o hábito, uma característica psicológica de determinação natural das nossas crenças. A “graça” é a força da natureza que orienta nossas crenças. Mas isso não implica que nossas crenças sejam idênticas à natureza, mas que normalmente nossas crenças se adequam bem ao comportamento do mundo natural.

Porque, então, o nível de escrutínio funciona bem nas situações normais? Pela graça da natureza, pela capacidade da natureza em nos salvar das nossas próprias reflexões, diria Hume. Infelizmente, nem Hume, nem Fogelin explicam muito mais essa ideia. Podemos especular. Seguindo a tendência humeana, é fácil ver como uma

---

<sup>190</sup> “When we return to practical affairs of life, our standards will return to their normal moderate level and this disinclination will fade. This is all very Humean for it suggests that the application of certain concepts depends on the nonlinguistic fact that human beings lack the motivation, inclination, ability, or imagination to employ them in certain ways”. FOGELIN, PR, pg. 94.

<sup>191</sup> Citado em, FOGELIN, PR, pg. 92.

explicação **naturalista** entraria aqui. O funcionamento da nossa cognição se dá a partir de processos naturais, orientados por uma enorme cadeia evolutiva que nos adaptou bem às situações. Inclusive o próprio o estabelecimento do escrutínio é uma característica adaptativa da cognição humana. Assim, como um naturalista humeano, Fogelin poderia dizer que o conhecimento humano funciona muito bem, porque ele simplesmente segue o ritmo que a evolução imprimiu em nós.

Mas, mesmo com esta tendência naturalista, Fogelin não escorrega na falácia naturalista: apesar de nossas evidências funcionarem bem nas situações normais, por razões naturalistas, isso não implica que essas evidências sejam suficientes. A ideia é que, muitas vezes, em nossas crenças, trabalhamos com a hipótese de que não existem problemas com os fundamentos de nossas crenças. Mas, em certas situações, há uma demanda para problematizá-las, e mesmo apenas pela reflexão podemos colocar nossas crenças em maus lençóis. Assim, se formos olhar mais de perto as evidências para nossas crenças, veremos que elas são muito precárias, afinal, sempre podemos elevar o nível de escrutínio.

Aqui, Fogelin se separa de uma ideia coerentista ou contextualista. “Conhecer”, para um coerentista ou contextualista seria o seguinte:

O saber está circunscrito a um determinado nível de escrutínio ou *esquema* justificatório.

Para Fogelin isso é *falso*, porque, para ele, ao contrário do coerentista, sempre é possível alterar o nível de escrutínio, a partir de situações perfeitamente naturais, e o que sabíamos antes, não saberemos mais<sup>192</sup>.

Mas Fogelin ainda quer manter a união de *iiip* e *iiiig* na sua definição de conhecimento: “S sabe que *p* se e somente se ele chegou justificadamente a crer que *p* em bases que estabelecem a verdade que *p*”. Para ele, essa ideia estabelece o saber

---

<sup>192</sup> Veja mais sobre a relação entre Fogelin e o contextualismo na seção 3.5.



dentro de níveis de escrutínio móveis que podem sempre alterar o valor de verdade do saber. Assim, não há saber definitivo, nem um nível de escrutínio definitivo para uma dada situação.

O motivo dos exemplos de tipo de Gettier serem tão eficazes é que sempre é possível adicionar uma nova dúvida – por causa da não-monotonicidade de nossas crenças. E isso só ocorre porque o nível de escrutínio é variável, oferecendo em situações normais a certeza necessária para nossas crenças funcionarem bem. Mas, no fim, é sempre possível duvidar um pouco mais. Fogelin termina:

For all that has been said so far, there may be one ultimate justificatory framework that grounds all others. There may be a plurality of justificatory frameworks that ground various domains of knowledge. There may be no justificatory framework that stands up under the unlimited heightening of scrutiny. In fact, this third possibility strikes me as being correct, but that is not something that follows from the analysis of knowledge claims I have presented. (PR, pg.98)

Neste trecho, Fogelin se aproxima do ceticismo típico dos pirrônicos: na vida comum, devemos agir da forma que todos agem, pois somos assim determinados, mas é sempre possível que o fundamento epistêmico das nossas crenças não seja válido. No fim, não há garantias de que existam um, muitos ou nenhum fundamento para nossas crenças.

Fogelin diz:

Returning to Wittgenstein, we find he tells us that it is difficult "to realize the groundlessness of our believing" (OC, 160). Well, suppose we do realize this, what then? (PR,pg. 200-1)

Respondemos: ‘então nada!’. Vemos que o fundamento do nosso conhecimento é problemático, mas na vida normal as coisas estão como nós as deixamos: intocadas.

### 3.2.4. Ceticismo e Conhecimento

Vamos resumir o argumento de Fogelin para podermos retirar algumas conclusões:

1. Definição de Conhecimento: para Fogelin, na definição tripartite de conhecimento, o tema da justificação deve ser permeado tanto por uma noção de “responsabilidade epistêmica” como pela ideia de “bases que fundamentem a crença”.
2. A ideia do conhecimento como as “bases que estabelecem a verdade que *p*” é fundamentada no fato que as bases são determinadas a partir de um *nível de escrutínio*. Para afirmarmos que alguém sabe, perguntamos se ele na situação específica pesquisou corretamente suas evidências.
3. É sempre possível alterar o nível de escrutínio das evidências. Assim, em último caso, sempre é possível demonstrar a não fundamentação das crenças.

É esse terceiro ponto que faz com que Fogelin seja um neopirrônico. Fogelin nos apresenta uma engenhosa explicação em (1) e (2) acerca de que como o conhecimento funciona e como é possível a partir daí evitar os exemplos de Gettier. Mas, ao fazer isto, fica bastante evidente que o conhecimento não é estável e está sempre na eminência de se esfacelar. No entanto, nossa ação comum funciona bem e, mesmo quando ela não funciona, adaptamos nosso escrutínio a novos dados. Isso ocorre porque nosso sistema de crenças é adaptado ao mundo em que vivemos.

Contudo, isso não implica que realmente sabemos algo. O nosso saber sempre estará submetido a níveis de escrutínio e basta que os mudemos, para que o valor de verdade da nossa crença também mude, estão aí os casos de tipo Gettier para nos lembrar disso. O problema não está na nossa capacidade natural de conhecer, mas na falta de fundação teórica de nosso sistema de crenças. Fogelin diz isso de uma maneira quase poética:

The philosopher, we might say, wants to replace this covenant of grace with a covenant of work. (PR,pg.92)

No fim, há uma espécie de *precariedade da vida racional* combinada como uma habilidade *natural* que temos. Essa precariedade será o tema de nossa próxima seção.

### **3.3. Os limites da razão humana**

A razão humana é evidentemente limitada. Nosso conhecimento funciona bem apenas quando não saímos do seu procedimento regular. Essa é a conclusão da análise que Fogelin faz do conhecimento humano. Mas, como será realmente que essa limitação é colocada ou, em outros termos, como Fogelin realmente exerce seu neopirronismo? Podemos distinguir em sua obra dois momentos onde ele argumenta contra a possibilidade de desenvolvermos um conhecimento que ultrapasse nossa tênue razão, a saber:

- A utilização dos Modos de Agripa para a refutação das teorias da justificação contemporâneas. Essa argumentação é desenvolvida ao longo da segunda parte do *PR*.
- Em uma reflexão muito mais geral do que a vista no *PR*, Fogelin apresenta no seu *WTR* o que ele vai chamar de “vida precária da razão”, onde ele expõe as várias dificuldades encaradas pela cognição humana.

Nosso objetivo, nesta terceira parte, é apresentar essas limitações do conhecimento humano expostas por Fogelin, enfocando estes dois momentos de sua obra. Além disso, mostraremos como Fogelin oferece uma possibilidade neopirrônica de se conviver com estas limitações.

#### **3.3.1. Os Modos de Agripa na Filosofia de Fogelin**

Até o momento, não vimos em Fogelin um aspecto que justificasse sua denominação como neopirrônico. Temos apenas uma adesão ao ceticismo com sua análise do conhecimento e, partir dela, Fogelin se perguntará:

- Como as teorias contemporâneas do conhecimento discutem o problema de Gettier?
- Quais são os problemas destas teorias?

É a partir da resposta a estas duas questões que o neopirronismo de Fogelin ficará claro. Vamos a elas.

### **3.3.1.1. As teorias contemporâneas da justificação**

A organização das teorias da justificação contemporâneas costuma ser em “externalismo” e “internalismo”, onde, *grosso modo*, “externalismo” é a ideia de que as crenças devem ser justificadas a partir de critérios externos à mente do sujeito, e o “internalismo” diz que as crenças são justificadas a partir de critérios internos ao sujeito. A essa organização, Fogelin adiciona duas subdivisões: ontológico e metodológico. Vejamos como elas funcionam<sup>193</sup>:

#### **Tipos de externalismo:**

- Externalismo ontológico: a crença é justificada a partir de critérios externos que não precisam estar de posse do sujeito, como por exemplo, relações causais de que ele não tenha ciência, mas que existem.
- Externalismo metodológico: a crença do sujeito deve ser baseada em critérios externos que o sujeito deve ser capaz de *reconstruir*, como uma rede causal que justifica sua crença, e que ele precisa conhecer.

#### **Tipos de internalismo:**

- Internalismo ontológico: a crença é justificada a partir de operações mentais que o sujeito tem, mas que ele não precisa saber reconstruir.
- Internalismo metodológico: a crença deve ser baseada em operações mentais que o sujeito deve poder reconstruir.

Segundo Fogelin, frequentemente os filósofos contemporâneos misturam essas variedades de internalismo e externalismo, formulando sua particular teoria da justificação. Há casos de internalistas e externalistas puros, e também casos de junções

---

<sup>193</sup> Fogelin apresenta esta subdivisão, mas não a explica detalhadamente. Ele apenas supõe que o significado é evidente. A estruturação que se seguirá é nossa.

entre elas. No *PR* Fogelin discute três teorias contemporâneas, com tendências opostas, e que seriam representativas das principais posições atuais, a saber:

1. O fundacionismo de Frederick Chisholm. Chisholm faz no seu fundacionismo uma junção do internalismo ontológico com o externalismo metodológico.
2. O coerentismo de Lawrence Bonjour. A relação em Bonjour é entre o coerentismo e uma espécie de internalismo metodológico.
3. O coerentismo de Donald Davidson. Davidson faz uma relação entre o coerentismo e um externalismo metodológico.

Podemos nos perguntar: estas três teorias são realmente representativas das teorias contemporâneas da justificação? Se pensarmos a partir dos critérios internalistas e externalistas é difícil ver que sejam, afinal elas são apenas três das muitas possibilidades teóricas. Colocada apenas dessa forma, a explanação de Fogelin ficaria muito parcial<sup>194</sup>.

Contudo, Fogelin se pergunta: há outra maneira de relacionar essas teorias? Qual é a motivação mais fundamental de todas as teorias contemporâneas da justificação?

### 3.3.1.2. Uma nova organização para as teorias contemporâneas

Fogelin diz que são **duas** as motivações compartilhadas pelas teorias contemporâneas da justificação:

- a) Um forte comprometimento com um princípio *normativo* para as teorias. Esse princípio é explicitado pelo filósofo W.K. Clifford, que ficou famoso na frase de William James que diz: “*It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence*” (PR, pg. 114). A ligação entre as crenças e a necessidade de evidências para elas é o que move todas as teorias atuais. Aqui, a noção de evidência deve ser entendida não apenas como um dado, uma experiência, mas até mesmo como a relação de crenças que se suportam. De todo modo, a busca da relação crença-evidência é uma constante nas teorias contemporâneas.
- b) A segunda motivação compartilhada pelas teorias é a pressuposição de que o conhecimento existe ou deve existir. Essa motivação é curiosa, pois nenhuma teoria

---

<sup>194</sup> De forma alguma, Fogelin quer que o seu *PR* seja exaustivo. A ideia é, antes, a de oferecer teorias representativas do modo contemporâneo de se fazer epistemologia.

levanta, mesmo que brevemente, a possibilidade de que o conhecimento não seja possível. No entanto, nenhum filósofo apresenta um argumento para isso.

Se aceitarmos essas duas motivações, que tarefas ou dificuldades os filósofos teriam para desenvolver uma teoria adequada? Fogelin cita dois filósofos que expressam essas necessidades, a saber, Bonjour e Moser que agora reproduzimos respectivamente:

Prima facie, there are four main logical possibilities to the eventual outcome of the potential regress of epistemic justification . . . (1) The regress might terminate with beliefs which are offered as justifying premises for earlier beliefs but for which no justification of any kind, however implicit, is available when they are challenged in turn. (2)The regress might continue indefinitely "backwards," with ever more new empirical premise-beliefs being introduced, so that no belief is repeated in the sequence and yet no end is ever reached. (3) The regress might circle back upon itself, so that if the demand for justification is pushed far enough, beliefs which have already appeared as premises . . . earlier in the sequence of justificatory arguments are again appealed to as justifying premises. (4) The regress might terminate because "basic" empirical beliefs are reached, beliefs which have a degree of epistemic justification which is not inferentially dependent on other empirical beliefs and thus raises no further issues of empirical justification. (Bonjour, Apud, PR, pg.116)

"We have, then, at least four possible accounts of inferential justification: inferential justification via infinite regress, via justificatory circles of some sort, via the unjustified, and via immediate justification" (Moser, APud, PR, pg.116-7)

Segundo Bonjour e Moser temos *quatro* desafios para as teorias: (1) um regresso que finaliza em certas crenças, (2) um regresso *ad infinitum*, (3) um regresso via circularidade, (4) um regresso em uma crença “básica”. Se observarmos atentamente, os desafios (1) e (4) são analisados pelo quarto modo de Agripa, o da Hipótese; o (2) é o modo de Agripa do regresso *ad infinitum* e finalmente o (3) é dado pelo modo de Agripa da Reciprocidade. Apesar de ambas as citações falarem em quatro desafios, podemos resumir em apenas três possíveis caminhos para o desenvolvimento das teorias: (i) a partir de uma justificação *ad infinitum*, (ii) a partir de uma via onde a

circularidade é bem-vinda, ou (iii) a partir de uma justificação fundacionista. Para nós, que já estamos discutindo ceticismo já há algumas páginas, essas três vias trazem, evidentemente, os Modos de Agripa. É muito interessante pensar que os desafios para a formulação das teorias atuais caem novamente nos modos de Agripa.

Dos cinco modos de Agripa, percebemos que Bonjour e Moser elegem três como os alvos de suas teorias, o segundo modo, do regresso *ad infinitum*, o quarto modo, da hipótese e o quinto modo, da reciprocidade ou circularidade. E, quanto ao primeiro, da *diaphonía*, e o terceiro modo, da relatividade? Para organizar os modos de Agripa, Fogelin divide os cinco modos em dois grupos, a saber, os modos de “desafio” e os modos “dialéticos”.

Os modos de desafio são os da *diaphonía* e da relatividade. Esses modos não fazem uma crítica específica a nenhuma teoria, mas são colocados como uma relação inter-teórica, mostrando como as teorias são opostas entre si. Certamente, esses modos são importantes, mas não para a refutação de uma teoria específica.

Já os modos dialéticos são os modos específicos que atacam as teorias onde elas são mais frágeis, suas pressuposições. Os modos do regresso ao infinito, o da hipótese arbitrária e, finalmente, o da circularidade, representam as três possibilidades teóricas de se desenvolver uma teoria. Assim, podemos pensar que os modos de Agripa, antes de serem uma crítica às teorias contemporâneas, são o mapa das possibilidades de se desenvolver uma teoria qualquer. Mas, desse mapa, não há realmente nenhum autor contemporâneo da justificação que opte por desenvolver sua teoria em uma espécie de regresso *ad infinitum*, o que, portanto, mostra que Agripa já ganhou neste modo. Sobram dois modos como opção teórica, a saber, o da hipótese arbitrária e o da circularidade. Assim todas as teorias contemporâneas são uma tentativa de algum tipo de estabelecer um fundacionismo (hipótese arbitrária) que funcione, ou um tipo de

circularidade (que não seja negativa). No fim, todas as teorias contemporâneas da justificação são uma tentativa de vencer os Cinco Modos de Agripa, principalmente dois deles.

Com os modos de Agripa em mãos, Fogelin reorganiza as teorias contemporâneas da justificação como respostas a Agripa. Nesse sentido, é perfeitamente razoável trazer Chisholm como um exemplo da tentativa de se vencer o modo da hipótese arbitrária, e Bonjour e Davidson como duas tentativas diferentes de se pensar uma circularidade saudável.

Para verificar se estas teorias são bem sucedidas, Fogelin estabelece três critérios<sup>195</sup>, a saber:

- i. O princípio da sinceridade (*candor*) filosófica: *a teoria tem que dizer quais crenças toma como verdadeiras e mostrar quanto se é permitido saber após a teoria ter sido colocada*. Muitas vezes, uma teoria é desenvolvida, mas não mostra que crenças são justificadas e, além disso, outras tantas vezes uma teoria é apresentada para compreender o mundo, mas quando ela termina, sabemos muitíssimo pouco do mundo.
- ii. *A teoria tem que mostrar como as crenças são justificadas*. Muitas vezes, a maior parte das teorias apresenta apenas as razões pelas quais uma crença seria justificada, mas não exatamente como elas são justificadas.
- iii. Não se deve assumir que há uma resposta positiva em relação a Agripa, por exemplo, supondo que fundacionismo ou circularidade são possibilidades boas.

Vimos que as teorias contemporâneas podem ser organizadas como tentativas de resposta a Agripa. Veremos a seguir se estas teorias representativas, a saber, se Chisholm, Bonjour e Davidson realmente conseguem vencer Agripa<sup>196</sup> e responder a estes três critérios de Fogelin.

---

<sup>195</sup> Cf. FOGELIN, PR, pg. 117-119.

<sup>196</sup> Uma advertência aqui é fundamental. O nosso objetivo é apenas o de apresentar a visão que Fogelin tem acerca destes autores e não exatamente o que eles *realmente* disseram. Essa é uma opção de exegese que quer preservar a leitura de Fogelin e o que ele acha de mais relevante e problemático destes autores. Somente assim será possível interpretar bem sua posição. É claro que algumas vezes algumas distorções podem ser encontradas na sua interpretação destes autores, mas esse é um preço que pagaremos para vermos realmente o posicionamento de Fogelin.



### **3.3.2 As Teorias da Justificação e suas limitações a partir de Agripa**

#### **3.3.2.1. O Fundacionismo de Roderick Chisholm e as Críticas Pirrônicas de Fogelin**

##### **A tese de Chisholm**

O fundacionismo é uma das clássicas tentativas de evitar o desafio cético ao assentar o conhecimento em fundamento sobre o qual não tivéssemos nenhuma dúvida. Mais recentemente, poucas tentativas têm sido empreendidas para o desenvolvimento de uma teoria francamente fundacionista. Destas tentativas, a que Fogelin considera ser a mais representativa é a exposta por Roderick Chisholm no seu livro *Theory of Knowledge*. O nosso objetivo será o de apresentar a tese de Chisholm de acordo com o que Fogelin expõe e depois apresentar quais seriam as críticas que poderíamos levantar a este fundacionismo contemporâneo.

Fogelin resume assim a visão geral de Chisholm sobre o conhecimento:

(...) knowledge is a species of justified true belief, but no every species of justified true belief count as knowledge. For justified true belief to count as knowledge, the justification must be of the right kind or level. This thought leads Chisholm to introduce and extraordinarily complex hierarchy of terms of epistemic assessment. (PR, pg. 125)

O fundacionismo de Chisholm afirma a existência de um tipo fundamental de conhecimento que permite que outras crenças o utilizem como garantia de verdade. Assim, ocorreria uma transferência da justificação de uma crença fundamental para outras menos certas.

Pensado assim, o fundacionismo estabelece uma visão muito estreita para o conhecimento, onde deveríamos ter um *alto padrão de certeza* em certas crenças para

dizermos que conhecemos algo. Conhecimento, nesse sentido, se relaciona a uma espécie de certeza clara e distinta que, mesmo que tenha um conteúdo mínimo, teria o poder de conceder a outras crenças menos certas um grande grau de evidência. Se pensarmos no modelo cartesiano, vemos que o seu “*eu penso, eu existo*” das *Meditações* funciona exatamente da mesma forma: ele é dado como uma certeza irremovível, mesmo que muito pequena. Daí para frente, todas as crenças que seguirem deverão se basear nessa pedra fundamental. É o mesmo com Chisholm.

Numa manobra internalista comum aos fundacionistas, Chisholm afirma que esta certeza inicial tem de acontecer em primeiro lugar na própria reflexão do sujeito, mesmo que ele não esteja ciente disto. Mas como isso ocorre, exatamente? Para ele, o fundamento do conhecimento está em uma *propriedade* de certas crenças, que é o fato de elas serem propriedades que se auto-apresentam (*self-presenting*). Dito por Chisholm:

Every self-presenting property (...) is a property that is such that, if you having it, you consider you having it, then you believe yourself having it. (Chisholm, Apud, PR, pg. 129)

Há dois tipos de crença com essa propriedade: as sensórias e as intencionais. As sensórias são crenças como “vejo isso como azul”, e “sei que isto é azul”. As crenças *intencionais* são tais como “eu sei que estou triste”. A grande vantagem destas crenças é que a afirmação delas parece derivar de uma fonte segura, que é o fato de estarmos pensando ou percebendo algo em um dado momento. Esse tipo de crença, com tal tipo de propriedade, será o chamado “primeiro princípio epistêmico de justificação” e pode ser formulado assim:

*If the property of being F is self-presenting, if S is F, and if S believes himself to be F, then it is certain for S that he is F.* (Chisholm, Apud, PR, pg. 129)

Dito de um modo bastante simples: se eu penso que estou triste, é certo que eu estou triste. Devemos notar que para Chisholm essa é uma crença *indubitável* com um conteúdo *mínimo*. E, a partir deste tipo de crença, poderíamos fundar o conhecimento.

Mas, para que esta propriedade que se auto-apresenta funcione como o fundamento do conhecimento, será necessário que exista um compromisso com uma teoria da percepção realista, que afirme que o que vemos e sentimos é o mundo real. Essa é uma forte presunção fundacionista, afinal não há nenhuma garantia de que seja realmente assim. Longe de esse ser um comentário idealista, o problema mais básico é: como fundar o conhecimento em um argumento realista que não é ele mesmo demonstrado? Esse movimento de ir ao mundo externo, apesar da posição geral de Chisholm ser internalista, permite que voltemos à divisão internalismo/externalismo feita por Fogelin. Chisholm, visto como um internalista ontológico, define que, para que alguém conheça algo, este conhecimento deve ser um processo em sua mente, mas ele também é um externalista metodológico, pois ele define que é necessário ir às experiências do mundo para que tenhamos uma justificação adequada. No fundo a propriedade que se *auto-apresenta* é um híbrido internalista/externalista, pois tem de estar presente à mente do sujeito, mas é colocada a partir de critérios do mundo externo.

O próximo passo é o mais difícil, qual seja: transferir esse nível de certeza absoluta que existe nas crenças com a propriedade auto-presente, para um mundo mais plural de crenças. Fogelin explica assim como acontece essa transferência de evidência:

We start with the certainty of the self presenting. If I am appeared to redly (and believe this myself), than it is certain to me that I am appeared to that way. Here the level of epistemic justification is unsurpassed, but the content of the belief is subjective and thin. Given certainties of this kind, the task is to show that other more robust judgments (for example, that there are two chairs in this room) are evident for me, for if such judgment are evident for me (and also true) then, according to Chisholm they are know to me. (PR, pg. 135)

Para tal, Chisholm desenvolve um complexo nível hierárquico de transição<sup>197</sup> entre as crenças com as propriedades auto-presente e crenças mais robustas, buscando conceder um bom grau de evidência a estas crenças menos evidentes.

Passando por todos os níveis de hierarquia das crenças, Chisholm imagina ter desenvolvido uma teoria fundacionista que nos oferece pelo menos duas vantagens: *primeiro*, ela nos dá um princípio irrefutável – as crenças com as propriedades auto-presentes, *segundo*, ela nos dá um meio para justificarmos crenças com um grau de complexidade maior. Tendo exposto o argumento de Chisholm, vamos às críticas.

### **A resposta pirrônica a Chisholm**

Como dissemos acima, Fogelin avalia as teorias epistêmicas a partir de três critérios. Vamos a eles:

1. *A teoria tem que dizer quais crenças toma como verdadeiras e mostrar quanto se é permitido saber após a teoria ter sido colocada.*

É realmente incrível que alguém tenha desenvolvido o aparato técnico necessário para ir das crenças auto-presentes até as mais complexas. Apesar disto,

---

<sup>197</sup> Não iremos aqui expor esse nível hierárquico. Apenas o cito para que o leitor mais curioso possa ver como é a transição das propriedades auto-presentes até crenças menos certas:

“MP1 If the property of being *F* is self-presenting, if *S* is *F*, and if *S* believes himself to be *F*, then it is certain for *S* that he is *F*.

MP2 Accepting *h* tends to make *h* probable.

MP3 If *S* accepts *h* and if *h* is not disconfirmed by *S*'s total evidence, then *h* is probable for *S*.

MP4 If *S* accepts *h* and if not-*h* is not probable in relation to the set of propositions that are probable for *S*, then *h* is epistemically in the clear for *S*.

MP5 If *S* takes there to be an *F*, and if it is epistemically in the clear for him that there is an *F* which he takes to be *F*, then it is *beyond reasonable doubt* for *S* that he is perceiving something to be *F*.

MP6 If *S* seems to remember having been *F*, and if it is epistemically in the clear for him that

MP7 If there is a set of concurrent propositions such that all of the propositions are epistemically in the clear for *S* and one of them is beyond reasonable doubt for *S*, then all of them are beyond reasonable doubt for *S*.

MP8 If *being appeared* \_\_\_\_\_ to is evident for *S*, and if it is epistemically in the clear for *S* that there is something that appears \_\_\_\_\_ to him, then it is *evident* for *S* that there is something that is appearing \_\_\_\_\_ to him.

MP9 If *S* takes there to be an *F* and if it is beyond reasonable doubt for *S* that he is perceiving something to be *F*, then it is evident for *S* that he is perceiving something to be *F*.

MP10 If there is a set of concurrent propositions such that all of them are beyond reasonable doubt for *S* and one of them is evident for *S*, then all of them are evident for *S*.” Fogelin, *PR*, 136 e ss.

Chisholm não discute como certas crenças comuns poderiam ser arrançadas naquele esquema. Se pensarmos em relações pessoais, que são incrivelmente complexas, podemos nos perguntar: será que poderíamos estabelecê-las dentro daqueles critérios? Certamente, não. O esquema de Chisholm permitirá determinar apenas crenças muito básicas, como “Eu sei que há um computador nessa sala onde estou escrevendo”. Não é possível determinar que “eu sei que dentro desta CPU há um processador da marca *x*”, apenas por verificar isso nas configurações do computador. Assim, se optarmos por seguir Chisholm, chegaremos ao fato de que é permitido conhecer bem menos do que imaginamos que podemos – e essa é uma conclusão mais *pirrônica* do que o fundacionismo tinha em mente.

*2. A teoria tem que mostrar como as crenças são justificadas.*

Apesar de Fogelin dar mais ênfase à crítica que retratamos acima, me parece que o argumento aqui é mais forte do que o acima. Fogelin diz:

Nothing in his theory excludes the possibility that two mutually exclusive but equally coherent systems of belief might have as their foundational basis the very same set of attributions concerning self-presenting properties. (PR, pg.141)

Imagino que este é o problema final de qualquer teoria fundacionista. Esse problema é o mesmo da indeterminação da tradução de Quine, afinal a questão é que podemos fundar teorias em crenças auto-presentes iguais e construir descrições diferentes do que temos conhecimento. No fim, o fundacionismo implica que um princípio está certo e os outros errados, o problema é que sempre é possível, a partir de outro fundamento, construir uma visão do conhecimento igualmente adequada.

*3. Não se deve assumir que há uma resposta positiva em relação a Agripa.*

Chisholm nunca levanta seriamente o problema cético, pois imagina que a solução deste é óbvia. Vimos isso, quando ele simplesmente opta por uma teoria realista

da percepção, mas não diz porque esta teoria é verdadeira. Além disso, no seu próprio movimento fundacionista, ele não se pergunta: e se a propriedade auto-presente for inadequada? Nesse sentido, Chisholm não responde ao cético; ele simplesmente se posiciona julgando que o desafio cético não precisa ser respondido.

Podemos aqui pensar que não apenas o fundacionismo de Chisholm, mas qualquer outro fundacionismo terminará enfrentando a mesma dificuldade agripiana: porque supor que o fundamento é este e não outro, porque supor que conhecemos desta forma? O fundacionismo não pode se sustentar.

Para terminar, vamos expandir o segundo argumento de Fogelin contra o fundacionismo. Fogelin diz que é possível construirmos dois ou mais sistemas coerentes de crenças com as mesmas entradas sensoriais, onde estes sistemas podem ser contraditórios ou apenas contrários. Nesse sentido, como apontamos acima, esse é o argumento de Quine da indeterminação da tradução. Nossa tese é que isto acontece por causa justamente de uma falha do processo de dar razões, que poderia ser demonstrada a partir da *diaphonía* e do modo da hipótese arbitrária. De um lado, a *diaphonía* demonstra a possibilidade de termos teorias racionalmente adequadas, mas de algum modo, contrárias; de outro lado, o modo da hipótese arbitrária revela que qualquer tentativa de resolver a *diaphonía* levará a aceitarmos um postulado que poderia ser criticado por uma tese oposta. Assim, não poderíamos aceitar nenhum tipo de fundacionismo.

### **3.3.2.2 Fogelin e o Coerentismo**

Na seção anterior, vimos Fogelin problematizando o fundacionismo de Chisholm a partir de uma perspectiva neopirrônica. Nesta presente seção, veremos

como Fogelin discute duas versões da tese conhecida como “coerentismo”, tese esta que quer vencer o modo da circularidade através da postulação de um “círculo virtuoso”. A primeira versão será o coerentismo de Lawrence Bonjour e a segunda, o coerentismo de Donald Davidson.

### **3.3.2.2.1. Bonjour e o Coerentismo**

Segundo L. Bonjour, a tese coerentista poderia ser colocada da seguinte forma: a única coisa que justifica uma crença é outra crença em um sistema coerente de crenças. Assim, ao contrário de uma posição verificacionista ou fundacionista, o coerentista imagina que a justificação deve ser feita no interior de um sistema de crenças, onde não se recorre a um critério diferente das próprias crenças (como, por exemplo, as experiências) para justificá-las.

No sentido exposto acima, o coerentismo de Bonjour não seria diferente de outros tipos de coerentismo. Mas dois são os aspectos que diferenciam Bonjour dos outros coerentistas, vejamos. O primeiro aspecto especial de seu coerentismo é que seu coerentismo é *internalista metodológico*, no qual a justificação das crenças deve poder estar disponível para que o sujeito a investigue. A este aspecto internalista, adiciona-se a adesão por Bonjour a uma posição francamente *realista* acerca da verdade, supondo que há um mundo sensível que se relaciona com as crenças que temos. Vejamos estes dois pontos em detalhe, começando refletindo sobre o que é ser um coerentista internalista.

#### *Bonjour e o coerentismo internalista*

Três são os pontos do coerentismo internalista de Bonjour: *primeiro*, a justificação deve estar acessível ao sujeito; *segundo* o conjunto de crenças deve ser coerente; *terceiro* a justificação é concebida como sendo não-linear.

A primeira ideia diz que o sujeito deve ser capaz de avaliar se a sua crença é justificadamente coerente e consistente no interior de seu conjunto das crenças. Esse sujeito deveria ter um conhecimento bastante razoável de seu sistema de crenças para poder avaliá-lo.

A segunda ideia é a definição do que significa a coerência (e a consistência) do sistema de crenças e ele coloca assim:

1. A system of beliefs is coherent only if it is logically consistent.
2. A system of beliefs is coherent in proportion to its degree of probabilistic consistency.
3. The coherence of a system of beliefs is increased by the presence of inferential connections between its component beliefs and increased in proportion to the number and strength of such connections.
4. The coherence of a system of beliefs is diminished to the extent to which it is divided into subsystems of beliefs which are relatively unconnected to each other by inferential connections.
5. The coherence of a system of beliefs is decreased in proportion to the presence of unexplained anomalies in the believed content of the system. (Bonjour, Apud, PR, pg. 148-9)

Vemos, assim, as cinco características da coerência: 1) consistência lógica, 2) probabilidade de consistência, 3) o aumento da coerência através de conexões inferenciais entre as crenças, 4) não haver sistemas de crenças desconectados e 5) baixo nível de anomalias. Essa caracterização do sistema de crenças coerente é muito interessante, mas supõe em alguma medida um “agente idealizado”. Poderíamos pensar, sem maiores problemas, esses cinco passos referidos às teorias científicas; mas realmente poderíamos pensar esses critérios aplicados a agentes comuns, com crenças ordinárias? Mesmo em relação a agentes muito conscientes de seu sistema de crenças, pensem nas características 1 e 4 e vejam se é possível realmente estabelecer esse nível coerência e consistência. De toda maneira, essa é a forma de se pensar o coerentismo de Bonjour.



Chegamos ao terceiro momento da tese coerentista de Bonjour, que é pensar o coerentismo com um sistema não linear de justificação. Este é um dos pontos mais caros a todo coerentismo, pois desenvolve uma nova forma de se pensar a justificação. Não há realmente como justificar *uma* crença de modo independente, essa crença só poderia ser justificada na relação com outras crenças. Pense na crença: “As estrelas emitem luz própria”. Em uma forma de justificação *linear*, buscaríamos mostrar as razões e os dados que levam esta crença a ser verdadeira. Mas, no coerentismo, essa crença só seria justificada se pudéssemos relacioná-la a um conjunto de crenças que a suportam, por exemplo, as crenças que compõem um conhecimento (pelo menos básico) de astronomia e de física, mas nunca reduzindo essa crença a esta esfera.

*Bonjour, mundo, crenças e realismo*

Uma vez tendo definido o seu coerentismo nestes três momentos, Bonjour passará a tentar responder as objeções à sua tese, e com isso explicá-la em detalhes fundamentais que escaparam até aqui. Vejamos as objeções centrais:

(I) The alternative coherent system objection. . . . An appeal to coherence will never even begin to pick out one uniquely justified system of beliefs, since on any plausible conception of coherence, there will always be many, probably infinitely many, different and incompatible systems of belief which are equally coherent.

(II) The input objection. . . . If coherence is the sole basis for empirical justification, it follows that a system of empirical beliefs might be adequately justified, indeed might constitute empirical knowledge, in spite of being utterly out of contact with the world it purports to describe.

(III) The problem of truth. . . . It must be somehow shown that justification as conceived by the [coherence] theory is truth-conducive, that one who seeks justified beliefs is at least likely to find true ones. The objection is simply that a coherence theory will be unable to accomplish this part of the epistemological task unless it also adopts a coherence theory of truth and the idealistic metaphysics which goes along with it.

(Bonjour, Apud, PR, pg. 154-5)

Seguindo Fogelin, começaremos pela resposta à segunda objeção.

A segunda objeção é a pergunta: como é possível conectar o coerentismo e o mundo externo? É claro que uma experiência não poderia fundar um sistema coerente pois, como já sabemos, apenas uma crença justifica outra crença. Para responder a essa difícil questão, Bonjour desenvolve a ideia da “crença cognitiva espontânea”. Essa crença espontânea é gerada quando percebemos algo que não temos razão para duvidar. Um exemplo desta crença seria abrir a geladeira, ver uma caixa de leite e crer “que na geladeira há uma caixa de leite”, sendo que não tenho razão para supor que isto não seja tal como me aparece. Nesse sentido, é a crença que há uma caixa de leite na geladeira e não a própria experiência que entra no sistema de crença coerentista. As outras crenças não “espontâneas” se relacionariam com ela formando uma visão consistente do mundo exterior.

Isto nos leva à primeira objeção: é possível termos sistemas de crenças *incompatíveis* com as mesmas crenças cognitivas espontâneas e que ainda assim sejam ambos sistemas coerentes? A sua resposta é “não”. Ele dirá:

Bonjour acknowledges that two competing systems may be tied in the coherence derby at some particular time, but then adds that "the most that it seems reasonable to expect of an epistemological account is that it make it possible for such ties to be broken in the long run." (PR, pg.158)

Esse argumento é bastante interessante, pois o motivo de não podermos ter sistemas coerentes e incompatíveis é o fato de que isso implicaria em não fazermos inferências adequadas entre as crenças, ou mesmo não ligá-las de modo consistente, pressupondo assim, uma forma ideal de ligação entre crenças cognitivas espontâneas e o sistema de crenças.

A terceira objeção é a seguinte: não é possível ser coerentista sem adotar uma versão idealista<sup>198</sup>. Para argumentar contra isto, Bonjour vai optar por um argumento indireto. Bonjour pensa que nossas crenças sobre o mundo são verdadeiras. Não ter essa suposição da verdade da realidade externa poderia levar a problemas tais como o gênio maligno, ou o cérebro numa cuba; assim, como descartar estas suposições? Bonjour afirma que é mais provável que o coerentismo esteja certo do que o gênio maligno exista, isto porque, dado o funcionamento de nosso sistema de crenças, não há razão nenhuma para supormos que o que percebemos é de alguma maneira falso e, de outro lado, no nosso mesmo esquema coerente de crenças não há qualquer razão que nos leve a pensar no gênio maligno ou que nosso cérebro está numa cuba. Assim, Bonjour espera evitar uma metafísica idealista e estabelece uma visão realista da realidade, fundamentada no funcionamento normal de nosso sistema de crenças.

### **A resposta pirrônica a Bonjour**

Fogelin invoca novamente seus três critérios de avaliação das teorias filosóficas para verificar a adequação da teoria de Bonjour. Vamos a eles:

1. *A teoria tem que dizer quais crenças toma como verdadeiras e mostrar quanto se é permitido saber após a teoria ter sido colocada.*

Segundo os critérios de coerência de Bonjour, é altamente provável que a maior parte de nosso sistema de crenças seja incoerente. Ao apresentarmos os critérios de coerência há algumas páginas, comentamos o fato de que precisaríamos pensar em um sujeito idealizado para que tivéssemos coerência. Essa é, inclusive, uma tendência comum nas teorias da justificação contemporâneas: elas estabelecem critérios tão

---

<sup>198</sup> Parece-nos que esta objeção só aparece porque o coerentismo de Bonjour é internalista, mas este não é um ponto que Fogelin discute.

elevados para o conhecimento, que apenas alguém em uma situação privilegiada poderia conhecer.

Indo diretamente aos critérios de coerência, podemos isolar dois: o de consistência lógica e o que afirma ser necessário um baixo nível de anomalias. Sejam sinceros: que sujeito tem realmente um nível de consistência lógica entre suas crenças? A maior parte do tempo, as pessoas mantêm crenças contraditórias e, mesmo assim, supomos que elas conhecem pelo menos algumas coisas. Quanto ao nível baixo de anomalias, isso é demais para exigir de qualquer sistema coerente; afinal, é absolutamente normal, tanto em teorias científicas, quanto em um sujeito normal, encontrar muitas anomalias, sendo que algumas serão simplesmente deixadas de lado e outras serão examinadas.

Sendo assim, a tese de Bonjour conduz a um tipo forte de ceticismo ao demonstrar que seres humanos normais não conheceriam quase nada e, mesmo quando conhecem, é de modo incoerente e inconsistente.

### *2. A teoria tem que mostrar como as crenças são justificadas.*

Bonjour mostrou apenas parcialmente como as crenças seriam justificadas. Poderíamos dizer que os critérios de coerência das crenças são o primeiro passo para a justificação, contudo, o segundo passo seria mostrar em detalhe como há uma relação entre o mundo e as crenças. Isso Bonjour, certamente, não mostra. Ele sugere a ideia das “crenças cognitivas espontâneas”, mas não demonstra, segundo Fogelin, claramente como essas crenças se relacionam com as outras e nem mesmo como uma experiência se torna essa espécie de “crença cognitiva”. No fim, não há clareza quanto à justificação das crenças.

### *3. Não se deve assumir que há uma resposta positiva em relação a Agripa.*

Nesse último critério de avaliação, Bonjour tem outro sério problema: ele simplesmente assume que é melhor ser um realista do que um cético. Mas qual é o argumento que permite isto? Não há nenhuma espécie de refutação do cético em Bonjour, o que mostra que sua teoria não é capaz de lidar com o problema epistemológico.

#### **3.3.2.2. Davidson: Coerentismo e Justificação**

A segunda teoria coerentista discutida por Fogelin é a de D. Davidson. Davidson desenvolve uma vinculação do coerentismo com uma posição externalista, na qual a coerência de nossas crenças não deve ser pensada no interior das mentes dos sujeitos, mas na relação do agente com outros agentes e destes com o mundo. Esse coerentismo externalista de Davidson não impõe um critério de coerência elevadíssimo ao agente, nem que o sistema de crenças deve ser todo ele coerente; ele diz apenas que temos que assumir que a maioria das nossas crenças é verdadeira. Assim, em um sistema coerente de crenças, é possível que um agente tome uma crença falsa como verdadeira e que isso não invalide a coerência total do sistema. Pensando desta forma, Davidson entende que o importante é a validade geral do sistema de crenças do agente e não uma crença específica que seja incoerente.

Essa teoria coerentista de Davidson tem dois grandes argumentos, conforme organizados por Fogelin, a saber, o Argumento da Terceira Pessoa e o Argumento da Primeira Pessoa. Vejamos:

The Third-Person Argument: "A correct understanding of the speech, beliefs, desires, intentions and other propositional attitudes of a person leads to the conclusion that most of a person's beliefs must be true".

The First-Person Argument: "Anyone with thoughts . . . must know what a belief is, and how in general beliefs are detected and interpreted. These being perfectly general facts we cannot fail to use when we communicate with others . . . there is a pretty strong

sense in which we can be said to know that there is a presumption in favor of the overall truthfulness of anyone's beliefs, including our own". (PR, pg. 176)

### *Argumento da Terceira Pessoa*

No argumento da terceira pessoa, devemos julgar que a maioria das crenças de um agente é verdadeira, e só desta forma poderíamos entender o que a pessoa quer dizer. Não haveria compreensão do outro, sem que um agente supusesse que o outro estivesse falando a verdade. Dois comportamentos são fundamentais neste argumento: o princípio da sinceridade e o da caridade.

O *princípio da sinceridade* é a suposição de que a pessoa está falando a verdade quando profere alguma sentença, e não está o tempo todo querendo nos enganar. Em uma relação normal, simplesmente supomos isso. Se não fizermos assim, não poderíamos realmente entender o que o outro estaria dizendo. O *princípio da caridade* é o fato de supormos que o agente é cognitivamente competente, ou seja:

The principle directs the interpreter to translate or interpret so as to read some of his own standards of truth into the pattern of sentences held to be true by the speaker. (Davidson, Apud, PR, pg.177).

Com este critério de verdade, ele quer deixar claro que o agente precisa satisfazer a condição de verdade referindo-se causalmente ao mundo que o cerca<sup>199</sup>. Davidson diz ainda:

We can't in general first identify beliefs and meanings and then ask what caused them. The causality plays an indispensable role in determining the content of what we say and believe (Davidson, Apud, PR, pg.178).

---

<sup>199</sup> Diferentemente de Bonjour, Davidson não se compromete com uma teoria correspondencialista da verdade. Davidson pensa a sua teoria da verdade a partir da concepção tarskiana da verdade: satisfação, o que o leva a desinflacionar a ideia verdade. De um modo simples, para Davidson, verdade é quando a sentença T é satisfeita. Assim se:

(T) *x* é verdadeira se e somente se *p*

Então, para que seja verdadeiro, é necessário que *p*. Por causa desta adesão a Tarski, Davidson recusa qualquer tipo de idealismo na definição de verdade e opta por uma visão *realista* da verdade, pensando que há um mundo independente de nossa linguagem.

Esse tipo de relação causal mais evidente só ocorre no que Davidson chama de “sentenças ocasionais”, isto é sentenças que se referem diretamente ao mundo em um dado momento. Para que sejam compreendidas, essas sentenças precisam ser feitas se referindo a uma sensação externa que é compartilhada em um vocabulário comum aceito pelos falantes da língua. Mas, evidentemente, a linguagem não é composta apenas por estas sentenças ocasionais, sendo que a relação das outras sentenças com o mundo externo não é diretamente causal, mas ocorre a partir de uma estrutura holista do significado, onde, para parafrasear Quine, a experiência se dá apenas na borda do campo.

O princípio da caridade de Davidson desempenha um papel fundamental na sua teoria do significado. Ele demonstra que não nos é possível supor que as crenças de uma pessoa estão massivamente erradas, isso porque se fosse assim, provavelmente não a entenderíamos. Só podemos entender uma pessoa porque supomos que ela é um agente cognitivamente apto e que, por isto, tem crenças verdadeiras. Com isso, o argumento cético hiperbólico é refutado: não é possível que todas as crenças de uma pessoa sejam falsas e ainda possamos entendê-la.

#### *Argumento da primeira pessoa*

O “argumento da primeira pessoa” de Davidson diz que, para que uma pessoa se comunique com outra, ela precisa ter uma clara noção do que é uma crença e como essa crença se relaciona com o mundo. Ele diz:

As long as we adhere to the basic intuition that in the simplest cases words and thoughts refer to what causes them, it is clear that it cannot happen that most of our plainest beliefs about what exists in the world are false. . . .The situations which normally cause a belief determine the conditions in which it is true (Davidson, Apud, PR, pg.181-182).

Temos, aqui, sua teoria realista da verdade. É preciso que no proferimento das sentenças o sujeito se refira (pelo menos nas sentenças ocasionais) ao mundo que o rodeia.

Os argumentos da primeira e da terceira pessoa se reúnem numa triangulação entre o intérprete das crenças, o agente das crenças e as causas externas objetivas. Essa estrutura é uma descrição muito especial do funcionamento das crenças do sujeito. Como Quine diria no celebre início do *Word and Object* “*A linguagem é uma arte social*”, isso implica que a compreensão mútua entre os falantes ocorre porque ambos precisam compartilhar pressupostos linguísticos muitíssimo próximos e que ambos se refiram ao mesmo mundo quando falam. Para saber isso, o intérprete entende o que o agente das crenças está dizendo a partir de causas objetivas que ambos compartilham, e o agente entende o que o intérprete está dizendo porque também compartilha com ele causas objetivas. Para que isso aconteça temos que supor que ambos são falantes capazes, que estão falando a verdade, e que ambos entendam como uma crença se relaciona com o mundo. Quando os falantes se comportam desta forma, temos um sistema coerente de crenças. É claro que é sempre possível tomarmos coisas falsas como verdadeiras mas, nesse cenário desenvolvido por Davidson, o erro é sanado quando nos corrigimos ao nos comunicarmos.

Como, exatamente, ligar essa teoria do significado e a justificação? Há uma indicação: a justificação das crenças é oriunda de sua coerência. Davidson diz:

- (i) If a belief (true or false) is a member of a set of coherent beliefs, then it is a justified belief.
- (ii) If, furthermore, this belief is true (and if knowledge is justified true belief), then this belief counts as knowledge. (Davidson, Apud, PR, pg.173).

Nesta citação, Davidson vincula sua teoria da justificação à sua teoria do significado. Assim, a crença será justificada quando fizer parte de um sistema coerente de crenças. Poderíamos adicionar a isto que a justificação de Davidson recorre a um princípio externalista causal. Mas isto é muito pouco. Davidson mesmo não desenvolveu uma



epistemologia que diga muito mais do que isso. De qualquer forma, essa vinculação entre significação e justificação parece prometer ótimos frutos para a epistemologia.

### **A resposta pirrônica a Davidson**

Fogelin, ao longo de todo o capítulo de exposição de Davidson, parece ser muito simpático às suas teses. Podemos pensar isso, uma vez que, em todos os outros autores que Fogelin discute, ele, ao longo da exposição, insere uma grande variedade de contra-argumentos. Mas em relação a Davidson, Fogelin expõe as teses sem fazer críticas, e guarda apenas três curtas seções para uma tímida contra-argumentação. Além disso, o que é mais complexo aos nossos olhos é que ele não aplica os três critérios de avaliação das teorias que aplicara a Chisholm e a Bonjour. Tentaremos aqui fazer isto, mas antes comecemos com as críticas de Fogelin.

Fogelin se pergunta: do ponto de vista do cético cartesiano, realmente Davidson venceu? Provavelmente não, pela seguinte razão: parte do argumento de Davidson depende de uma espécie de realismo onde nos relacionamos falando acerca do mundo que nos cerca. Mas, mesmo neste cenário, é possível que todas as nossas crenças sejam falsas, por exemplo, imaginemos que todos nós estamos sendo enganados ao mesmo tempo por um cientista que tem nossos cérebros ligados uns nos outros recebendo o mesmo estímulo. Tudo o que creríamos seria falso, mas nos comunicaríamos sem maiores problemas.

Do ponto de vista pirrônico, Fogelin diz que, devido ao fato de Davidson não ter desenvolvido uma clara teoria da justificação, é muito difícil ver como ele responde a Agripa. A verdade é que Davidson não se preocupa em mostrar como o holismo pode ser verdadeiro. Ele simplesmente toma isto como fundamento. Fogelin termina dizendo que não há resposta em Davidson ao desafio pirrônico.

Queremos ir além dessas críticas. Vamos aos critérios que o próprio Fogelin levantou, mas não utilizou:

1. *O princípio da sinceridade filosófica.*

Neste aspecto podemos dizer que Davidson apresenta uma boa explicação, inclusive ele não restringe nossas crenças justificadas a apenas um punhado delas.

2. *A teoria tem que mostrar como as crenças são justificadas.*

Poderíamos dizer que ele faz isto, em termos; afinal ele não desenvolve completamente sua teoria. A questão aqui é que as crenças são justificadas na medida em que elas fazem parte de um sistema coerente. Mas os meandros são escassos. Não é claro como isto poderia realmente ser feito com crenças abstratas, como as que envolvem a matemática e os vários modelos de geometria, por exemplo.

3. *Não se deve assumir que há uma resposta positiva em relação a Agripa.*

A verdade é que Davidson assume o tempo todo a falsidade do argumento cético. Para ele, seu realismo, sua teoria causal e sua teoria do significado são adequadas. O problema que Fogelin parece ter notado, mas não desenvolveu, é que, para questionar Davidson, não trazemos o modo da circularidade mas, sim, o da *diaphonía*. A questão é: porque aceitar a sua teoria da verdade? Há outras teorias que dizem o contrário. Qual é o argumento que faz com que ela seja adequada? Podemos fazer esta mesma questão no que tange às suas noções de realismo, significado e a própria visão holista. Qual é o argumento que demonstra que as teses de Davidson superam suas adversárias? Porque optar por Davidson? Ele mesmo não oferece resposta a este problema, como a maioria dos filósofos também não o faz. Assim, a questão não é que a teoria de Davidson não pareça boa, o problema é que, isoladamente, todas as grandes teorias filosóficas são incríveis, a questão é como equacioná-las, aí falta a Fogelin o uso do modo da *diaphonía*.

### **3.3.3. Os Limites da Razão: (a) inconsistência de regras, (b) ilusões dialéticas, (c) dúvida.**

Para dar continuidade a suas reflexões pessoais, em 2004, Robert Fogelin publicou um novo livro chamado *Walking the Tightrope of Reason*. Esse livro, de leitura mais simples do que o *PR*, é mais incisivo do que o último no que tange aos limites da racionalidade. Isso acontece, pois Fogelin mostra no *WTR* que os limites da razão humana vão além do ceticismo, adicionando a ele a inconsistência de regras e as ilusões causadas pelo uso inadequado da razão, somando assim três ameaças ao uso da razão. Isso não implica em ver Fogelin como um irracionalista, mas antes como um filósofo que quer entender as fronteiras do uso da razão.

Dividiremos nossa exposição do argumento de Fogelin no *WTR* em três partes: na primeira, veremos como os muitos sistemas de regras humanas são inconsistentes e como essa inconsistência não ameaça a regularidade de nossa vida; na segunda parte, acompanharemos Fogelin em sua jornada ao lado de Kant através do uso dialético da razão; e, na última parte, retomaremos a discussão cética de Fogelin, mas aqui fazendo uma reflexão mais geral acerca dos limites que o ceticismo impõe à razão.

#### **3.3.3.1. Os primeiro limite da razão: a inconsistência das regras.**

Fogelin afirma que a disputa mais fundamental da história da filosofia é a respeito da mutabilidade *versus* imutabilidade da realidade. Essa discussão que teve início com as teses de Heráclito e Parmênides tem uma longa história argumentativa com filósofos de várias naturezas e tendências sempre escolhendo um lado. Uma das tentativas mais importantes de resolver esse problema é a de Aristóteles, com sua onipresente lei da não-contradição. Sua lei mostra que, dado o mesmo aspecto e o mesmo tempo, algo não pode ser e não ser, a mudança existe, mas em um tempo

diferente da afirmação do ser. Assim, Aristóteles teria conformado as leis da racionalidade humana com a substância do real, que é tanto mutável, quanto imutável.

Apesar dos aristotélicos, essa relação entre a mutação e a permanência continuou sendo um grande problema da filosofia. Muitos filósofos viram a lei da não-contradição de Aristóteles como uma prova de que a *realidade* e não apenas a *estrutura lógica da razão* deveria permanecer. Nesse sentido, eles entenderam a lei da não-contradição como uma lei ontológica. De modo contrário, alguns filósofos negam este aspecto ontológico das leis da lógica e dizem que as leis da lógica não expressam uma estrutura da própria realidade. Essa radicalização em torno da lei da não-contradição é um símbolo do que acontece com muitas das discussões acerca da lógica quando se supõe um caráter ontológico nelas.

Podemos nos lembrar do debate contemporâneo acerca da lógica no século XX, onde alguns filósofos afirmavam que as leis da lógica de alguma forma representavam a própria estrutura do real e outros que eram apenas um conjunto possível de leis do discurso. Acerca deste problema, Wittgenstein se perguntava:

If logical laws are true, what are they true of?

Are there logical facts that would make logical propositions true just as there are physical facts that make physical propositions true? (Wittgenstein, Apud WTR, Pg. 27)

Fogelin, muito próximo de Wittgenstein, questiona: as leis da lógica são realmente leis que traduzem a estrutura do real? Para ele, apesar da lei da não-contradição estar correta, ela não pode ser colocada de forma alguma como uma lei ontológica. Vejamos o porquê.

Aprender a se comunicar e a usar a razão implica em aprender como usar termos como “sim”, “não” e tantos outros termos de ligação. Raciocinar é, de alguma forma, usar estes termos com correção. Segundo Fogelin, o toque de gênio de Wittgenstein é justamente perceber que os termos “sim” e “não” são termos que funcionam porque eles

relacionam duas ou mais sentenças. “Sim” e “não”, não são estruturas da realidade, mas da *linguagem*. Estes termos revelam o funcionamento de nossa linguagem e não do mundo. Assim, a lei da não-contradição é uma lei que descreve como organizamos muitas de nossas sentenças, sendo inválido, por exemplo, sobre o mesmo aspecto e no mesmo tempo afirmar que “chove e não chove”.

Contudo, muitas vezes filósofos são tentados a ver essas leis, que são excelentes descrições do discurso humano, como leis ontológicas. Mas, no fim, não há nenhuma razão para fazermos essa passagem. Fogelin diz:

The law of noncontradiction, rather than placing ultimate constraints on reality, places *no* constraints at all. (WTR, Pg. 32)

Se voltarmos às perguntas de Wittgenstein que Fogelin levantou, veremos isso com clareza: as leis lógicas são verdadeiras acerca do quê? Nossa resposta deve ser bastante clara: podemos ver relações lógicas como leis contingentes da linguagem e da razão humana, mas não podemos confundir o modo que aprendemos e usamos nossa razão com a própria estrutura do real. É um simples caso de se ver qual é o escopo das leis lógicas.

Expandido esse argumento, Fogelin, no capítulo 2 do *WTR*, mostra como regras são transformadas em regras ontológicas de uma forma problemática. Vejamos dois casos.

O primeiro é a matemática. Frequentemente, muitos veem a matemática não apenas como um conjunto de regras que nos permite lidar com números, mas traduzem a própria matemática como uma estrutura última do real, que a própria natureza estaria devotada a obedecer. Se pensarmos assim, temos que evitar a lembrança de Gödel e de seu teorema da incompletude e as múltiplas geometrias possíveis.

O segundo caso, de tentar transformar regras contingentes do discurso e da racionalidade em regras ontológicas, ocorre em certas formulações morais. Algumas teorias da moralidade propõem um sistema de regras que seria inviolável, o qual permitiria evitar o maior número de inconsistências possíveis. Mesmo doutrinas morais menos severas querem evitar o maior número de inconsistência possível. Contudo, podemos, realmente, evitar a inconsistência nas regras criadas pela razão humana? Se aproximando novamente de Wittgenstein, Fogelin diz o seguinte:

The rules governing chess, as well as the rules governing many logical and mathematical systems, are rigorous and consistent. This can tempt us to think that the rules governing common uses of language must be similarly strict and consistent – or, at least, that should be our goal to attain such strictness and consistency. Wittgenstein rejects both parts of this claim. I agree with him, for it seems clear that many of the systems of the rules we follow are in fact inconsistent, and beyond this, it seems inevitable that, in some cases at least, we have no course other than to learn how to live with this inconsistency. (WTR, Pg. 44)

Nesse sentido, Fogelin pensa que é perfeitamente legítimo continuar a usar um sistema de regras, mesmo que ele seja inconsistente. No caso de sistemas de regras formais como a matemática e a lógica sabemos de fato que eles podem ser seriamente problemáticas e levar a dilemas insolúveis. Muitas vezes, tentamos evitar ou dissolver esses dilemas, mas eles sempre voltam. Mas este não é um motivo para deixarmos de usar a matemática e a lógica, antes, isto é simplesmente reconhecer que, mesmo sendo problemático, um sistema de regras pode ter muito a nos ensinar e ajudar. Buscar um sistema formal livre de inconsistência foi o sonho de uma geração que a próxima se satisfiz em negar.

Já em sistemas de regras não formais como a moral, não é muito difícil trazer à tona as inconsistências. Mas aqui não é preciso que filósofos chamem a atenção para as contradições, a própria multiplicidade da vida humana traz dilemas que são

efetivamente insolúveis em qualquer teoria moral. Fogelin vê que na realidade não há uma única resposta certa para os dilemas, e por isto as pessoas deveriam optar pelo que no momento lhes parece mais coerente e tentar depois viver com isso. Essa inconsistência das regras morais não implica em dizer que toda a moralidade se esvai. É claro que dilemas existem em qualquer formulação humana, mas isso não quer dizer, de maneira nenhuma, que um dilema insolúvel seja o fim dos sistemas morais. Fogelin diz:

These reflections, if correct, lead to the result that philosophers (and others) may simply be wrong in trying to find coherent systems of rules underlying our linguistic, moral and legal institution. For myself, I no longer think that the assumption of underlying coherence is even a good working hypothesis. (WTR, pg. 65)

No fim, não se trata de se buscar sistemas de regras perfeitos, mas sim sistemas de regras que funcionem bem, apesar de suas falhas. Isso é um fato da razão humana. Nossos sistemas de regras são falíveis, mas isso não é um problema, é algo com que devemos conviver.

### **3.3.3.2. O segundo limite da razão: as ilusões dialéticas.**

O segundo limite da razão humana é apresentado a partir das teses de Kant na *Crítica da Razão Pura – CRP*. Neste texto, Kant mostra que o conhecimento que temos acerca do mundo é derivado da condição do sujeito cognoscente. De um modo mais preciso, para Kant, para que o nosso conhecimento aconteça, é preciso uma relação entre as intuições e os conceitos. Mas, muitas vezes a filosofia se perguntou: e se usarmos os conceitos de um modo puro, isto é, sem as intuições? Será que entenderíamos a estrutura última do real? Para Kant e Fogelin esse sempre foi um sonho de certo tipo de filosofia. Contudo, pensar os conceitos de forma pura pode ser profundamente problemático. Para Kant, usar os conceitos de modo puro levará ao que ele chama de “*Ilusões Dialéticas*”, que é a falsa ideia de que há um problema

fundamental da realidade que precisa ser resolvido apenas pela análise do conceito. Problemas que assumem esta forma serão o que Kant chama de “antinomias da razão pura”. Esse uso inadequado da razão leva a problemas fundamentais na filosofia. Kant, em particular, faz assim o diagnóstico de Platão, o qual poderia ser desdobrado para um sem-número de filosofias:

Assim, Platão, abandonando o mundo sensível que encerra a inteligência em limites tão estreitos, lançou-se nas asas das ideias pelo espaço vazio do entendimento puro, sem advertir que com os seus esforços nada adiantava, faltando-lhe ponto de apoio onde manter-se e segurar-se para aplicar forças na esfera própria da inteligência<sup>200</sup>.

Nesse sentido, usar conceitos sem as limitações empíricas de que eles necessitam, nos conduz a deformidades no nosso conhecimento do mundo.

Voltando um pouco ao primeiro limite da razão humana indicado por Fogelin, vemos muitas vezes que as regras são entendidas como estruturas fundamentais da realidade, contudo essas regras por si mesmas não significam nada, elas precisam de um mundo ao qual podemos nos referir. Pensar estruturas conceituais sem nos voltarmos para a realidade é um erro de todos os tipos de discursos. Um exemplo interessante é o caso da primeira antinomia da razão pura. Dito por Kant, ela tem a seguinte forma:

**Tese:** *O mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites.*

**Antítese:** *O mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço<sup>201</sup>.*

O problema aqui é imaginar que poderíamos responder esse problema apenas com a razão pura. Se distanciando um pouco (mas não muito) de Kant, Fogelin acredita que a resposta desta antinomia será dada quando pudermos resolver esse problema pela ciência, ou seja, quando tratamos um problema teórico a partir de critérios do mundo

---

<sup>200</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, pg.57, 1999.

<sup>201</sup> Idem, pg 285-6.



físico. Um exemplo mais simples na história da ciência foi o de determinar se o número de estrelas era infinito ou não. Esse foi um problema resolvido pela ciência, pelo estudo empírico do universo. E isto aconteceu porque a ciência não estuda os conceitos de uma forma pura, mas relaciona estes conceitos ao próprio mundo, fazendo, segundo Fogelin, o que Kant queria para que houvesse conhecimento: unir conceitos e intuições, ou, de outro modo, o mundo e nossas crenças.

O problema é que uma solução pela ciência não irá atender aos anseios metafísicos. Como Hume, Fogelin não se preocupa nem um pouco com isso. Ele quer apenas demonstrar que, sozinha, a nossa razão é limitada pelo mundo, e ela só poderá descrever corretamente a realidade se ela for capaz de se limitar ao que a natureza nos oferece. Ir além deste limite é cruzar uma linha que levará às antinomias da razão pura.

### **3.3.3.3. O terceiro limite da razão: as dúvidas céticas.**

Para Fogelin, as dúvidas céticas são o limite mais forte de nossa razão teórica. Ainda no *PR*, Fogelin mostrava como os vários tipos de dúvidas eram possíveis de serem pensadas, as hiperbólicas, as elimináveis, mas não práticas, e as elimináveis e práticas. Mesmo sem manter esse vocabulário no *WTR*, Fogelin retoma essas três formas de dúvida para demonstrar como elas estão *enraizadas* em nossa prática filosófica.

O primeiro conjunto de dúvidas, as hiperbólicas, são as de tipo cartesiano, que colocam em dúvida todas as nossas crenças de uma só vez. São dúvidas como a do gênio maligno ou o idealismo radical, nas quais se cria uma espécie de cenário cético<sup>202</sup> onde tudo seria posto em suspensão. Essas dúvidas são colocadas apenas pelo pensamento, isso quer dizer que, quando Descartes apresenta o argumento do sonho,

---

<sup>202</sup> A ideia de um cenário cético corresponde no *PR* à ideia da reflexão sozinha aumentar os níveis de escrutínio das crenças.

não é porque realmente temos um motivo para dizer que estamos sonhando, ou mesmo que exista um pequeno indício para a pergunta, colocamos o argumento do sonho apenas pela capacidade reflexiva, ou seja, pela capacidade que temos de levar intelectualmente as ideias às últimas consequências.

Na contemporaneidade esse tipo de dúvida foi taxada de inválida, pelo que é chamado argumento transcendental contra o ceticismo: ‘se uma dúvida não pode ser respondida, ela não faz sentido’. Fogelin tenta evitar esse argumento transcendental contra os céticos. A questão é: não temos um argumento que indique como essas dúvidas fundadas em cenários hiperbólicos são falsas.

O problema deste tipo de dúvida é que, como elas são colocadas sem indício nenhum de suspeita, elas perdem força persuasiva. Aqui, Fogelin está muito próximo de Hume, quando este afirma que o ceticismo é muito forte, mas que quando ele o deixa de considerar, ou seja, quando passa a fazer outra coisa, o ceticismo hiperbólico perde sua força. Há certa dose de artificialidade, mesmo que irrefutável, no ceticismo que, ao mesmo tempo nos atrai, quando nos debruçamos sobre ele, e que nos repele, quando deixamos de pensá-lo. Contudo, ao refletimos sobre ele, ele é capaz de destruir todas as nossas concepções filosóficas.

O segundo tipo de dúvida são as elimináveis, mas não práticas. Por elimináveis, Fogelin quer dizer que são dúvidas que *podem* ser respondidas com alguma pesquisa, mas algumas dúvidas elimináveis não são práticas, pois para serem respondidas demandariam um esforço descomunal de se eliminar todos os contra argumentos. Podemos pensar em dois casos dessas dúvidas elimináveis, mas não práticas: o primeiro caso, onde buscamos responder e hoje temos uma resposta adequada, e outra questão que buscamos responder, mas ainda não conseguimos, pois envolveria por em questão todos os conceitos que temos sobre o mundo físico. Vejamos:

(i) *Caso Um*: Dúvida eliminável, mas não prática – solucionada.

Hume se pergunta no livro *Investigação acerca do Entendimento Humano*, como poderíamos saber que um alimento é mais propício a um homem ou a um tigre<sup>203</sup>, ou seja, como dizer que há uma ligação causal que permite a nutrição entre o alimento  $x$  e uma espécie  $y$ , mas não uma espécie  $z$ ? Podemos dizer que hoje sabemos a resposta a esta pergunta. Depois de longos estudos acerca da nutrição e das propriedades dos alimentos, podemos dizer que um alimento é mais adequado para cada animal e o porquê disso. Essa era uma dúvida eliminável, como de fato conseguimos eliminar, mas envolveu um desenvolvimento de muitos séculos em várias ciências, como a biologia, a química, a zoologia, a nutrição e várias outras. Essas são boas dúvidas, mas de resposta muitíssimo complexa e que algumas vezes não é prático serem respondidas.

Devemos lembrar que este tipo de dúvida eliminável, mas não prática, para que seja respondida tem de estar dentro de um esquema justificatório específico. Nesse sentido, a resposta é dada a partir dos padrões que o esquema justificatório demanda. Mas como vimos acima, não é porque a dúvida é respondida dentro de um esquema de justificação específico que não possamos elevar os critérios de justificação, seja porque a situação demandou, ou pela reflexão apenas. Para Fogelin, a resposta para uma dúvida é sempre temporária.

(ii) *Caso Dois*: dúvida eliminável, mas não prática – sem solução (ainda!)

Hume, no mesmo livro, também se pergunta como se dá a relação causal entre agentes físicos e, conseqüentemente, como podemos estabelecer as leis naturais<sup>204</sup>. Essa busca pelas leis mais fundamentais da realidade é possível, mas não prática. Pense no esforço realizado ao longo do século XX para se estabelecer algumas poucas leis da natureza e como este esforço está longe de acabar. Este tipo de dúvida humeana sempre existirá na

---

<sup>203</sup> Hume, *Investigação acerca do entendimento*, Seção IV, §7.

<sup>204</sup> Hume, *Investigação acerca do entendimento*, Seção IV.

filosofia e em qualquer busca pelo conhecimento. Ela sempre questionará o fundamento de nosso conhecimento, e mostrará quão problemático é o nosso contato com o mundo.

O terceiro tipo de dúvida, as elimináveis e práticas, são dúvidas levantadas dentro do esquema normal de justificação e possíveis de serem respondidas. Vejamos dois exemplos destas dúvidas. O primeiro é uma dúvida corriqueira como “será que esta fruta está madura?”, esta é uma dúvida feita a partir de um esquema específico de justificação, o qual aprendemos para que possamos determinar quando uma fruta está boa ou não. Essa é uma dúvida eliminável e prática.

Outro tipo de dúvida eliminável e prática é perguntar como estamos justificados em crer nesta ou naquela teoria. Na medida em que fazemos uma pergunta assim, a tendência é que tentemos sair dela, ou apelando para uma fundação da crença, ou para outra crença que a justifique. Qualquer uma destas tentativas vai levar certamente aos modos de Agripa e para as dúvidas céticas. O problema é que, quanto mais perguntamos acerca do nosso conhecimento, mais vemos os seus limites. Aqui, Fogelin cita Hume:

As the sceptical doubts arise naturally from a profound and intense reflection on [epistemology], it always increases the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. (Hume, Apud WTR, pg. 125)

Nessa citação de Hume, temos o mais profundo argumento de Fogelin acerca das dúvidas céticas: *elas são parte do próprio empreendimento epistêmico*. Isso quer dizer que as dúvidas com a circularidade, a hipótese arbitrária e os outros modos de Agripa são barreiras interiores ao discurso epistemológico e não colocadas artificialmente. Se tentarmos buscar um fundamento para nossas crenças, veremos os limites de nossas crenças. Não é algo que Agripa *colocou* para as teorias resolverem, é algo que *está* nas teorias. Quanto mais queremos do conhecimento, mais vemos os nossos próprios limites.

É evidente que podemos tentar responder Agripa, e é justamente nesta tentativa que a epistemologia se concentra. Mas, como diria Fogelin, a resposta a este problema está exatamente da mesma forma em que Agripa, Enesidemo, Sexto Empírico e outros deixaram: sem resolução. As dúvidas, sejam elas de que tipo forem, são parte do empreendimento epistemológico humano.

### 3.4. A Vida Pirrônica

Fogelin chega ao fim do *PR* e, poderíamos dizer, ao fim de todas as suas reflexões críticas, com a seguinte conclusão:

We have thus arrived at the following result: Reflection on our ordinary epistemic practices reveals their fragility, and when we turn to epistemologists for help, we are disappointed. (*PR*, pg.193)

Essa citação do fim do *PR* poderia certamente ser uma citação conclusiva de toda a obra de Fogelin. Resumamos o percurso no *PR* em duas ideias centrais:

- A primeira diz que o conhecimento humano se dá em esquemas de justificação, mas sempre podemos aumentar o nível de escrutínio de uma crença até mostrar que ela não é fundada. Nesse sentido, não temos uma crença realmente segura; se apertadas contra a parede, as crenças tendem a mostrar sua fragilidade.
- A segunda é a demonstração da fragilidade das teorias contemporâneas da justificação na tentativa de responder Agripa. No fim, todas as teorias da justificação são seriamente deficientes. Depois desta conclusão pirrônica, duas serão as perguntas principais: *como o conhecimento fica? E, como o cético pode viver?*

Fogelin não discute muito essa última questão em nenhum de seus textos. Há apenas algumas indicações rápidas no *PR* e um breve capítulo no *WTR*. A sua posição quanto à vida pirrônica será um misto das posições de Wittgenstein e de Hume. Vejamos como ele apresenta sua tese.

De Wittgenstein, Fogelin toma a ideia de forma de vida e diz o seguinte:

The answer is that the Pyrrhonist is under no constraint to conform his activities—including his linguistic activities—to philosophical standards. In daily life, levels of epistemic standards are fixed (often unreflectively) by the exigencies of the given context. The Pyrrhonist undogmatically accepts the everyday epistemic practices of his culture. (PR, pg.195)

Aqui a noção de “forma de vida” é tomada de maneira idêntica ao “fenômeno” do pirrônico. A forma de vida estabelece as crenças, a linguagem e o comportamento do pirrônico. Aqui, para usar outra ideia de Wittgenstein, o pirrônico participa dos jogos de linguagem, sem questioná-los, porque ao fazê-lo, esse jogo simplesmente perde o sentido. O pirrônico age como qualquer outra pessoa, com a diferença que tem sempre em mente a fragilidade da razão para fundar as crenças. Para mantermos os termos de Fogelin, o pirrônico participa dos mesmos esquemas de justificação das crenças, como qualquer outra pessoa, mas, diferentemente, os pirrônicos sabem o quão limitado são estes esquemas de justificação.

Os problemas acontecem quando os filósofos tentam ultrapassar essa forma de vida, exatamente trocando as convenções da vida comum pelas da filosofia. Quando isso ocorre, eles certamente cairão nos modos de Agripa. Assim, Fogelin retoma a ideia pirrônica de participar do que lhe aparece.

De Hume, Fogelin retira duas conclusões: o naturalismo humeano e o posicionamento de Hume diante da ciência. Vejamos ambas ideias.

Fogelin, comentando Hume, revela sua posição:

Hume treats human beings as *natural* creatures standing in causal relationships with other objects in nature. We are the kind of creatures we are – for example, we hold the fundamental beliefs that we do – because we enter into these causal relations. When we enter into these causal relationships with the world, for example, through perception, certain beliefs are forced on us. (WTR, pg. 131)

Essa posição de Hume não é diferente do argumento da primeira pessoa de Davidson que expusemos acima, e diz apenas que nós somos seres que se relacionam com o mundo através de relações causais. Isto não implica que o nosso conhecimento da realidade é apenas causal, mas que nós conhecemos, porque temos órgãos sensórios e cognitivos do modo que os temos. Para voltar a Sexto, poderíamos dizer que Fogelin se compromete com os dois primeiros critérios da vida do pirrônico, ambos critérios naturalistas.

Apesar de neste ponto Fogelin estar de acordo com Hume, Fogelin discorda dele em outra ideia. Ele entende que Hume insiste demais na modéstia do intelecto, na incapacidade que temos de conhecer. Fogelin diz que esta postura leva a um erro histórico fundamental: desconsiderar os avanços na ciência e na técnica<sup>205</sup>. Acontece que cada vez mais a ciência tem sido capaz de revelar estruturas mais complexas da natureza humana, seja o DNA, partículas subatômicas, ou a expansão do universo. A ciência têm sido capazes de, nos seus vários ramos, nos ensinar mais e mais sobre como o mundo é. Já as tecnologias estão cada vez mais presentes nas nossas vidas, nos habilitando a lidar com o mundo de uma forma cada vez menos caótica. E é a partir destas tecnologias que há uma forma de limitar os devaneios da razão: uma forma *não conceitual* de nos ligar causalmente ao mundo. Fogelin diz:

What is it that provides a check against our thought? What is the nonconceptual element or noninterpretive element that prevents our thought from turning either skeptical or dialectical? With technology, the answer is usually straightforward. If you build a mechanism to do something – to produce a laser beam or to put string handles in shopping bags – and it doesn't work, then there is something wrong with the mechanism. Excuses can be made up to point: The mechanism wasn't assembled

---

<sup>205</sup> Apesar de Fogelin ser um grande intérprete de Hume não concordamos com ele. Imaginamos que Hume realmente limita o conhecimento humano, mas isto não implica que Hume não tenha a ciência na mais alta conta. Se conferirmos a introdução do *Tratado da Natureza Humana* ou mesmo o capítulo XII da *Investigação acerca do Entendimento Humano* podemos ver com clareza que Hume apenas está limitando um uso enganoso e excessivo da razão humana, contudo, as reflexões sobre a natureza não só são adequadas, mas devem ser o fundamento do conhecimento humano.

properly. It is out of adjustment. It needs oil. (...) Here reality confronts thought in just the uncompromising way that Peirce envisaged. (WTR, Pg. 137)

O que previne nossa razão de sair loucamente afirmando coisas sobre o real é a tecnologia, ou em um sentido mais simples, são as coisas que construímos ou usamos no mundo. Se o que pensamos sobre o mundo não for adequado, o que construímos também não funcionará. A tecnologia – pensada aqui em um termo muito geral, é a forma de tentarmos nos colocar em relação causal com a natureza e tentarmos entender como ela funciona.

A primeira vez que tivemos contato com o argumento de Fogelin sentimos que ele era um tanto problemático. Isso porque é evidente que a tecnologia é criada a partir de uma teoria que a determina, sendo que o que vai e o que não vai funcionar é determinado pela teoria. Um equipamento com uma agulha não diz nada, até que tenhamos uma teoria que o explique. Mas, aqui, Fogelin parece estar pensando como Porchat ou como Sexto, principalmente no que tange à medicina. A medicina é algo a que o pirrônico assentia, mas ele assentia a ela de uma forma não dogmática. Como vimos, essa medicina era vista como uma espécie de *técnica* que deveria ser apreendida e aplicada, e que, caso não funcionasse, não se fazia julgamento sobre a realidade da doença, apenas se tentaria outro procedimento ou medicamento. Pensamos que Fogelin está encarando o par ciência/tecnologia desta forma. A ciência nos ajuda a entender e lidar com o mundo e, a partir disto, ela cria tecnologias capazes de interagir causalmente com o mundo. Quando a tecnologia funciona, isso não implica que descobrimos a essência das coisas, mas apenas que o nosso intelecto foi capaz de se relacionar causalmente com o mundo que nos cerca; quando a tecnologia não funciona, isto também não quer dizer que a ciência não conhece nada, mas simplesmente que não conseguimos nos relacionar com o mundo de forma adequada. O avanço das múltiplas



tecnologias no mundo é uma mostra de que estamos cada vez nos relacionando mais adequadamente à natureza e que isto é um fato incrível da capacidade intelectual humana. Aqui, a tecnologia está servindo como um teste não dogmático, mas *fenomênico*, de nossas relações com o mundo, da mesma forma que um pirrônico médico administra um remédio, e o resultado o habilita a se relacionar com o paciente de um modo não dogmático. Mas isto não implica que conhecemos mais a realidade última das coisas. Indica apenas que nós, como animais que vivem no mundo, estamos cada vez mais compreendendo como nos relacionar com este mundo. Mas, no fim, podem existir outras formas equivalentes ou melhores para tal.

O argumento neopirrônico de Fogelin é uma bela expressão que a precariedade da razão filosófica não implica em uma vida precária: vivemos muito bem, a despeito das falhas da nossa racionalidade.

### **3.5. O debate em torno do ceticismo de Fogelin**

Barry Stroud no seu artigo “Contemporary Pyrrhonism” na coletânea de artigos *Pyrrhonian Skepticism* de 2004 faz uma afirmação interessante para entendermos como o debate em torno do ceticismo de Fogelin funciona:

Writing under the title “Contemporary Pyrrhonism” turns out to be more difficult than it might seem. How many contemporary Pyrrhonists do you know? What do they believe? I think all authors in this volume might have said that we know at least one contemporary Pyrrhonist, and that we all know the same one. He is the author of *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*<sup>206</sup>.

De fato, Fogelin é realmente o único autor pirrônico atualmente, pelo menos de língua inglesa. Isso fez com que, desde a publicação do livro de Fogelin, todo o debate em torno do neopirronismo precise passar por uma discussão em torno de suas teses. Mas

---

<sup>206</sup> STROUD, Barry. *Contemporary Scepticism*. Pg 175. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004.

não devemos nos enganar. O debate não é assim tão extenso. A razão, pensamos, não é exatamente a qualidade do pensamento de Fogelin, mas uma incompreensão geral do que o ceticismo neopirrônico tem a oferecer. A maior parte do tempo, os autores que escrevem sobre o ceticismo imaginam que falar em pirronismo é o mesmo que falar em ceticismo hiperbólico. Essa confusão, que vem desde a modernidade, acaba por dificultar a entrada de Fogelin no debate epistemológico contemporâneo. Mesmo quando o neopirronismo de Fogelin entra em cena, os autores tendem a ignorar o lado cético de Fogelin, apenas para focar sua alternativa para o problema de Gettier, como é o caso de Moser<sup>207</sup> e Rosenberg<sup>208</sup>. Mas há pelo menos dois autores que levam os argumentos céticos de Fogelin a sério e decidem analisá-los, a saber, Williams<sup>209</sup> e o próprio Stroud<sup>210</sup>. Abaixo, vamos mostrar como estes autores e alguns outros mostram dificuldade sérias nas teses de Fogelin, pelo menos em três sentidos:

1. Haveria em Fogelin uma espécie de total desistência quanto à possibilidade de conhecer.
2. Haveria uma incompatibilidade na definição do conhecimento de Fogelin entre *iiiip* e *iiiig*, onde *iiiig* seria uma forma artificial de se pensar o conhecimento.
3. Fogelin se aproximaria mais de um contextualismo do que de um pirronismo.

Vamos às objeções.

### **Objeção 1 – Fogelin, um cético rústico e não urbano.**

---

<sup>207</sup> MOSER, Paul. "The Relativity of Skepticism". IN: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997), pp. 401-406.

<sup>208</sup> ROSENBERG, Jay. "Scrutinizing a Trade". IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.

<sup>209</sup> Principalmente em: Williams, M. "Is Contextualism Statable?" IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000. E "The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism". IN: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004.

<sup>210</sup> Principalmente em: Stroud, Barry. *Contemporary Scepticism*. Pg 175. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004. E Stroud, B. "Unpurged Pyrrhonism". IN: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997).

Williams e Stroud, por razões diferentes, mantêm a mesma tese: o ceticismo de Fogelin é radical e acaba levando ao abandono de qualquer forma de conhecimento. Vejamos o que ambos têm a dizer sobre isto.

Williams no artigo “The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism” afirma o seguinte:

I can now state my central claim: that the Prior Grounding or Cliffordian Conception of justification must be presupposed by the Agrippan Argument, *if it is to amount to an argument for radical and general scepticism*<sup>211</sup>.

Esta tese de Williams não é nova. Ela já tinha aparecido no seu livro *Unnatural Doubts*<sup>212</sup> de 1996. Williams quer mostrar que o ceticismo é forma epistemológica com uma pressuposição realista, que afirmaria que só conta como conhecimento quando tivermos uma *confirmação total*. Como não temos como obter tal confirmação total, o cético não teria outra escolha a não ser abandonar toda forma de conhecimento. E é exatamente o que ele diz em outro artigo sobre Fogelin:

The sceptic notices that knowledge is impossible in the context of epistemological reflection; and he conflates that with the discovering, in the context of epistemological reflection, that knowledge is impossible generally<sup>213</sup>.

Para Williams, o problema de Fogelin é o modo como ele e os céticos imaginam que uma resposta em filosofia deve ser. Ao colocar os modos de Agripa, segundo Williams, Fogelin só aceitaria uma resposta que fosse definitiva. Como Fogelin mesmo percebe, nosso conhecimento *não funciona assim* e, no fim, para Williams, Fogelin acabaria por jogar pela janela toda forma de conhecimento. No *Unnatural Doubts* Williams proporá

---

<sup>211</sup>Williams. “The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism” Pg. 130

<sup>212</sup> Williams, M. *Unnatural doubts: epistemological realism and the basis of scepticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1996.

<sup>213</sup> Williams. “Is Contextualism Statable?” IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000, pg. 82

uma versão contextualista/externalista do conhecimento que não levaria aos mesmos enganos em que Fogelin caiu.

Barry Stroud desenvolveu uma objeção a Fogelin muito próxima à que Williams propôs, mas, de modo diverso, Stroud enfoca o modo que Fogelin trata nossas crenças ordinárias. Stroud começa a dizendo que:

The updated Pyrronist accordingly says that the philosophical problem of the justification of our beliefs in general cannot be solved. On the standards implicit in that project, everyone should, strictly speaking, withhold judgment on everything. “We know nothing (or almost nothing)” is the only reasonable conclusion from the traditional justification project of philosophical epistemology<sup>214</sup>.

O problema é que, para Stroud, Fogelin não pararia na crítica do “problema filosófico”, indo além, atacando inclusive as nossas crenças comuns, mostrando no fundo como o nosso conhecimento é infundado – como Fogelin parece fazer. Em outros termos, o que Stroud está dizendo é que, para um pirrônico urbano, Fogelin é muito rústico.

Indo por caminhos diferentes, Stroud e Williams acabam no mesmo lugar, afirmando que Fogelin abandona o conhecimento de forma total e que esta conclusão é insustentável dentro do seu próprio argumento.

### *Resposta à objeção*

Discordamos de Williams e de Stroud na conclusão que eles tiram de Fogelin. Ao contrário, Fogelin acredita o conhecimento ordinário é possível, mas evidentemente um conhecimento que se pretenda último está fadado ao fracasso.

O problema com a tese de Williams é a sua incompreensão dos modos de Agripa. Segundo ele, os modos de Agripa pressupõem uma forte versão de justificação. No entanto, este é um engano fundamental. Desde o nosso primeiro capítulo, ao expor os usos dos modos de Agripa, passando pela maneira em que Sexto, Porchat e Fogelin

---

<sup>214</sup> Stroud, Barry. *Contemporary Scepticism*. Pg 175. In: IN: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004. Pg, 176.

usam estes modos, fizemos questão de marcar que os modos de Agripa são modos que aparecem *em virtude das afirmações dogmáticas*, isto é, na medida em que os filósofos apresentam suas teses, os modos de Agripa surgem como uma objeção a eles. Os modos de Agripa funcionam como uma reação aos filósofos e apenas questionam as pressuposições deles, sem por isto assumir uma forma correta de refutação deles.

Além disso, segundo Fogelin, os modos de Agripa servem para atacar os argumentos filosóficos e, quanto às crenças da vida ordinária, elas podem ser também analisadas e quando o são, verificamos a sua falta de fundamento – mas isto não importa – este fundamento total só importa do ponto de vista filosófico. Nesse sentido, não há abandono do conhecimento em Fogelin, apenas temos a constatação da falha da perspectiva filosófica ao tentar fundar nossas crenças.

Contra Stroud, o argumento é exatamente o mesmo. Não há o que Stroud chama de “pessimismo<sup>215</sup>” de Fogelin, mas, sim, temos uma conclusão do pirrônico urbano: o discurso filosófico não dá conta de explicar o conhecimento, mas quanto às crenças da vida comum não há problema, elas funcionam bem; mas se forem aplicados critérios filosóficos em nossas crenças ordinárias, perceberemos que elas são infundadas.

## **Objeção 2 – A artificialidade de iiig**

A segunda objeção é mais específica. No entanto, ela é muito frequente nos artigos contra Fogelin: é a objeção quanto à caracterização que Fogelin faz do conhecimento, inicialmente dividindo o conhecimento em duas cláusulas iiip (performance) e iiig (bases) para depois colapsar iiip e iiig em uma definição do

---

<sup>215</sup> “The Pyrrhonist shows that the reasoning or reflection that leads the "dogmatic" philosopher into his problem is enough to make a satisfactorily positive solution of the problem impossible. What I find puzzling is that, having established that conclusion and thereby put optimistic "dogmatic" epistemologists in their place, Fogelin in the name of Pyrrhonism continues to hold what sound like very pessimistic or skeptical views about his own knowledge and the knowledge of all the rest of us, even in apparent independence of the traditional epistemological project of justification”. STROUD, B. Pg.,3 "Unpurged Pyrrhonism". IN: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997).

conhecimento que envolve tanto a responsabilidade do agente, quanto um reconhecimento das bases. Essa definição do conhecimento resultará na ideia dos esquemas justificatórios e principalmente no conhecimento funcionando a partir dos níveis de escrutínio.

Autores como Rosenberg<sup>216</sup> e Moser<sup>217</sup> são francamente opositores da união entre *iiip* e *iiig*, já outros autores como Stroud e Williams parecem sugerir o mesmo problema, embora não o tematizem tão claramente. De todo modo, este é um problema recorrente na bibliografia acerca de Fogelin; assim, vamos entender qual é exatamente a oposição.

Respectivamente, Moser e Rosenberg dizem o seguinte:

In sum, then, a key task for Fogelin and other Pyrrhonians, is to explain why even non-Pyrrhonians, who wield non-Pyrrhonian epistemic concepts and standards after extensive scrutiny, should share Pyrrhonian doubts. Why, in other words, should non-Pyrrhonians adopt the epistemic concepts and standards that yield Pyrrhonian worries? The "level of scrutiny" generating Pyrrhonian worries seems optional, or non-mandatory, given various non-Pyrrhonian epistemic concepts and standards. Once we acknowledge pluralism about epistemic concepts, we must consider this limitation on Pyrrhonian skeptical worries. Such skeptical worries evidently face a kind of relativity that blocks their being epistemically required by all conceptual standpoints<sup>218</sup>.

Fogelin's recognition of varying levels of scrutiny is indeed an important contribution to epistemology, at the very least because it gives us a powerful tool for coming to terms with Gettier problems. What I have tried to indicate here, however, is that it is a contribution that can be, and should be, cleanly disengaged from the central elements and claims of Fogelin's Pyrrhonism<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> Ver nota 2.

<sup>217</sup> Ver nota 3.

<sup>218</sup> MOSER, pg.06

<sup>219</sup> ROSENBERG, pg 66.

Moser e Rosenberg têm a mesma intenção ao criticar Fogelin: mostrar como ceticismo é dispensável na caracterização do conhecimento. Eles entendem que o problema de Fogelin surge quando tentamos reunir a definição do conhecimento com o ceticismo. Tudo começa quando Fogelin divide o conhecimento em *iiip* e *iiig*. Segundo Moser e Rosenberg a condição *iiip* se relaciona perfeitamente com a ideia da variação dos níveis de escrutínio das crenças, porque conta como uma performance adequada do agente que estabeleceu os seus critérios de avaliação; no entanto, quando relacionamos *iiig* com a mesma ideia dos níveis de escrutínio, aparece o problema do ceticismo, justamente porque vemos que as bases para o conhecimento não são definitivas. Moser e Rosenberg imaginam que o ceticismo só aparece em Fogelin de um modo não natural, ou seja, na tentativa do próprio Fogelin de fugir de seu critério de escrutínio para uma opção de avaliação das bases para as crenças de um modo absoluto.

Sendo assim, eles concluem que se tentarmos buscar bases para o conhecimento acabamos realmente por notar a falta delas, mas, no final, o conhecimento não tem a ver com buscar bases definitivas, mas, sim, em entender a variação do escrutínio de nossas crenças.

#### *Resposta à objeção*

Acreditamos que há um problema sério com essa objeção. Como mostramos na seção 3.2.3.1., as bases para o conhecimento que satisfazem *iiig* não são (a) nem bases fixas, nem (b) bases que geraram ceticismo, condições que o argumento de Moser e Rosenberg parece necessitar. Para Fogelin, a condição *iiig* do conhecimento está sujeita às variações dos esquemas justificatórios, sem que esta variação leve ao ceticismo.

Ao contrário do que pensam Moser e Rosenberg, o ceticismo de Fogelin entra muito tarde na composição do argumento. O ceticismo só aparece depois de

entendermos o funcionamento padrão do conhecimento, e tentarmos aplicar a ele condições filosóficas fortes demais. Quando analisamos filosoficamente nossas crenças percebemos a fragilidade delas, no entanto, *na vida comum*, na estrutura normal do conhecimento, nada muda. Nesse sentido, não há ceticismo por causa de *iiig*, mas, sim, por causa do aumento do nível de escrutínio através da reflexão.

### **Objeção 3 - Contextualismo**

A terceira objeção é a mais frequente e mais geral contra Fogelin. Ela diz que, na descrição do conhecimento que Fogelin faz, ele está mais próximo do contextualismo do que do ceticismo. Imaginamos que este argumento só funciona a partir da objeção de Moser e Rosenberg que quer retirar o ceticismo da definição do conhecimento de Fogelin e deixá-lo como um contextualista padrão. Além destes dois últimos, vários autores comentam uma possível proximidade de Fogelin com o contextualismo, a saber, Williams<sup>220</sup>, Villanueva<sup>221</sup> e Valdez-Villanueva<sup>222</sup>.

O argumento de todos estes autores é exatamente o mesmo. Quando Fogelin diz que o conhecimento funciona a partir do estabelecimento de níveis de escrutínio diversos e que estes níveis variam de acordo com o contexto, ele estaria fazendo a mesma afirmação que um contextualista. A diferença estaria na insistência desnecessária no ceticismo.

---

<sup>220</sup> WILLIAMS, M. "Is Contextualism Statable?" IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.

<sup>221</sup> VILLANUEVA, Enrique. "What has Contextualism to do with Skepticism". IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000

<sup>222</sup> VALDÉS-VILLANUEVA, Luis. "Contextualism and Levels of Scrutinity". IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000



### *Resposta à objeção.*

Há uma confusão absolutamente natural aqui, e é a mesma confusão que fez com que, no primeiro capítulo, acerca do ceticismo de Sexto, mostrássemos que há uma proximidade entre o ceticismo e o relativismo: há realmente uma boa relação entre contextualismo e o neopirronismo de Fogelin. Podemos dizer que o contextualismo estaria no interior do ceticismo de Fogelin, justamente pela utilização da ideia de níveis de escrutínio. Entretanto, o que o contextualista não percebeu é que, uma vez que pensamos assim, é sempre possível filosoficamente levantar indefinidamente o nível de escrutínio de nossas crenças, levando ao ceticismo filosófico a respeito delas.

Mas, apesar do fato de o contextualismo poder fazer parte da tese de Fogelin, ele não é um contextualista, pois não relativiza o conhecimento aos níveis de escrutínio, pois, como salientamos na seção 3.2.3.3, é sempre possível encontrar um novo nível de escrutínio, mesmo que um que não seja normal àquele contexto.

Pensamos que essa tentativa de aproximar Fogelin do contextualismo por parte de tantos autores é uma tentativa natural da epistemologia que quer retirar o ceticismo do conhecimento. Essa sempre foi uma tendência da epistemologia e não seria diferente com Fogelin. No entanto, o argumento de Fogelin é muito determinado: há sempre como aumentar o nível de escrutínio e isto é algo que leva à percepção da falta de fundamentação de nossas crenças.

### **Conclusão**

Fogelin é certamente uma grande novidade no cenário pirrônico. Ele não se limita a rerepresentar as ideias de Sexto Empírico. Ele mantém apenas a atitude pirrônica, que é a habilidade de opor argumentos. Assim, ele apresenta uma original

contribuição para o pirronismo e ao mesmo tempo coloca desafios complexos para as atuais teorias da justificação. Vamos rever como ele faz isso.

Em primeiro lugar, a partir de uma avaliação do problema de Gettier, Fogelin desenvolve uma nova abordagem do problema do conhecimento. Ele mostra que o problema fundamental revelado por Gettier é separar duas cláusulas do conhecimento, a responsabilidade epistêmica e as bases que permitem a justificação. Fogelin reúne estas duas cláusulas em uma nova definição do conhecimento. Com ela em mão, Fogelin mostra que para que justifiquemos uma crença é necessário relacioná-la ao esquema justificatório normal para aquela crença. Isso é algo que aprendemos a fazer. Para que nossa crença seja justificada, temos que contar com a graça da natureza, ou seja, que a natureza confirme o esquema justificatório. Apesar do esquema justificatório funcionar bem, sempre podemos aumentar o nível de escrutínio dentro do próprio esquema. Quando fazemos isso, percebemos quão débil é nosso esquema e como dependemos da graça da natureza.

Depois, Fogelin passa para uma demonstração dos limites da razão. Inicialmente no *PR* Fogelin mostra que as teorias da justificação contemporâneas tentam responder os mesmos problemas levantados pelos Modos de Agripa. Ao examinar três representantes destas teorias contemporâneas, a saber, Roderick Chisholm, Lawrence Bonjour e Donald Davidson, Fogelin percebe que nenhuma destas teorias resolve o problema de Agripa. Depois, Fogelin vai, no *WTR*, mostrar como é a razão humana é frágil, e para isto ele localiza três fontes dos limites da razão, quais sejam, (i) a inconsistências das regras; (ii) a fragilidade da racionalidade; e (iii) o ceticismo. Com estas três ideias, Fogelin espera ter demonstrado como a razão humana é frágil.

Finalmente, com o objetivo de mostrar como a vida e o conhecimento ainda são possíveis, Fogelin nos diz que é preciso limitar a nossa razão a partir de um esquema

não dogmático. Assim, precisamos balizar o nosso conhecimento do que a natureza e o mundo nos informa. Aqui entra tanto a ciência quanto a tecnologia como tentativas teóricas bem sucedidas de limitar os devaneios da razão.

Com estas três ideais temos um novo e poderoso pirronismo que pode participar ativamente dos debates filosóficos atuais.

## **4. Quarto Capítulo: A narrativa neopirrônica**

Neste capítulo final, temos dois objetivos: (1) reunir Fogelin e Porchat em torno de uma mesma tradição pirrônica e (2) indicar um caminho para o neopirronismo no debate filosófico atual. Para demonstrar nossa tese, dividiremos o capítulo em quatro partes. Na primeira parte, discutiremos se o *neopirrônico* é realmente *pirrônico*. Essa é uma pergunta importante para diferenciarmos o neopirronismo das teorias recentes e principalmente para ligar as duas tradições de pirronismo. Na segunda parte, verificaremos os pontos de contato entre o neopirronismo e autores da tradição cética, como Descartes, Hume e Wittgenstein. Na terceira parte, analisaremos quais são os pontos de contato e de divergência entre Fogelin e Porchat, mostrando-os como *neopirrônicos*. Por último, faremos uma avaliação do neopirronismo, mostrando sua contribuição para o debate atual.

Neste capítulo, não nos deteremos nos detalhes técnicos de interpretação dos autores já discutidos, simplesmente suporemos as interpretações que fizemos nos capítulos precedentes.

### **4.1. Pirronismo e Neopirronismo**

Nesta primeira parte verificaremos quais são os pontos de contato e de divergência entre o neopirronismo (Porchat e Fogelin) e o pirronismo (Sexto Empírico).

#### **4.1.1. Pontos de Contato**

Três são os pontos centrais de contato entre o pirronismo e o neopirronismo, a saber, (a) a postura pirrônica, (b) a importância dos modos de Agripa, (c) o lugar dos critérios de ação da vida do pirrônico. Vamos a eles.

#### 4.1.1.1. A postura pirrônica

Tanto Porchat quanto Fogelin se chamam de *neopirrônicos* principalmente porque adotam uma interpretação *urbana* do pirronismo. Quem demonstra essa ideia de modo mais clara é Fogelin, usando o debate entre Barnes e Frede acerca do escopo de investigação dos céticos. Apesar disto, na medida em que Porchat faz com que seu ceticismo ataque apenas as suposições filosóficas e não a vida comum, ele também adere ao modelo do pirrônico urbano. Seguindo Frede, Porchat e Fogelin entendem que os pirrônicos não têm problemas em assentir às crenças da vida comum e problematizam apenas as crenças que se pretendem justificadas racionalmente.

Mas podemos pensar em dois sentidos do neopirrônico urbano. No primeiro sentido, ele percebe que as crenças da vida comum *não necessitam de um argumento racional para serem assentidas*. Assim, para que acreditemos que “a água mata a sede”, não precisamos conhecer a estrutura da água e sua relação com o corpo humano, simplesmente assentimos a essa proposição, ou porque fomos educados pela nossa família dessa forma, ou porque desde crianças a água tem matado a nossa sede. O mais importante aqui é que os neopirrônicos, assim como os pirrônicos não estão interessados em refutar essas crenças ordinárias. Essa é a versão do neopirronismo urbano de Porchat.

O segundo sentido da postura urbana neopirrônica é o *reconhecimento de como são problemáticas as tentativas de justificação racional de nossas crenças ordinárias*. O problema não é que tal justificação não possa ser feita – *talvez possa*, o problema é que nenhuma teoria até o momento foi bem sucedida em tal empreendimento. No fundo, as teorias falham frequentemente em perceber as limitações da racionalidade humana, buscando formas artificiais para descrever nossas crenças, que são fundamentalmente não racionais. O ponto de Fogelin é esclarecedor: a filosofia quer trocar o *trabalho* da

*natureza* por um *trabalho* da *razão*, mas mesmo que isso seja possível, ainda não foi feito. Essa é a versão do neopirronismo urbano de Fogelin.

Apesar destas duas formas de pensar o cético como urbano, entendemos que elas podem ser vistas ao mesmo tempo em Sexto, ainda que elas tomem formas diversas com Porchat e Fogelin. Com efeito, o que ambos os autores contemporâneos fazem é atualizar a versão de Sexto Empírico para as nossas questões, e por isso acabam como duas manifestações do mesmo pirrônico urbano.

#### **4.1.1.2. Os modos de Agripa**

A única concordância completa de Fogelin e Porchat é no uso dos modos de Agripa. Ambos o localizam como a estrutura antidogmática mais fundamental. Há apenas a divergência de quais modos são os mais importantes. Para Porchat, o modo mais importante é o da *diaphonía*<sup>223</sup>; para Fogelin, os modos mais importantes são o da hipótese arbitrária, circularidade e a argumentação *ad infinitum*.

Porchat usa o modo mais geral de Agripa, a *diaphonía*, para mostrar como as filosofias são problemáticas. Mas se a generalidade do modo da *diaphonía* é a grande força de Porchat, o problema está nesta generalidade: sozinho, o modo da *diaphonía* não é capaz de mostrar em detalhes os erros das filosofias. E, sozinha, a generalidade pode tornar o argumento pouco persuasivo. Nesse sentido, é uma pena que Porchat não tenha usado dos outros modos.

Já Fogelin opta por usar os três outros modos de Agripa, hipótese arbitrária, circularidade e a argumentação *ad infinitum*. A grande vantagem destes modos é que eles são excelentes para mostrar as falhas internas das teorias. O problema surge quando

---

<sup>223</sup> Porchat muitas vezes colapsa no modo da *diaphonía* o modo da relatividade. Apesar de serem modos diferentes, eles servem ao mesmo propósito: um confronto inter-teórico.

uma teoria aparentemente não é refutada por um deles. Ao invés de usar os outros dois modos, que levantam outras limitações teóricas, Fogelin interrompe sua análise<sup>224</sup>.

O ideal seria que Fogelin e Porchat usassem os Cinco Modos de Agripa, indo da generalidade para a especificidade, demonstrando as falhas argumentativas dos dogmáticos em todos os sentidos, assim como faz Sexto.

#### **4.1.1.3. Os critérios da ação pirrônica**

Nosso próximo ponto de comparação entre os pirrônicos e os neopirrônicos é a acerca dos critérios de ação do fenômeno. Que Porchat adere a estes quatro critérios é textual. Porchat dá uma caracterização naturalista para os critérios (1) e (2); já o critério (3) é deixado do modo como está, e o critério (4) é levado até a ciência contemporânea.

Já Fogelin não menciona explicitamente os quatro critérios. Mas, podemos supor que, para ele, as crenças comuns são mantidas a partir de critérios reconhecidos como sendo aqueles adequados para o contexto – é a sua ideia de “esquema de justificação”. Nesse sentido, não há um critério universal de justificação, o pirrônico usa o esquema de justificação *sem dogmatizá-lo*, agindo da forma que a sociedade ou a atividade técnica o ensinou. Assim, ele adere à ideia de que o cético se guia a partir do que é aceito comumente. Aqui, apesar de Fogelin não citar os quatro critérios, ele claramente poderia aceitá-los, isso porque suas ideias são imbuídas do mesmo espírito pirrônico de acatar a educação e as ordens da natureza, sem dogmatizar sobre eles. Portanto, entendemos que Fogelin é um neopirrônico que não precisou repetir os termos pirrônicos, bastou-lhe manter a mesma atitude.

---

<sup>224</sup> Essa deficiência pode ser mais bem vista na análise que Fogelin faz de Davidson, para maiores detalhes veja a seção 3.3.2.2.2.

Nesse sentido, podemos dizer que tanto Porchat quanto Fogelin atualizam o pirronismo e seus critérios de ação, sem com isso dar um rumo ao pirronismo que seja diferente do que Sexto deu.

#### **4.1.2. Pontos de Divergência**

Apesar das comparações que fizemos acima entre as teses pirrônicas e neopirrônicas é certo que existem divergências entre elas, sendo que a principal diz respeito ao modo como os neopirrônicos veem a ciência. Vamos então às divergências.

##### **4.1.2.1. A importância da revolução científica para o neopirronismo**

A revolução científica foi determinante na alteração de muitos dos caminhos da filosofia, mas em que sentido ela afetou o ceticismo neopirrônico? Nossa hipótese é que ela fincou nos critérios de ação uma posição mais naturalista do que originalmente ela tinha em Sexto Empírico.

Falar hoje em critérios de ação tem a ver com uma explicação bastante razoável de como o corpo funciona, um relato esclarecedor acerca de quem nós somos e de porquê temos que atender às necessidades físicas. Falar hoje nestes critérios sem citar a biologia seria pouco cuidadoso. Mas Fogelin e Porchat nunca dão o salto de falar dos critérios da ação, para falar de condições biológicas, não porque eles não têm a biologia (física, química etc.) em mente, mas porque eles já a pressupõem. Isso não quer dizer que se deve obedecer cegamente à ciência, mas certamente ela deve ser considerada nas reflexões. Assim, a tendência cética não é a de renegar a ciência, mas vê-la como uma descrição interessante do mundo e tentar aplicar as suas contribuições ao ceticismo e às crenças urbanas céticas.



Podemos mencionar aqui também os ensinamentos e a condução das atividades técnicas. Assim, como falar em ciência e técnica atualmente sem mencionar o grande sucesso explicativo que temos? Aparelhos como o telescópio Hubble, os aceleradores de partículas, o microscópio eletrônico, enfim: são todos profundamente imersos em teorias sofisticadas acerca do mundo, que nos habilitam a ter uma vida cognitiva mais ampla. Fogelin reconhece isso e inclusive abre os braços para uma aceitação *não dogmática* da técnica.

A questão aqui não é que Sexto Empírico não concordaria com essa aceitação não dogmática da ciência e da técnica, quanto a isso podemos apenas especular. O certo é que os neopirrônicos aceitam a ciência como parte de uma descrição fenomênica e não-dogmática do mundo.

Fazer essa distinção, entre o posicionamento dos pirrônicos e dos neopirrônicos em relação à ciência, aponta para outro problema. As primeiras traduções de Sexto Empírico para o latim aparecem justamente durante os primeiros momentos da revolução científica. Nesse sentido, temos dúvida de quanto de nossa própria leitura de Sexto não seria uma espécie de leitura embebida de ciência. Claro que os intérpretes de Sexto são cuidadosos neste ponto, mas é muito difícil ignorar completamente o sentido em que as ideias de “técnica” e mesmo “ciência” tomam após o advento da ciência moderna. Assim, vale a pena distinguir pirrônicos e neopirrônicos em relação à adoção da ciência moderna, muito mais pelo cuidado exegético de manter a diferença entre o que entendemos hoje como “ciência” e “técnica” e o que Sexto entendia por estes termos.

#### 4.1.2.2. Porchat e Verdade; Fogelin e Justificação.

Podemos dizer que duas das teorias assumidas por Fogelin e Porchat não parecem adequadas à posição de Sexto Empírico: a primeira é a teoria da verdade que Porchat deriva de Tarski e a segunda é a teoria do conhecimento desenvolvida por Fogelin a partir dos problemas de Gettier. Fogelin e Porchat veem estas teorias como um desenvolvimento do pirronismo, mas isso não seria aceito sem disputa por todo pirrônico antigo, afinal não parece razoável dizer que um pirrônico como Sexto teria uma teoria da verdade ou uma teoria do conhecimento. Entretanto, o fato é que os neopirrônicos têm teorias da verdade e do conhecimento. Vamos analisar estas divergências.

A teoria da verdade de Tarski é uma teoria deflacionista da verdade, com poucas intenções metafísicas. Porchat acredita que essa tese de Tarski é a forma correta de se pensar o fenômeno, pois com ela teríamos uma estrutura mais ou menos formal do fenômeno, sem proferir nenhuma tese metafísica. Apesar de esta ideia ser interessante, devemos nos lembrar que Sexto passou longas páginas tentando refutar qualquer teoria do critério e da verdade. Será que ele adotaria Tarski? Segundo Porchat, parece não haver nenhuma contradição, mas certamente não é algo que Sexto adotaria imediatamente, já que ele explicitamente *nega* os critérios de verdade. Mas se Tarski foi usado por tantas teorias, de origens tão diversas, será que sua teoria deflacionaria não seria adequada para o cético?

Nossa tese é que não seria correto atribuir qualquer teoria da verdade para os céticos clássicos, mas do ponto de vista contemporâneo, é um uso bastante engenhoso de uma teoria da verdade para dar forma ao fenômeno.

No que tange à descrição do conhecimento, será que a resposta de Fogelin não seria dogmática demais para um cético? Afinal de contas, ele explicou exatamente como

o nosso conhecimento funcionaria. Vejamos de outro ângulo. O que Fogelin fez foi apenas identificar o problema presente nos casos de Gettier, a saber, separar a responsabilidade epistêmica da busca da fundamentação do conhecimento. Ele não estava teorizando, mas sim *identificando* um problema. Depois, a teoria dos esquemas justificatórios parece apenas outra *identificação* de como nós conhecemos. Ao fim de sua argumentação, poderíamos dizer que Fogelin estaria apenas *descrevendo* como o conhecimento funciona e não apresentando uma teoria sobre ele. Contudo, é certo que Sexto Empírico não faria tal coisa. Novamente, como no caso de Porchat, não é adequado atribuir tais teses ao pirronismo de Sexto, mesmo que teses meramente descritivas sobre o conhecimento, tema sobre que o pirrônico antigo certamente silenciaria.

#### **4.1.3. Ainda é Pirronismo?**

Será que depois destas “atualizações” e “adaptações” ainda cabe falar em *pirronismo*, mesmo que seja *neopirronismo*?

Acreditamos que sim. Isso porque o pirronismo nunca foi um conjunto de teorias a ser adotado. Como explicamos no nosso primeiro capítulo, é provável que Sexto Empírico tenha escrito o seu *HP* apenas como uma coletânea dos argumentos céticos mais relevantes. O pirronismo não tem algo como um núcleo teórico.

Nossa hipótese é que vale a pena falar em pirronismo ainda por duas razões: a primeira é uma forte postura contrária ao dogmatismo, principalmente com Agripa demonstrando a fragilidade da razão humana; a segunda razão é uma preferência pela vida comum, pelo modo ordinário de se conhecer. Ser um cético pirrônico é, no fundo, levar a sério estes dois sentimentos diante do conhecimento. E só. Assim, Porchat e

Fogelin são pirrônicos, mas de um tipo diferentes, eles são *novos pirrônicos*, são novos porque apresentam novas abordagens para essas duas posturas.

#### **4.2. O neopirronismo, entre Descartes, Hume e Wittgenstein.**

Nesta seção, pensaremos como o neopirronismo estabelece uma relação com alguns importantes filósofos da tradição filosófica, especialmente Descartes, Hume e Wittgenstein.

##### **4.2.1. Descartes e o Neopirronismo**

O ceticismo neopirrônico é marcado pelo ceticismo apresentado por René Descartes nas *Meditações*. Essa marca se deu principalmente pela guinada epistemológica de Descartes, onde ele acabou por resumir toda a reflexão cética a um problema fundamentalmente epistemológico.

Ao contrário, se verificarmos o pirronismo de Sexto Empírico, não veremos apenas uma tendência epistemológica, ao contrário, ele é um ceticismo com uma temática muito mais plural do que o ceticismo de Fogelin ou Porchat. Nesse sentido, nossos autores neopirrônico são herdeiros da imagem cartesiana do ceticismo.

Mas será que pensar assim é pressupor para o cético que alguns temas são mais fundamentais que outros? Para nós, não. Não imaginamos que os argumentos de Fogelin ou Porchat só funcionam a partir desta suposta prioridade epistemológica da atividade cética. Ao contrário, a escolha temática tem uma característica muito maior de gosto pessoal filosófico, do que uma necessidade de colocar o ceticismo *apenas* como uma problemática, a epistemológica. Mesmo com a escolha temática epistemológica, o ceticismo de Porchat e Fogelin abre caminhos para assuntos que correm fora da epistemologia. Vejamos, em cada um, como eles abrem espaço para outras questões.

Porchat tem claramente uma preocupação pessoal enfocada na metafilosofia, epistemologia e filosofia da ciência, mas ao mesmo tempo seu ceticismo abre espaço para uma teoria da ação (os critérios céticos), para uma reflexão acerca da condição humana mergulhada na *diaphonía* e inclusive uma preocupação acerca da função docente. Assim, apesar de os temas não epistêmicos não serem centrais, Porchat não os exclui, apenas os deixa como apontamentos não trabalhados.

Fogelin também abre espaço para reflexões mais gerais, onde podemos destacar a reflexão acerca da moralidade que ele faz no *WTR*. Fogelin entende que a moralidade e a vida política podem ser pensadas a partir da precariedade da vida racional. Apesar da tese no *WTR* ser principalmente uma tese epistemológica, Fogelin deixa aberto o caminho para questões filosóficas que não estão enfocadas na epistemologia.

Mas, de um modo muito importante, Fogelin e Porchat são realmente herdeiros do foco epistemológico cartesiano, o que obviamente não impede o neopirronismo de seguir outros caminhos.

Outra questão que podemos levantar acerca da proximidade entre o neopirronismo e Descartes diz respeito à dúvida hiperbólica. De um lado, podemos pensar que o ceticismo de Descartes é profundamente limitado e, de outro lado, podemos vê-lo como uma espécie de ceticismo que poderia ser colocado em continuidade com o neopirronismo. Vejamos estes dois lados.

Podemos pensar que a tese cartesiana é limitada porque parte de uma imagem de conhecimento equivocada, que é a ideia de que o que conta como justificação é apenas uma justificação última. Mas, como Fogelin percebe, não é possível pensar tal imagem para o conhecimento. Mesmo se supusermos que a sua dúvida é pensada a partir de uma imagem específica de conhecimento, ela não é adequada porque supõe que é possível perguntar a partir um ponto fora de todo o conhecimento, de toda a linguagem, assim,

para nos lembrar de Wittgenstein, não é possível tal linguagem privada. O ceticismo de Descartes é muito frágil.

Por outro lado, podemos pensar que as dúvidas cartesianas são um complemento interessante para o neopirronismo, se pensarmos que elas funcionam como uma resposta para certo tipo de filosofia. Assim, as dúvidas cartesianas seriam um remédio para as filosofias que assumem teorias onde seria possível uma fundação absoluta para o conhecimento. É como se as dúvidas de Descartes funcionassem como um sexto modo de Agripa, um modo que serve para refutar uma imagem do conhecimento que toma como tarefa a tentativa de estabelecer um critério de justificação absoluto.

No fim, o ceticismo neopirrônico é muito mais abrangente que o ceticismo cartesiano, pois ele permite um ataque mais amplo às filosofias, mas isso também não implica que dúvidas cartesianas não possam ser usadas como uma estratégia interessante contra certa cepa do vírus dogmático.

#### **4.2.2. Hume e o Neopirronismo**

Podemos destacar dois autores como as referências mais importantes para o neopirronismo depois de Sexto Empírico: Hume e Wittgenstein. Falemos um pouco destas influências, começando por Hume.

A herança humeana em Fogelin é muito evidente. Ele é um dos *scholars* mais importantes de Hume na atualidade e expressamente diz que Hume o influenciou. De outro lado, Hume não aparece explicitamente na obra de Porchat, mas ele certamente é um autor que mantém uma temática humeana. Mas que temática é exatamente essa?

São múltiplas as formas possíveis para interpretar Hume, desde entendê-lo como um cético total, como um naturalista, como um cético-naturalista e outras interpretações menos convencionais (como um Hume realista). Esse panorama das interpretações de

Hume vem aqui a se colocar como pano de fundo para uma proposta interessante e devo infelizmente dizer, não desenvolvida, feita por Fogelin no seu mais recente livro sobre Hume, *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, lançado em 2009<sup>225</sup>. Na introdução de seu livro, Fogelin mostra um golpe de gênio sobre a interpretação de Hume: ele deixa de falar na introdução do par ceticismo/naturalismo e introduz a ideia de “vozes contrastantes” em Hume. Ele diz:

As this development unfolds, there are four contrasting Humes, or at least four contrasting voices of Hume, inhabiting Hume's writings. The first is the confident Hume, projector of a complete science of human nature. The second is the melancholy Hume, wracked with Pyhrronian doubts he seems incapable of shaking. Third, we have the chastened Hume, modest in the expectations and reasonably content with his lot. There is also a fourth voice or standpoint found in Hume's writings, important but easily overlooked. This is the standpoint of the ordinary people engaged in the affairs of daily life: the standpoint of the vulgar. Which standpoint represents the real Hume? As I read the text, all four standpoints are real in operating at particular levels of reflection.

Essas quatro vozes, a confiante na ciência da natureza, a cética-melancólica, a modesta em relação aos usos da razão e a visão comum, são uma indicação da beleza polissêmica do texto de Hume, onde não teríamos apenas uma interpretação possível, mas uma interpolação de vozes, onde em alguns momentos uma se sobrepõe às outras, e outras vezes uma voz que era forte fica mitigada.

Em nossa opinião, o neopirronismo é influenciado *simultaneamente* por estas quatro vozes humeanas, da mesma maneira que ocorre com Hume, com as vozes oscilando sua força conforme o texto se desenvolve. Podemos ver o neopirronismo como uma tentativa justamente para oferecer um equilíbrio entre estas várias vozes, desde a força antinômica dos modos de Agripa, passando pela possibilidade de conjugar

---

<sup>225</sup> Esse é o terceiro livro de Fogelin sobre Hume e se propõe a seguir a Quarta Parte do Livro I do Tratado, além da Seção XII da Investigação. Este, ao contrário dos outros livros de Fogelin sobre Hume não se dedica a uma longa e dedicada interpretação de sua filosofia, esse livro vem para ser um “estudo textual”, algo como um curso universitário, sobre essas difíceis seções de Hume.

ceticismo e ciência, indo até a moderação dos usos da razão e chegando finalmente numa aposta na vida comum. Nesse sentido, o neopirronismo é uma posição humeana? *Sim e não*. Sim, porque eles mantêm estas quatro vozes, e não, porque talvez seja o caso de perguntarmos *se Hume era um pirrônico*, mas este é um tema muito amplo para nós.

#### 4.2.3. Wittgenstein e o Neopirronismo

Assim como Hume, Wittgenstein é um filósofo profundamente polissêmico. Não há uma só maneira de pensarmos sua filosofia. Algumas tentativas foram feitas para inclusive aproximá-lo do ceticismo, como a de Stanley Cavell no seu interessante *The Claim of Reason*; outra tentativa de reunir Wittgenstein e ceticismo vem do próprio Fogelin na sua interpretação de Wittgenstein de 1976. Um debate interessante para pensarmos a relação de Wittgenstein com o ceticismo foi travado entre Plínio Smith<sup>226</sup> e Paulo Margutti<sup>227</sup>, onde Smith defende uma proximidade e Margutti a recusa.

Segundo Margutti, podemos encontrar algumas semelhanças entre o argumento dos pirrônicos e os de Wittgenstein, mas, no entanto, essas semelhanças seriam apenas superficiais. Ele destaca algumas semelhanças, como a visão terapêutica da filosofia, uma imagem de que a tarefa da filosofia é terminar com erros filosóficos, uma opção pelo uso comum das palavras; mas, segundo Margutti, estas semelhanças não passam de meras semelhanças superficiais, onde apesar de ambos manterem uma imagem terapêutica da investigação, fundamentalmente, pensam coisas muito diferentes acerca do que é a terapia, e isso ocorreria em todas as temáticas em que poderíamos encontrar uma semelhança entre o pirronismo e Wittgenstein.

Podemos dizer que concordamos com Margutti. De fato, Wittgenstein não é um cético. Mas, por outro lado, não é mera coincidência pensar que o neopirronismo

---

<sup>226</sup> SMITH, Plínio. "Wittgenstein e o Pirronismo: sobre a natureza da filosofia". *Analytica*, 1993..

<sup>227</sup> MARGUTTI, "Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o Pirronismo". IN: *Kriterion*, v.35, n93, jan a jun de 1996,



ganhou força justamente depois de Wittgenstein. Nossa hipótese é que Wittgenstein ajudou a atualizar os antigos temas céticos, que tinham sido varridos do mapa da filosofia com versões logicistas ou positivistas do conhecimento. Ao mostrar a falta de fundação destas imagens, o argumento de Wittgenstein reabriu a porta para a ideia fundamental do ceticismo pirrônico, que é a limitação do discurso racional. Assim, concordamos com o fato de que Wittgenstein não é um cético, mas, sem dúvida nenhuma, ele pensou uma filosofia que permitiu ao ceticismo novamente vir à tona, uma prova disto são as semelhanças temáticas, mesmo que com propósitos diversos.

#### **4.2.4 Neopirronismo e suas múltiplas conexões**

Não é simples repensar o pirronismo hoje. Precisamos considerar tipos diferentes de ceticismo, como Descartes e Hume, e a ainda precisamos contar com desenvolvimentos não céticos da filosofia, como Wittgenstein. Assim, pensar o neopirronismo é pensar uma filosofia que é totalmente nova, pois se colocar a partir de um debate com a tradição e a contemporaneidade.

Neste sentido, podemos pensar o neopirronismo como polissêmico. Não há uma só forma de pensar a entrada do debate do ceticismo e da filosofia tradicional no neopirronismo. Muitos são os pontos de início do neopirronismo. O importante é termos em mente que ele não se propõe como um ceticismo que é uma cópia do pirronismo de Sexto Empírico. Assim, o neopirronismo é fundamentalmente herdeiro de toda a tradição para então se colocar no debate com esta tradição. Por isto, cada neopirrônico pode sê-lo começando pela ciência, pela epistemologia, pela ação, ou seja lá o caminho por que optar.

### 4.3. Porchat e Fogelin

Nas seções anteriores, quando falávamos da relação entre o pirronismo e a tradição, falamos do neopirronismo como se ele fosse uma única tese. Mas não é bem assim. Porchat e Fogelin têm questões, tendências e argumentos muito diferentes. Nossa pergunta aqui será: como poderíamos relacionar as suas versões desse mesmo *neopirronismo*?

Inicialmente, eles são neopirrônicos porque recuperam do pirronismo a mesma ideia, a saber: o combate ao dogmatismo a partir de uma reflexão acerca dos limites do discurso teórico. Assim eles são pirrônicos. Eles são *neopirrônicos* porque adicionam aspectos e tendências contemporâneas ao pirronismo clássico.

Apesar de ambos terem a mesma orientação, eles têm ideias muito diferentes. Queremos aqui mostrar como suas ideias centrais se relacionam, algumas vezes se afastando, outras vezes se complementando.

#### 4.3.1. As várias perspectivas do neopirronismo

Como falamos acima, tanto Porchat quanto Fogelin são pirrônicos urbanos, contudo suas preocupações são díspares.

Porchat está preocupado de modo central com *como devemos nos colocar diante da multiplicidade de discurso*. Para tentar responder a esse problema, ele recupera em quase todos os seus escritos a noção do assentimento não dogmático ao fenômeno, contrário ao assentimento dogmático às teorias. Acontece desta forma porque a preocupação de Porchat é de certa forma *existencial*. Sem investigar as teorias, ele simplesmente dá por verdadeiro o fato de que o ceticismo vence as teorias dogmáticas e não há algo justificado a que possamos dar assentimento. Dado isto como certo, Porchat se volta ao problema antropológico do ceticismo: quem é o cético? Como vive um

cético? Como esse cético se relaciona com o mundo contemporâneo? Como o cético faz filosofia? No fim, a preocupação e a orientação do trabalho de Porchat não são para mostrar como o ceticismo funciona, mas para apresentar suas inquietudes existenciais e como elas implicam numa reflexão epistemológica cética.

Já Fogelin está preocupado *com os limites da cognição humana*. Em todas as suas obras, o que Fogelin quer é examinar como o conhecimento humano funciona e quais são as suas dificuldades. Fogelin é um filósofo da tradição analítica: ele quer examinar, separar e ordenar todas as suas teses, ele quer identificar claramente qual é o problema e oferecer exatamente um conjunto de argumentos. Fogelin não está interessado em descrever a condição existencial do cético. Em uma conversa que tivemos com Fogelin em 2004 perguntamos a ele se de alguma forma se interessava por discutir as questões existenciais do cético, e ele nos disse: “não, esse não é um problema para mim”<sup>228</sup>. Acreditamos que não seja um problema, porque ele está interessado apenas na questão da limitação da cognição humana e nada mais.

*Essas não são perspectivas contraditórias*. Antes elas são perspectivas complementares. Quando dizemos isto, estamos pensando em quão bela e poderosa é a conjunção destas duas visões num mesmo autor. David Hume, por exemplo, une no seu *Tratado da Natureza Humana*, uma poderosa reflexão acerca das fronteiras do entendimento humano e ao mesmo tempo faz no final de seu *THN* uma belíssima constatação existencial de suas buscas. Porchat e Fogelin devem ser pensados como aspectos diversos do mesmo problema. Imaginamos quão interessante seria combinar em uma mesma edição o curto livro de Fogelin *Walking on the Tightrope of Reason* e o artigo “Sobre o que Aparece” de Porchat, nessa ordem, combinando assim o aspecto existencial com o analítico, dando duas perspectivas para o mesmo neopirronismo.

---

<sup>228</sup> Mencionamos esta conversa, porque se voltarmos aos textos de Fogelin, não encontraremos nem uma linha acerca da condição existencial do cético, nem negando o problema, nem o afirmando.

#### 4.3.2. A escolha da pessoa do verbo no neopirronismo

Chamamos atenção no capítulo sobre Porchat para a sua utilização da primeira pessoa do singular. Já Fogelin usa quase sempre a terceira do singular<sup>229</sup>. Qual é a diferença do uso do *eu* e do *nós* no ceticismo? Pensamos que este é um tópico fundamental de comparação no ceticismo neopirrônico, justamente pela questão da vida comum que sempre penetra no ceticismo.

A afirmação do *eu* permite ao cético trazer a questão para sua própria vivência, dar exemplos *seus* e mostrar como ele está se sentindo a partir de um argumento. A perturbação da *diaphonía*, como argumento, só funciona bem em Porchat porque ele está usando a primeira pessoa. Quando falamos da perturbação de outro que não nós mesmos, o argumento da *diaphonía* perde a persuasão. Nesse sentido, o *eu* permite gerar um “cenário”, uma espécie de encenação, no qual a força do argumento é exagerada<sup>230</sup>. Pintar o argumento com cores fortes, principalmente com a cor proveniente da presença do *eu*, é fundamental para o argumento cético. É importante que vejamos o cético não apenas como um conjunto de argumentos, mas como *alguém* que está em grande dificuldade argumentativa e está buscando uma resposta e que não a encontrou. Trazer o *eu* para o argumento cético não o enfraquece, mas, ao contrário, realça o problema real por que aquele indivíduo está passando, após travar o debate epistêmico. Hume novamente é nosso exemplo. Um dos textos mais belos e poderosos de Hume é a sua famosa crise pirrônica ao fim do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*; nele, Hume traz o problema epistemológico para a sua própria vida.

---

<sup>229</sup> Mesmo quando Fogelin usa a primeira pessoa do singular é um *eu* mais distante. Ele nunca traz realmente o caso para sua vivência. O *eu* usado por Fogelin em algumas situações é meramente formal, uma pausa no cansado *nós*.

<sup>230</sup> Sobre este ponto, Paulo Faria tem um excelente artigo chamado “A encenação” que versa principalmente no fato da Primeira Meditação de Descartes ser uma espécie de encenação, um teatro. O argumento de Faria acaba por diminuir a força do argumento de Descartes.

Ele nos conta da força persuasiva do argumento cético. Mas lembra em seguida que a vida continua e que irá conviver com seus amigos. Esse texto é poderosíssimo, como poucos textos o são. O fato é que, ao trazer o caso filosófico para a problematização do *eu*, Hume cria um cenário argumentativo no qual nos envolvemos de mais de uma forma, permitindo que entendamos todas as consequências a que ele chegou.

Já o caso de Fogelin é oposto. O seu uso do *nós* tem o impacto contrário de Porchat. Ele visa alcançar alguma distância do autor. Assim, é o autor dizendo: não se preocupe com o meu próprio caso, entretanto, *olhe para o meu argumento*, ele é importante. O uso do *nós* deixa o autor mais livre. E ele o faz apresentando mais e mais argumentos. Com efeito, não é estranho o fato de Fogelin usar os modos justamente “não psicológicos”. Fogelin nem mesmo comenta a *diaphonía*. Ele está interessado apenas na argumentação e assim parte para a análise de teorias filosóficas e seus problemas – coisa que Porchat faz pouco.

O uso do *nós* é quase que predominante da filosofia contemporânea. Pouquíssimos autores se arriscam a trazer o argumento radicalmente para si. Há vantagens e desvantagens no uso do *eu*. Mas, no fim, não é uma questão de pretensão filosófica, mas de estilo.

Para nós é interessante pensar a multiplicidade de expressões do neopirronismo. Não precisamos nos enfocarmos nós mesmos, como o faz Porchat, nem colocar sempre o *nós* como o lugar do argumento. O neopirronismo permite se falar de mais de uma forma.

#### **4.3.3. Os Modos de Agripa**

O ponto mais curioso de contato entre Fogelin e Porchat é a utilização dos Modos de Agripa. O fato curioso não é apenas que ambos fazem uso dos modos de

Agripa, mas sim que Porchat faz uso de um destes modos, o da *diaphonía*<sup>231</sup> e que Fogelin, faz uso de três outros. Nossa tese é que *eles se completam na utilização dos Modos de Agripa*.

A utilização dos modos indica muito da própria tendência argumentativa de cada um deles. Porchat tem uma argumentação mais ampla, atacando as filosofias de modo pouco específico. Na medida em que ele argumenta assim, ele só poderia usar o modo mais geral de Agripa, justamente o da *diaphonía*. Veja bem, não é que Porchat escolheu estes modos, mas é a sua forma de argumentação que conduziu a eles. Se ele optasse por uma investigação mais detida de cada tese dogmática, certamente ele teria usado os outros.

Já Fogelin nunca se permite falar de um ponto de vista mais “solto”. Ele sempre está examinando um argumento, verificando a possibilidade de uma ideia. Assim, justamente porque ele quer examinar cada uma das filosofias em específico é que ele usa os três Modos mais específicos de Agripa. Certamente é Agripa escolhendo a voz que lhe cabe na obra de Fogelin.

Contudo, devemos perceber que parte grande da insuficiência que podemos encontrar em Porchat e em Fogelin, se deve justamente a eles não fazerem uso dos Cinco Modos. Para usar os termos de Fogelin, os modos mais gerais, os dialéticos, precisam completar os modos mais específicos, os modos de desafio. E, nesse caso, de uma reorganização dos Cinco Modos no mesmo autor, exigiria que este fizesse como Sexto Empírico fez, ou seja, fosse desde um livro mais geral como o *HP*, até um conjunto de livros mais detidos como o *Adversus*.

Em Porchat, mais do que em Fogelin, vemos que a opção pelos modos dialéticos, o que tornou seu neopirronismo existencialista. Não vemos realmente um

---

<sup>231</sup> Veja a primeira nota deste capítulo.

combate contra os dogmáticos. Vemos apenas como os céticos são e como eles veem a filosofia. Mas não temos a grande marca do cético, que é justamente a sua presença no campo de batalha, indicando as limitações dos vários discursos filosóficos. Do outro lado, com Fogelin, temos a energia do cético se digladiando com as teorias; o problema é que quando um dos seus modos de desafio falha, ele simplesmente não sabe para onde voltar para obter novas armas, e estas são os modos dialéticos<sup>232</sup>.

Como seria um uso dos dois grupos de modos e realmente até que ponto os modos de Agripa são fortes? Na última seção deste capítulo, voltaremos a esta ideia.

#### 4.3.4. Técnica e Ciência

O tema de mais complexa relação entre Fogelin e Porchat é o da ciência. Inicialmente, poderíamos dizer que ambos têm o mesmo posicionamento diante da ciência, isto é, pensando-a como uma forma de descrever e interagir com o mundo. Falando em filosofia da ciência, essa seria uma forma instrumentalista ou anti-realista acerca da ciência (apesar de eles não usarem esse vocabulário, este nos parece ser o mais adequado), afinal, adotar uma postura realista seria se comprometer com uma visão ontológica forte, e eles estão interessados apenas na capacidade que a ciência nos dá de interagir com o mundo.

Esse ponto em comum não é muito difícil de encontrar. Eles diferem em como chegar a este ponto. Vejamos como cada um deles é instrumentalista acerca da ciência, começando com Porchat.

Podemos organizar em duas ideias a posição de Porchat acerca da ciência, primeiro: Porchat recupera a noção cética de *tékhnai* que está enfocada na descrição e não na normatização. Nesse sentido, a ciência é uma descrição da natureza que nos

---

<sup>232</sup> Vimos essa falha, por exemplo, na argumentação de Fogelin *versus* Davidson.

habilita a lidar com ela. O exemplo da medicina metódica é claro. Os céticos não desenvolvem uma explicação causal acerca da realidade, eles são como os médicos metódicos, isto é, interessados apenas em se o medicamento funciona ou não e, se ele descreve a realidade ou não, não importa. Nesse sentido, poderíamos dizer, usando o nosso próprio vocabulário, que os metódicos são instrumentalistas acerca de suas teorias. *Segundo*: Porchat vê a ciência surgir a partir do quarto critério de ação cético, que é o pressuposto de se guiar pela condução das atividades técnicas. Tomando a palavra técnica por ciência, como Porchat o faz, o certo é perceber a ciência como algo que nos aparece como verdadeiro. E, de fato, a física, a química, a biologia e outras ciências nos aparecem temporalmente como verdadeiras. Assim, dizer que elas aparecem como verdadeiras é muito diferente de dizer que elas são verdadeiras. Com essas duas ideias Porchat faz uma filosofia da ciência instrumentalista e fundada no que lhe aparece como verdadeiro.

Já o instrumentalismo de Fogelin chega de outra forma. Fogelin diz ser inegável o avanço na ciência após a revolução científica. Mas o ponto dele é mais básico do que esta afirmação. Ele quer dizer que é muito difícil para qualquer pessoa, filósofa ou não, negar que a ciência tem tido um grande sucesso na tentativa de explicar o mundo. Mais do que apenas uma discussão das teorias das ciências, se formos às tecnologias, veremos como elas impregnaram a vida atual. Nessa visão instrumentalista, tudo o que importa é se, no fim, a teoria foi adequada para estabelecer um relacionamento adequado entre nós e o mundo. Esse é o ponto. Não importa se a teoria é verdadeira ou falsa, o que importa é se a ciência permitiu uma condição que nos habilita a estender os nossos sentidos. Fogelin adicionaria a isto o fato de que a ciência funciona muito bem e que ela não se importa tanto com as limitações humanas, a ciência está aqui *apesar das nossas limitações*. Não é uma questão de ultrapassar os nossos limites cognitivos, mas



de, apesar destes limites, estabelecer um contato mais adequado com o mundo. Sem realismo científico, portanto. Temos apenas a importância do funcionamento da ciência, sem que se queira descrever uma realidade ulterior.

O caminho que Porchat e Fogelin usam para chegar à mesma ideia é bastante diferente mas, no fim, ambos parecem chegar no mesmo lugar: uma opção anti-realista e instrumentalista da ciência, reconhecendo as vantagens da ciência, sem tomá-la como a resposta final.

#### **4.3.5. A Vida Comum**

Sexto Empírico tinha como resposta, aos estoicos que o interpelavam acerca de como os cétricos vivem, a noção de fenômeno, onde o cético assente àquilo que lhe aparece. Porchat segue essa tradição de perto, já Fogelin desenvolve outro caminho para discutir o mesmo problema. Mas a questão permanece, e poderíamos perguntar para Porchat e Fogelin: se o entendimento humano é assim tão limitado, como viver?

A resposta de Porchat é um *naturalismo* derivado dos quatro critérios de ação do fenômeno. Obedecemos à natureza porque somos *seres biológicos*, com necessidades irresistíveis. Fome, sono etc., são necessidades humanas, e não faz sentido senão assentir à elas. Esse é um argumento muito interessante pela seguinte razão: ele evita uma normatização acerca de como os seres humano *deveriam* agir, o argumento simplesmente diz, ‘seres humanos agem assim’, ‘as coisas nos aparecem assim’. Mas é claro que o fenômeno não diz respeito apenas aos fatos físicos, ele diz também acerca dos fatos intelectuais e sociais.

Na vida comum, nas ações do dia-a-dia, Porchat insiste que devemos agir exatamente como o homem comum age, contudo, diferentemente da média do homem comum, o cético conhece os pressupostos de suas ações, morais e intelectuais e, por

isto, nunca as toma como verdades, mas apenas como aquilo que lhe aparece. A resposta para a pergunta: ‘como viver apesar de nossas limitações racionais?’, vem em duas partes em Porchat: vivemos como seres biológicos, com necessidades físicas e assentimos de modo crítico ao modo em que o homem comum assente.

O caminho de Fogelin é distinto. Devemos dizer que essa não é uma preocupação de Fogelin. Ele não se interessa por responder diretamente a esta pergunta. Isto ocorre porque Fogelin entende que os neopirrônicos não têm dúvidas sobre a vida comum. Mesmo correto acerca desta interpretação do pirronismo, imaginamos que, para Fogelin, a vida comum que o neopirrônico tem é uma que se funda na relação do humano com a linguagem e as “formas de vidas” dela derivadas. Fogelin retoma a ideia de “forma de vida” de Wittgenstein para mostrar que, na vida comum, usamos a linguagem como quem joga um jogo: cada situação tem um conjunto de regras linguísticas que devem ser obedecidas, assim, ao adentrarmos numa forma de vida, assentimos às suas regras. Esse é inclusive o pano de fundo para o argumento de Fogelin de esquemas de justificação. Poderíamos dizer que, para Fogelin, aprender a justificar uma crença é aprender a usar uma regra de justificação.

O argumento de Fogelin acerca da vida comum é que simplesmente participamos de formas de vida e de justificação. Não temos que questionar esses jogos na vida comum. Já acerca do jogo teórico das filosofias, podemos questionar a validade e nos perguntar: faz sentido essa teoria? Faz sentido essa pergunta?

Pensem que aqui como os argumentos de Porchat e Fogelin se completam. Porchat diz, por um lado, exatamente o que devemos fazer na vida comum, ou seja, seguir os quatro critérios de ação. Fogelin, explica que seguimos a vida comum porque aderimos às formas de vida. No fim o ponto é este: *seguimos o que aparece a nós e ao*

*homem comum porque senão não seríamos compreendidos.* Assim, apesar de tendências diferentes, ambos seguem o mesmo espírito pirrônico, que é o de adesão às práticas comuns como *reguladoras* da vida cética.

#### 4.4. A narrativa neopirrônica

Nesta última seção, discutiremos a contribuição do neopirrônico para o debate contemporâneo. Devemos salientar que é difícil falar exatamente em uma “contribuição” cética, pois quando pensamos em ceticismo, pirrônico ou não, logo nos vem à mente que o cético apenas destrói e não tem nada a contribuir. É um fato do ceticismo que ele tem a veia destruidora. Mas isso não é contar a história inteira. A pergunta mais básica que deveria ser feita a um neopirrônico: para que atacar as teorias? A resposta pirrônica, como bem sabemos, é a busca da fortuita *ataraxia*. Mas este traço helênico do pirronismo não está de modo algum presente no neopirronismo. Então, o que move o cético?

O neopirronismo é uma espécie de filosofia “terapêutica”, que visa evitar os desvios da racionalidade. Fogelin diz:

The philosopher, we might say, wants to replace [the] covenant of grace with a covenant of work<sup>233</sup>.

Porchat:

Porque nada mais impede agora o neopirrônico de tomar a suspensão cética do juízo, não apenas como um pôr em suspenso a verdade das teses dogmáticas, mas como um *pôr em suspenso a mesma legitimidade do discurso que as produz, dos problemas, portanto que ele formula e se propõe a resolver*<sup>234</sup>.

---

<sup>233</sup> FOGELIN, Pyhrronian Reflections, pg. 92.

<sup>234</sup> PORCHAT, “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”. Pg. 237

Porchat e Fogelin nos indicam o caminho do neopirrônico: devemos reconstruir os caminhos da racionalidade, verificando suas possibilidades e impedindo seus desatinos. É preciso fazer o discurso teórico adotar um caminho não dogmático. Num certo sentido, essa já era a fala dos antigos pirrônicos. Agora, o neopirrônico quer tanto atacar o discurso filosófico atual, que tem construído falsos edifícios teóricos, quanto quer apontar outro caminho para o pensamento humano. Vamos desenvolver esse argumento abaixo.

#### **4.4.1. O neopirronismo e a compreensão do desafio contemporâneo da filosofia – Uma teoria dos limites da racionalidade**

Depois de Wittgenstein não vemos nenhum filósofo que colocou seriamente em dúvida a filosofia. Muitos mudaram o sentido da ideia de filosofia, outros adotaram uma visão mais moderada da filosofia, outros optaram ir para a ciência, mas poucos optaram por mostrar a impossibilidade do discurso filosófico. Os neopirrônicos são pensadores novamente dispostos a esta tarefa: discutir a possibilidade do discurso filosófico.

Indo além de Wittgenstein, os neopirrônicos apresentam o que poderíamos chamar de uma problematização de **todo o discurso racional**. É para isto que os Modos de Agripa são revitalizados. Há algo de muito especial nos Modos de Agripa que Porchat e Fogelin parecem ter percebido, mas não disseram com todas as letras.

Para nós, **os modos de Agripa são uma descrição das possibilidades racionais de se construir um discurso racional**. Podemos ousar um pouco e dizer que os modos de Agripa são a condição de *todo o discurso racional*, assim um discurso só pode seguir três caminhos:

1. Ser fundacionista, ou seja, apresentar razões para suas teses que não são justificadas;

2. Ser colocado de modo *ad infinitum*, ou apresentar razões continuamente para a manutenção de uma tese;
3. Ser circular, ou seja, ao colocar uma tese justificá-la de modo circular.

Não há outro caminho para aqueles que tentam justificar suas ideias. E, mais, devemos pensar que os discursos devem se relacionar uns com os outros e, nesta relação inter-teórica podemos pensar dois grandes desafios:

4. A multiplicidade não relacionável de discursos sobre o mesmo assunto; e
5. O fato de que todo discurso é colocado a partir de certo ponto de vista, assim ele é sempre relativo àquele ponto de vista.

Temos, assim, os cinco modos de Agripa, mas agora colocados como cinco condições para o discurso racional.

Qualquer tentativa de se construir um argumento racional invariavelmente precisa passar por estas condições. Todavia, nenhum discurso conseguiu realmente superar estes limites, justamente porque estes são limites do discurso, e não das teorias. Na verdade, o neopirronismo não é uma filosofia original, mas é uma *postura* filosófica que identifica as estruturas da razão e mostra como elas levam a cinco impasses. É por essa razão que, quando um filósofo opta por não ser fundacionista, ele terá de optar por uma forma adequada de circularidade, ou por uma argumentação *ad infinitum*. Assim, para nós, Agripa não problematiza a filosofia ou teorias, mas ele reconhece os próprios limites do discurso racional.

Um fato interessante que vem comprovar tal ideia é como no século XX os filósofos que verificaram as limitações do fundacionismo acabaram por optar por formas de circularidade, seja holismo ou coerentismo. Com Agripa, fica simples perceber porque, dada a falência do fundacionismo, o coerentismo parecia ser a única resposta. É porque, racionalmente, *é realmente a única resposta que nos cabe tentar*. Assim, se mais tarde, por outras razões, os filósofos abandonarem alguma forma de

circularidade, eles serão levados às novas formas fundacionistas. Esse processo é descrito pelos modos de Agripa. Cabe às próximas filosofias tentar ultrapassar as limitações da razão que Agripa nos mostrou, ou apenas continuar a repetir as falhas.

Vamos aqui fundir duas metáforas, uma de Pirro e outra de Neurath. Por um lado, Pirro dizia que dogmáticos em face de um eminente desastre de um navio em uma tormenta, eles se desesperam e tentam se agarrar a algo firme. Por outro lado, hoje o problema é que, como Neurath já tinha percebido, numa tormenta que está destruindo o barco, não há como voltar ao porto, nem como reconstruir todo o barco do zero, a única opção é, enquanto o navio está navegando, tentar peça por peça recuperá-lo. Hoje, o dogmático, como diria Sexto, sabe que não há como manter uma posição como antes era mantida. E a razão disso é essa infinita multiplicidade de discursos, é a contradição entre eles. Não há como desenvolver uma teoria e esperar que ela dê uma resposta sobre algum ponto. Não há mais tal filosofia. Não há como ser fundacionista. De outro modo, adotar algum tipo de estrutura circular para as teorias é se comprometer com uma visão tão problemática como o fundacionismo.

Os modos de Agripa têm amplo alcance em nossos dias:

- Nunca houve *diaphonía* maior que a atual. Nenhum filósofo supõe que sua teoria é a única verdade. Ele sabe que está navegando em um mar cheio de navios tão problemáticos como o seu. Ele tentará não afundar, mas a ameaça é sempre iminente.
- O modo da **relatividade** é tão forte como o da *diaphonía*. Não há como fazer uma filosofia e não pensar que o seu desenvolvimento é relativo a alguma ideia. A filosofia analítica como um todo assume um ou dois pressupostos mínimos, seja a crença de que é possível analisar ideias, ou que é necessário avaliar os discursos. Podem ser outros os pressupostos, mas o fato é que toda teoria pode ser pensada a partir de um conjunto múltiplo de referências, sempre dependente de ideias que não são expressas.
- Nos modos de desafio, o diagnóstico de Fogelin é claro. Ninguém acredita hoje que seja possível um discurso que se estabeleça com justificações *ad infinitum*.
- Poucos se aventuram por qualquer tipo de **fundacionismo**. Aqueles que assim o fazem, tentam, sem sucesso, refutar seus opositos, os coerentistas.

- Os que optam por um tipo saudável de coerentismo, ou de **circularidade**, cada vez mais têm enfrentado dificuldade em pensar a verdade e a justificação apenas do ponto de vista coerentista, e isto sem mencionar o fato de que os coerentistas divergem entre si.

Os modos de Agripa são uma explicação das limitações teóricas que estamos enfrentando.

No fundo, talvez seja o modo de se pensar a filosofia que tenha que ser alterado. É necessário recuperar as palavras de Wittgenstein e ver como estamos profundamente enfeitiçados, um feitiço racional. É este feitiço que os Modos de Agripa mostram. Mas, além disso, os modos de Agripa também mostram como combater esses feitiços: abandonamos os antigos problemas e nos concentramos na vida comum.

Parece-nos que Porchat reconhece mais claramente do que Fogelin este desafio da filosofia contemporânea. Apesar de os artigos da primeira fase de Porchat não serem neopirrônicos, eles trazem à tona todo esse sentimento de dificuldade. Já na sua segunda fase, a energia do modo da *diaphonía* de Agripa é a causa do neopirronismo de Porchat. Fogelin também percebe esta energia combativa de Agripa, mas seu diagnóstico é muito local. Ele vê apenas algumas teorias em sua frente. Porchat vê todas as teorias. Juntos, os dois demonstram como é possível se livrar deste feitiço de certo gênero de filosofia: optamos pela volta do filósofo ao discurso comum.

#### **4.4.2. Uma nova imagem para o conhecimento**

A imagem epistemológica que foi criada, principalmente durante a modernidade, dizia que só contaria como conhecimento uma certeza absoluta. De modo mais moderado, as teorias contemporâneas continuam a falar em conhecimento em termos de oferecimento de razões, mas os requerimentos contemporâneos para “dar razões” são mais maleáveis. O debate epistemológico é menos agressivo porque não quer mais vencer o cético cartesiano. Contudo o cético pirrônico continua igualmente forte.

Para o neopirrônico, pensar o conhecimento como “dar razões”, ajuda a descrever nossas práticas epistêmicas ordinárias. No entanto, quaisquer razões que forem dadas, sejam coerentistas, fundacionistas ou outras, são, no fim, problemáticas. Os modos de Agripa mostram que não há realmente lugar para uma atividade de conhecimento que envolva dar razões finais ou momentâneas. Razões são sempre falíveis.

Mas qual é o problema nesta falibilidade da racionalidade?

Nenhum. Temos que falar de conhecimento incluindo os impasses da racionalidade. Só podemos pensar a ciência e tecnologia também como atividades falíveis, incompletas e muitas vezes enganosas. Mas, a despeito disto, nenhuma atividade humana de conhecimento requer um processo de dar razões que seja infalível, basta que seja suficientemente adequado para a vida. Isto quer dizer que veremos caso a caso as condições de justificação necessárias e buscaremos dá-las. Mas devemos manter em mente que estas condições são locais, momentâneas e, ainda, se forem analisadas, certamente elas serão problemáticas.

Assim, vale a pena falar em conhecimento? De um ponto de vista neopirrônico, claro que vale a pena falar em conhecimento! Mas a imagem de conhecimento terá que ser alterada. Teremos que acrescentar na nossa descrição do conhecimento e da justificação a falibilidade da própria racionalidade humana. Assim, uma teoria tem sempre que abrir claramente o espaço para o fim dela mesma.

Os argumentos de Agripa, com toda a sua formalidade, acabam revelando um aspecto fundamental da condição humana: a fragilidade. O tema da fragilidade da racionalidade humana sempre foi caro a muitos dos cétricos modernos, passando por Montaigne, Pascal e Hume. Mas é possível viver com esta fragilidade se reconhecermos



que o conhecimento é feito para satisfazer condições locais e mesmo assim está sujeito a falhas.

Não podemos nos esquecer do argumento de Fogelin acerca do viver com a contradição no *WTR*. Fogelin nos mostrou que o ser humano pode muito bem viver com a contradição: na verdade, humanos funcionam bem com suas crenças contraditórias em questões epistêmicas, religiosas, culturais ou morais. O problema da contradição é que, quando estamos conscientes dela, *queremos* tentar resolvê-la. O ponto neopirrônico é que podemos tentar e, se tentarmos muito, talvez consigamos, mas esse será um sucesso temporário e local, tendo consertado um pedaço do navio, mais cedo ou mais tarde, outro pedaço fará água. Não seremos capazes de realmente oferecer uma razão que seja suficiente, definitiva ou total, mesmo que seja em um caso apenas. Não é um problema com os casos, mas com a racionalidade, como estamos insistindo.

Assim, porque falamos em neopirronismo? Porque ele é interessante?

A resposta é simples: o neopirronismo permite entender melhor como o conhecimento funciona. É um processo de dar razões e que fundamentalmente é *sempre problemático*. Mas, vivemos bem com as contradições e principalmente, com as nossas muitas tentativas de resolvê-las.

#### **4.4.3. Filosofia Naturalizada**

Como sugerimos acima, com Agripa em cena é quase impossível manter a filosofia do modo que está. Não apenas a filosofia. Não é possível manter nenhum discurso teórico independente dos limites de Agripa. Como pensar, então? Porchat fala mais claramente de uma “filosofia fenomênica”, Fogelin fala de um pensamento que deve se “relacionar causalmente ao mundo”. Ambos parecem querer assentar a filosofia em um discurso descritivo e não normativo sobre o mundo. Em ambos, esse discurso

deve estar muito próximo das ciências, não porque elas detêm a verdade, mas porque as ciências tem uma forma diferente de se pensar os desafios teóricos. A ciência funciona apesar da fragilidade humana, pois não supõe que poderia vencer essa fragilidade. A ciência é vista como uma prática que não visa fundamentar o conhecimento humano, mas apenas descrever como vemos as coisas *hoje*. Assim, aparentemente, o neopirronismo acaba nos conduzindo a uma espécie de “filosofia naturalizada”, exatamente como a famosa teoria de Quine acerca da epistemologia, que diz:

The philosopher’s task differs from the others, then, in detail; but in no such drastic way as those suppose who imagine for the philosopher a vantage point outside the conceptual scheme that he takes in charge. There is no such cosmic exile<sup>235</sup>.

Ao reconhecer os limites do discurso teórico é necessário rever a forma de se pensar a filosofia. Os pirrônicos foram sábios ao apresentar os quatro critérios do fenômeno. O filósofo deve se guiar pela natureza<sup>236</sup>, pelos costumes e pela técnica. E fazer isto implica em aproximar o discurso filosófico ao discurso da ciência.

Se queremos falar das determinações da natureza no ser humano, voltamos à psicologia, à biologia, à neurociência e investigamos o que elas dizem, claro, a partir de um ponto de vista conceitual diferente, o ponto de vista da filosofia que examina pressuposições e conceitos. Assim, somos capazes de entender melhor como assentimos ao que nos aparece. Se queremos entender a relação entre nós e a cultura, não fazemos apenas filosofia, vamos à psicologia, à sociologia, à ciência política, à antropologia, e juntos perguntamos como é nossa relação com as ciências. Novamente, sem dogmatizar. Se quisermos entender o nosso mundo mergulhado em ciência e tecnologia, porque não ir à física e à química? Por que supor que a filosofia pode dizer algo se não se aproximar também das ciências? A única diferença entre o discurso filosófico e o discurso científico será de abrangência, onde a filosofia analisará conceitos buscando revelar

---

<sup>235</sup> QUINE, Word and Object, pg. 275-6.

<sup>236</sup> Colapsamos aqui o primeiro e o segundo critério, numa determinação naturalista.

pressuposições ontológicas, lógicas, epistêmicas, éticas etc. Há uma continuidade entre filosofia e ciência, onde cada uma tem um escopo de investigação específico.

Assim, por que não reconhecer os limites da nossa cognição e optar por um tipo de conhecimento, como a ciência, que é temporário, local e histórico? Podemos e devemos refletir sobre o mundo em que vivemos: mas de um modo mais modesto, menos absoluto. Devemos reconhecer nossa limitação, mas também buscar um melhor relacionamento com o mundo em que vivemos.

#### **4.4.4. O neopirronismo e a condição humana**

Ao nos aproximarmos do fim desta tese temos que fazer uma consideração a respeito do ser humano que o neopirronismo tem no seu horizonte. Essa consideração era relativamente fácil de ser pensada no ceticismo pirrônico clássico, através da *ataraxia*, que era onde repousava a vida humana após o ceticismo. Mas hoje, onde repousa a vida humana a partir da perspectiva do neopirrônico?

Não há qualquer intenção de voltar com a *ataraxia*, afinal de contas ela é mais uma marca do helenismo no pirronismo, do que propriamente uma tese essencial para ele. Assim, não há uma necessidade de perguntarmos acerca da *ataraxia* mas, sem dúvida, o tema antropológico é necessário de ser mantido. Vamos pensá-lo a partir de dois pontos muito explorados nesta tese, a precariedade da razão e a vida comum.

A grande questão levantada pelo neopirronismo diz respeito às várias limitações da racionalidade humana. As filosofias até o momento se mostraram incapazes de vencer estas limitações. Não é o caso de cedermos à irracionalidade, mas de entendermos corretamente as competências da razão humana.

Pensando tais limitações, o ceticismo faz um serviço à racionalidade: ele demonstra que nós deveríamos abandonar o desejo de ultrapassar a própria condição

humana que é o fato de sermos animais, localizados em uma época específica, com pressuposições culturais dadas, preconceitos mal explícitos e uma tradição de que não damos conta em sua totalidade. A limitação da racionalidade humana é uma forma de percebermos o quanto somos precários.

Claro, essa é uma forma negativa de pensarmos a condição humana. Essa forma chegou, por exemplo, a fazer Hume falar da melancolia causada pelo ceticismo. Mas apesar desta melancolia, o cético aposta na continuidade da reflexividade da vida comum. A condição humana atualmente tem como marca, para o cético pelo menos, a característica de entendermos essa limitação, e tentarmos viver cada vez nos relacionando melhor com o mundo ao nosso redor. O empreendimento técnico e a ciência devem ser atividades que facilitem nosso relacionamento com o mundo e façam com que nossa limitação, física e intelectual, seja cada vez mais confortável.

É justamente esse impulso dado pela precariedade da vida racional que leva o neopirrônico para as práticas comuns. Não há qualquer sentido racional para mantermos uma vida dogmática. Nesse sentido, o neopirrônico se aproxima da intenção humanitária que Feyerabend imaginava para sua filosofia da ciência. O cético deve ser um facilitador do debate, deixando participar do debate quem tiver argumentos para ele, mas sempre lembrando a todos os participantes do debate a precariedade de sua posição e por isso a necessidade de escutar melhor o outro.

A precariedade da vida racional precisa gerar um neopirrônico humanitário, disposto a participar dos debates, refletindo acerca das práticas da vida comum, permitindo sempre a confrontação de teses, sem que nunca se espere que chegaremos ao fim do debate. Qualquer filósofo, cientista, artista ou outro que quiser participar do debate, reconhecendo os limites da racionalidade e do seu próprio discurso, deve ser bem vindo. Temos um neopirronismo humanitário.

#### 4.5. Conclusão: Porque neopirronismo?

Não encontro palavras mais eloquentes do que as de David Hume para pensar o que estamos dizendo aqui:

Encontro-me aqui, portanto, absoluta e necessariamente determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente. (...) Posso, ou antes, tenho de ceder à corrente da natureza, submetendo-me aos sentidos e ao entendimento; e, nessa cega submissão, mostro ainda mais perfeitamente minha disposição e princípios céticos. Mas seguir-se-á daí que devo lutar contra a corrente da natureza, que me conduz à indolência e ao prazer? Que devo me isolar, em alguma medida, do comércio e da sociedade dos outros homens, que me é tão agradável? E que tenho de torturar meu cérebro com sutilezas e sofisticarias, no momento mesmo em que não sou capaz de me convencer da razoabilidade de uma aplicação tão penosa, nem tenho qualquer perspectiva tolerável de, por seu intermédio, chegar à verdade e à certeza? *Que obrigação tenho de fazer um tão mau uso de meu tempo? E a que fim isso pode servir, seja em prol da humanidade, seja em meu próprio interesse?* Não: se tenho de ser insensato, como certamente o são todos aqueles que raciocinam ou crêem em alguma coisa, que ao menos meus desatinos sejam naturais e agradáveis<sup>237</sup>. (...).

Nesta citação de Hume, durante a sua chamada “crise cética” do final do *Tratado da Natureza Humana*, ele se pergunta: porque gastar tão mal o tempo fazendo certo tipo de filosofia? Para que isto deve ser servir, para mim ou para a sociedade? A resposta é: não devo continuar fazendo filosofia da forma em que esta é feita. Outro caminho deve ser encontrado. O neopirrônico poderia perguntar para a maioria dos filósofos o mesmo que Hume perguntou para si mesmo: para que continuar com essa imagem estática da filosofia?

A narrativa cética oferece uma nova imagem para a discussão filosófica, que envolve duas ideias:

1. O reconhecimento das limitações da razão humana.
2. A necessidade de se aproximar das teorias da ciência.

---

<sup>237</sup> Hume, *Tratado da Natureza Humana*, pgs 301-2.

Esse é o trabalho central do discurso filosófico neopirrônico. Revelar ideias fundamentais que se movimentam por detrás de muitos de nossos pensamentos. Deveria ser óbvio, se é que não é, para todo o pesquisador, que o discurso humano sofre de limitações. Não podemos dizer tudo o que queremos, porque nossa racionalidade não é capaz de fazê-lo. Os modos de Agripa revelam bem como somos fadados a não conhecer tudo o que queremos<sup>238</sup>. Pelo menos não da forma que queríamos. Entretanto, dado o fato de que até hoje Agripa continua de pé e não há indícios de que ele venha a ser solapado, e que *precisamos* continuar a pensar, como devemos lidar com o que Quine nos diz que “*the Humean predicament is the human predicament*”<sup>239</sup>? A resposta ao predicamento humeano é buscar um conhecimento mais humanitário e menos dogmático. Porque caminhar com os neopirrônicos? Porque adotar tal agenda?

São muitas as respostas. Poderíamos dizer que, ontologicamente, os céticos são pouco comprometidos. Poderíamos dizer que os neopirronismos são mais razoáveis quanto à possibilidade efetiva do conhecimento humano. Mas, a resposta é a elaboração pelo neopirrônico de um argumento no *fio da navalha*: ele une as dificuldades da cognição humana, com a paixão pelo conhecimento.

---

<sup>238</sup> Mas que fique aqui bem claro: isso não quer dizer que os modos de Agripa não podem ser superados. Talvez eles possam. Talvez consigamos uma forma de ultrapassar os limites do nosso discurso. Mas até hoje isso não foi possível. Uma das coisas mais interessantes do trabalho intelectual, e sempre abraçada pelo pirrônico e pelo neopirrônico, é a possibilidade da mudança. Quem sabe, Agripa será refutado?

<sup>239</sup> Quine, *Epistemologia naturalizada*, pg. 72.

## Apêndice 2: Moral e Política no Neopirronismo

Nossa exposição do neopirronismo de Porchat e de Fogelin se concentrou fundamentalmente em aspectos epistemológicos, mas isso não significa que o neopirronismo está preso apenas a eles. Essa tendência temática se explica devido à influência moderna na interpretação dos autores acerca do que é o ceticismo. Essa influência moderna estabeleceu o ceticismo quase como somente uma questão epistemológica e essa imagem fez com que os autores neopirrônico contemporâneos também interpretassem o neopirronismo apenas como uma questão de epistemologia.

Isso pode gerar uma impressão que o pirronismo está fadado a ser apenas uma questão epistemológica. No entanto, outras questões podem ser igualmente abordadas do ponto de vista pirrônico como, por exemplo, a ética e a política. Dois autores tentaram abordagens céticas para estes assuntos, a saber, o americano Walter Sinnott-Armstrong, principalmente com o seu livro *Moral Skepticism* (2007) e o brasileiro Renato Lessa com o livro *Agonia, aposta e ceticismo* (2003)<sup>240</sup>.

Sinnott-Armstrong que foi aluno de Fogelin desenvolveu um argumento bastante engenhoso em *Moral Skepticism*. Ele mostra que as nossas crenças morais têm uma capacidade limitada de serem racionalmente fundadas. Isso não quer dizer que elas carecem de racionalidade, mas que uma tentativa última de pensar os agentes morais como absolutamente racionais é falsa.

Para ele, todos os nossos sistemas morais são, em último caso, fundados em pressuposições injustificadas e mesmo contraditórias. Como Fogelin, Sinnott-Armstrong defende que as contradições presentes em nossos sistemas morais não nos impedem de funcionar adequadamente na maior parte do tempo. Na verdade, na maior parte do tempo lidamos muito bem com o fato de a moralidade não ser completamente fundada.

---

<sup>240</sup> Outro autor brasileiro que também publicou sobre este tema é Cícero Araújo, ver, ARAÚJO, 2007.

Seu pirronismo acerca da moral é, segundo ele, moderado. Não implica em nihilismo moral, mas indica que a justificação da moral não é algo que podemos acessar de modo absoluto. De outra forma, as nossas crenças morais devem ter uma estrutura coerente, mas não completamente fundada.

Lessa faz parte da geração de filósofos brasileiros que foi influenciada pelo ceticismo, mas que trilhou o caminho político. Dois de seus livros contêm reflexões, que ele mesmo chama de inacabadas<sup>241</sup>, sobre este aspecto moral e político do pirronismo contemporâneo. Lessa faz em seus livros várias aproximações do pensamento político clássico com temas céticos. Uma alternativa de aproximação muito interessante é feita entre o pirronismo e o liberalismo.

A grande questão que Lessa tentou resolver é justamente como equacionar de um lado, o cético como alguém que não mantém uma crença dogmática, e de outro, o político que, para agir, precisa manter alguma crença. Para ele, essa equação é resolvida ao se pensar o ceticismo como uma espécie de *tekhnè*<sup>242</sup> que habilita o cético a lidar com as mais diversas crenças do ambiente político com uma veia liberalista, ou seja, defendendo a pluralidade de crenças presentes na vida política e recusando qualquer tendência a fixar apenas uma crença como a principal da vida política.

Essa aproximação do ceticismo e o liberalismo é muito interessante. Em nossa descrição do ceticismo, sempre mantivemos o cético como um filósofo que percebe a pluralidade de ideias presentes nos filósofos. Assim, o cético é um filósofo que defende, do ponto de vista epistemológico, que todas as teses apresentadas até o momento são profundamente incompletas e contraditórias. Lessa aplica essa

---

<sup>241</sup> Ver principalmente o artigo “Ceticismo, Ação Política e Mundo Público: Há uma Política Pirrônica?”, em LESSA, 1997.

<sup>242</sup> Ver o artigo “Por que rir da filosofia política ou a ciência política como *téchne*”, no seu livro *Agonia, aposta e ceticismo*, 2003.



caracterização ao ambiente da filosofia política e percebe que o cético, como ator político, defende justamente a pluralidade de crenças políticas, onde cada crença acaba por formar uma ação política específica. Assim, ao perceber as insuficiências de todas as crenças políticas, o cético se coloca como um agente que promove a liberdade dos indivíduos de manterem as crenças que são incompletas, e que ao mesmo tempo não assevera que nenhuma das crenças deve ter prioridade sobre as outras. Temos, portanto, um cético que vive no ambiente político como um agente possibilitador da multiplicidade das crenças humanas e tem uma função quase que humanitária, no sentido de permitir a diversidade.

As posições de Sinnott-Armstrong e de Lessa estão perfeitamente conectadas com as de Porchat e Fogelin, contudo elas são pensadas muito mais como reflexões pirrônicas independentes do que realmente como sendo parte do mesmo empreendimento que estamos chamando aqui de neopirronismo. No entanto, pensamos que elas funcionam como demonstrações muito fecundas das possibilidades múltiplas para a realização de um ceticismo pirrônico hoje.

## Conclusão

Esperamos que nossa proposta de ajudar a reavivar o debate do ceticismo, hoje, tenha sido cumprida. Fogelin e Porchat são apenas parte deste empreendimento. Vale aqui recordar o que de mais especial cada um dos pirrônicos teve a dizer, sem, claro, retomá-los.

Sexto Empírico é um tipo de lembrança constante no fazer cético. A grande força de Sexto como um pirrônico é sua demonstração de que ser um pirrônico não é segui-lo, mas praticar uma atividade de investigação da filosofia e, sempre que esta se mostrar insuficiente, reconhecer tal deficiência e ir de braços abertos para a vida comum. Ser um pirrônico não tem nada a ver com ser obrigado a defender uma escola, mas com um posicionamento característico. E é isto que Sexto Empírico nos ensina.

Porchat mostra realmente a virtude do sábio: mudar de posição quando se percebe o erro. Foi justamente uma mudança de posição que conduziu Porchat ao seu ceticismo. Sua reflexão nos conduziu para a vida comum. As nuvens que rodeiam a filosofia acabam ofuscando a visão da vida comum. Assim, é tarefa do neopirrônico analisar a *diaphonía* das filosofias e se pôr a caminhar novamente. A filosofia de Porchat é um novo caminhar sem as brumas da filosofia dogmática.

Fogelin se apresenta como um neopirrônico e faz justamente o que tal filósofo deve fazer: combater as filosofias de seu tempo, e uma vez tendo percebido a falibilidade destas atividades, e mesmo a fragilidade da racionalidade humana, retomar um tipo de conhecimento das coisas que independem do fazer filosófico. As nuvens que Fogelin tentou dissipar são muito densas, mas a sua sistematicidade é uma ferramenta precisa para dissipá-las.

Finalizamos nosso trabalho lembrando-nos do nosso último capítulo. A racionalidade humana deve ser colocada em seu lugar, capaz de muitos feitos, mas

muito frágil. O graveto pensante que somos, deve tomar cuidado para caminhar, diante dos extremos que a filosofia nos proporciona.

## 6. Bibliografia Geral

1. BURNYEAT, Myles.; LEVETT, M. J.. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis: Hackett, c1990
2. CAVELL, Stanley. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. [New edition]. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.
3. DANCY, Jonathan. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: Ed. 70, 1990.
4. DeROSE, K. e Warfield, T. (ed.). *Skepticism – A contemporary reader*. Oxford University Press, USA, 1999.
5. DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2004.
6. FEYERABEND, Paul K. *Contra o método*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.
7. HOOKWAY, Christopher. *Scepticism*. London ; New York: Routledge, c1992.
8. HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001
9. \_\_\_\_\_. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 1999
10. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
11. KUHN, Thomas S.. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
12. MOORE, G. “Uma defesa do senso comum”. In: *Princípios Éticos e outros textos*. Sel. De H. Lacey. Trad. de L. J. Baraúna, P. R. Mariconda. S. Paulo: Abril Cultural, 1974. Col. Os Pensadores.
13. PASCAL, Blaise.. *Les pensees de Pascal*. Paris: Ellipses, 1998.
14. PLATÃO. Diálogos: *Teeteto*. Belem: UFPA, 1988.
15. POPKIN, Richard Henry; MAIA NETO, José Raimundo. *Skepticism: an anthology*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2007
16. POPKIN, Richard Henry; POPKIN, Richard Henry. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. Rev. and expanded ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
17. POPKIN, Richard Henry; STROLL, Avrum. *Skeptical philosophy for everyone*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2002.

18. QUINE, W. V. *From a logical point of view*. 2nd ed. rev. Cambridge: Harvard University Press, c1980
19. \_\_\_\_\_. *Ontological relativity and other essays*. New York ; London: Columbia Univ., c1969
20. STROUD, Barry. *El escepticismo filosofico y su significacion*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1991
21. \_\_\_\_\_. *Understanding human knowledge: philosophical essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
22. UNGER, Peter. *Ignorance: A Case for Scepticism*.
23. \_\_\_\_\_. *Living high and letting die: our illusion of innocence*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996
24. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 1998
25. \_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

## **Bibliografia Temática**

### **Bibliografia sobre Ceticismo Antigo**

1. ANNAS, J & BARNES, J. *The Modes of Scepticism – Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge University Press, 1985.
2. BAILEY, Alan. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian scepticism*. Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
3. BARNES, Jonathan. “Arcesilaus”. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
4. \_\_\_\_\_. “Carneades”. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
5. \_\_\_\_\_. “Philo de Larissa”. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
6. \_\_\_\_\_. “The Belief of a Pyrrhonist”. In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael. *The original sceptics: a controversy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., c1997
7. \_\_\_\_\_. *The toils of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
8. BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932.

9. BRUNSCHWIG, Jacques. "Pyrrho". Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
10. \_\_\_\_\_. "Timon". Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
11. BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael. *The original sceptics: a controversy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., c1997
12. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. UnB, 1988.
13. EDELSTEIN, Ludwig; TEMKIN, Owsei; TEMKIN, Clarice Lilian (Shelley). *Ancient medicine: select papers of Ludwig Edelstein*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1987
14. EVERSON, Stephen. *The objective appearance of Pyrrhonism*. Ed. Stephen Excison. Cambridge: Cambridge U.P. 1991
15. GALENO. *On the natural faculties*. Trad: A. Brock. Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ., 1916.
16. GAZZINELLI, Gabriela Guimarães; DIÓGENES LAÉRCIO. *A vida cética de Pirro*. São Paulo: Loyola, 2009. 203 p. (Leituras filosóficas)
17. HANKINSON, R. "Aenesidemus". Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
18. \_\_\_\_\_. "Agrippa". Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
19. MATES, Benson. *The skeptic way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. New York: Oxford University Press, 1996.
20. SEDLEY, David. "Stoicism". Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.1998.
21. SEXTUS, Empiricus. *Outlines of scepticism*. Trad: J. Annas e J. Barnes. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 2000
22. \_\_\_\_\_. *Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Trad: B. Mates. New York: Oxford University Press, 1996.
23. \_\_\_\_\_. *Esquisses pyrrhoniennes: introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin*. Trad : P. Pellegrin. Paris: Editions du Seuil, c1997.
24. \_\_\_\_\_. *Hipotiposes Pirrônicas- livro I*. Tradução: Danilo Marcondes, in: *O que nos faz pensar – cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*,12, setembro, 1997.

## Bibliografia sobre Oswaldo Porchat

1. ALBIERE, Sara. “Razão, Natureza e Neopirronismo, a propósito de “Verdade, Realismo, Fenômeno” de O. Porchat”. In: O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, Junho de 1997. Pgs. 85-90.
2. ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento Frances de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
3. BOLZANI, Roberto. “Ceticismo como autobiografia e autoterapia” IN: SILVA FILHO, Waldomiro J. *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
4. \_\_\_\_\_. “Ceticismo e Empirismo”. IN: SMITH, Plínio; SILVA FILHO, Waldomiro J. *Ensaaios sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007.
5. \_\_\_\_\_. "A epokhé cética e seus pressupostos". In: Sképsis. Ano 2, N 3-4. Pgs. 07 a 27.
6. \_\_\_\_\_. “Oswaldo Porchat, a filosofia e algumas “necessidades de essência””. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003.
7. DUTRA, Luiz Henrique. “Neopirronismo na Filosofia da Ciência”. In: O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, Junho de 1997. Pgs. 91-106.
8. EVA, Luiz Antônio. “O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo)” IN: SILVA FILHO, Waldomiro J. *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
9. \_\_\_\_\_. “Filosofia da Visão Comum de Mundo e Neopirronismo: Pascal ou Montaigne”. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003.
10. \_\_\_\_\_. “Neopirronismo e Estruturalismo”. IN: SMITH, Plínio; SILVA FILHO, Waldomiro J. *Ensaaios sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007. Pgs. 91-106.
11. FARIA, Paulo. A encenação. In: *Sképsis*. Ano 1, N 2. Pgs. 99 a 130. 2007

12. FERRAZ JUNIOR, Tércio. “A filosofia como discurso aporético.” IN: PRADO JÚNIOR, Bento; PEREIRA, Oswaldo Porchat. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: 1981.
13. GIANNOTTI, José. “Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva – Professor Emérito”. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003.
14. GOLDSCHMIDT, Victor; PEREIRA, Ieda Porchat; PEREIRA, Oswaldo Porchat. *A religião de Platão*. São Paulo: 1963.
15. LESSA, Renato. *Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
16. \_\_\_\_\_. *Veneno Pirrônico*. Ed Francisco Alves. Rio de Janeiro, 1997.
17. MARCONDES, Danilo. “Ceticismo, Filosofia cética e linguagem.” IN: SILVA FILHO, Waldomiro J. *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
18. OLASO, Ezequiel de. “Zétesis”. In: *Sképsis*. Ano 1, N 2. Pgs. 07 a 35.
19. PEREIRA, Roberto Horácio Sá. "Naturalismo e Ceticismo". In: *Sképsis*. Ano 1, N 2. Pgs. 69 a 97.
20. \_\_\_\_\_. “Dogma versus Fenômeno: Neopirronismo ou Trancendentalismo”. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003
21. PINTO, Paulo Margutti. "Há Problemas Filosóficos? Uma avaliação da Resposta do Pirronismo". IN: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v.3, pg. 159-178, 1996.
22. \_\_\_\_\_. "O Neopirronismo, os Problemas Filosóficos e o Pragmatismo". IN: *Principia*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 307-340, 1999.
23. \_\_\_\_\_. "Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o Pirronismo". IN: *Kriterion*, v.35, n93, jan a jun de 1996, p.164-183.
24. PRADO JUNIOR, Bento. “Por que rir da filosofia?” IN: PRADO JÚNIOR, Bento; PEREIRA, Oswaldo Porchat. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: 1981.
25. PORCHAT, Oswaldo. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.



26. \_\_\_\_\_. “Bate –papo estudantes sobre o estudo de filosofia na universidade brasileira”. IN: SILVA FILHO, Waldomiro J. *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
27. \_\_\_\_\_. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.
28. \_\_\_\_\_. “Discurso de Professor Emérito da FFLCH – USP”. IN: SMITH, Plínio; WRIGLEY, Michael. *O Filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas. Coleção CLE, Volume 36: 2003
29. \_\_\_\_\_. Entrevista - "Oswaldo Porchat, 1993" In: REALE, Miguel; NOBRE, Marcos; REGO, Jose Marcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000
30. SMITH, Plínio. “Wittgenstein e o Pirronismo: sobre a natureza da filosofia”. *Analytica*, 1993 (1), pgs.153-186.
31. SILVA FILHO, Waldomiro. “Externalismo, Autoconhecimento e Ceticismo”. IN: SMITH, Plinio; SILVA FILHO, Waldomiro J. *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007.
32. SMITH, Plínio. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Edições Loyola, c1995
33. \_\_\_\_\_. *O que é ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
34. \_\_\_\_\_. “Davidson, externalismo e ceticismo.” IN: SILVA FILHO, Waldomiro J. *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
35. \_\_\_\_\_. “Hesitações Filosóficas”. IN: SMITH, Plinio; SILVA FILHO, Waldomiro J. *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007.
36. SOUZA, José Crisóstomo. “O Filósofo dos homens comuns e o professor democrático de Filosofia.” IN: SILVA FILHO, Waldomiro J. *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
37. TARSKI, Alfred; MORTARI, Cezar Augusto; DUTRA, Luiz Henrique de Araujo. *A concepção semântica da verdade: textos clássicos de Tarski*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

### **Bibliografia sobre Robert Fogelin**

1. BONJOUR, Laurence; SOSA, Ernest. *Epistemic justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2003.

2. CHISHOLM, Roderick M. *Teoria do conhecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: 1974
3. DAVIDSON, Donald. *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 2004
4. \_\_\_\_\_. "A coherence theory of truth and knowledge" In: Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford. 2001
5. FOGELIN, Robert J. "Contextualism and Externalism: Trading in One Form of Skepticism for Another." IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.
6. \_\_\_\_\_. *Hume's skeptical crisis: a textual study*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
7. \_\_\_\_\_. "Précis of Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification by Robert Fogelin. IN: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 57, N.2 (Jun, 1997) p.395-400.
8. \_\_\_\_\_. *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification*. New York: Oxford University Press, 1994.
9. \_\_\_\_\_. "Replies". IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.
10. \_\_\_\_\_. "The Skeptics are Coming! The Skeptics are Coming! IN: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004.
11. \_\_\_\_\_. *Walking the tightrope of reason: the precarious life of a rational animal*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 2003.
12. \_\_\_\_\_. *Wittgenstein*. 2nd. ed. London ; New York: Routledge, 1995.
13. \_\_\_\_\_. "What does a Pyrrhonist Know?". IN: Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 57. N. 2 (Jun, 1997). p. 417-425.
14. GETTIER, Edmund. "Is justified true belief knowledge". *Analysis* 23,1963, p.121-3. Republicado IN: *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*. DRETSKE & BERNECKER (Ed.). Oxford: Oxford University Press. 2001
15. MOSER, Paul. "The Relativity of Skepticism". IN: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997), pp. 401-406.
16. ROSENBERG, Jay. "Scrutinizing a Trade". IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.

17. SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. "Classy Pyrrhonism". IN: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004.
18. STRIKER, Gisela. "Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism". IN: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004.
19. STROUD, Barry. *Contemporary Scepticism*. Pg 175. IN: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004.
20. \_\_\_\_\_. "Review of Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification by Robert Fogelin. IN: The Journal of Philosophy, Vol. 92, N. 12 (Dec, 1995), p. 662-665.
21. \_\_\_\_\_. "Skepticism and the Possibility of Knowledge". IN: The Journal of Philosophy, Vol. 81, No. 10, Eighty-First Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1984), pp. 545-551
22. \_\_\_\_\_. "Unpurged Pyrrhonism". IN: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997), pp. 411-416
23. VALDÉS-VILLANUEVA, Luis. "Contextualism and Levels of Scrutinity". IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.
24. VILLANUEVA, Enrique. "What has Contextualism to do with Skepticism". IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.
25. WILLIAMS, Michael. "Epistemological Realism and the Basis of Scepticism" IN: Mind, New Series, Vol. 97, No. 387 (Jul., 1988), pp. 415-439.
26. \_\_\_\_\_. "Is Contextualism Statable?" IN: SOSA, Ernest; VILLANUEVA, Enrique. *Skepticism*. Blackwell Publishers. Philosophical Issues, 10, 2000.
27. \_\_\_\_\_. *Unnatural doubts: epistemological realism and the basis of scepticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1996.
28. \_\_\_\_\_. "The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism". IN: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press. New York: 2004.