

O Neopirronismo, os Problemas Filosóficos e o Pragmatismo¹

Paulo Roberto Margutti Pinto²

Palavras-chave: Porchat, Neopirronismo, Pragmatismo.

RESUMO

Oswaldo Porchat Pereira, em “O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos”, um interessante, original e bem organizado artigo, reinterpreta o pirronismo antigo e propõe um novo domínio para a atividade filosófica, a saber, o ‘fenomênico’. O presente texto faz uma avaliação desta doutrina, buscando revelar não só as semelhanças entre a abordagem porchatiana e a filosofia pragmatista contemporânea, mas também algumas das principais dificuldades ligadas à reinterpretação do pirronismo.

ABSTRACT

Oswaldo Porchat Pereira, in “Pyrrhonic Scepticism and Philosophical Problems”, an interesting, original and well organized paper, reinterprets ancient Pyrrhonism and proposes a new domain for the philosophical activity, namely the ‘phenomenic’ one. The current text evaluates this doctrine, attempting to reveal not only the similarities between the Porchatian approach and contemporary pragmatism, but also some of the main difficulties connected to the reinterpretation of Pyrrhonism.

I - Introdução

Em seu estimulante texto intitulado “O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos”³, Oswaldo Porchat apresenta uma das versões mais coerentes e sistematizadas de sua doutrina. A leitura cuidadosa revela, a cada minúcia da argumentação, os méritos inerentes a um pensador original e competente. Neste artigo, ele defende a possibilidade duma ‘filosofia fenomênica’, que está ligada ao discurso comum e permite a objetividade consensual. Os problemas indecíveis da filosofia dogmática podem ser, na maior parte dos casos, recuperados sob uma nova roupagem fenomênica, que envolve soluções hipotéticas e não está sujeita aos mesmos percalços que o dogmatismo. Com grande entusiasmo, Porchat prega a

¹ Título completo: O neopirronismo, os problemas filosóficos e o pragmatismo. Autor: Paulo R. Margutti Pinto. Publicado em *Principia*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 307-340, 1999.

² Depto de Filosofia da UFMG.

³ Publicado em *Principia*, v. 1, n. 1, jun. 1997, pp. 41-108.

prática da zétesis permanente, voltada contra o dogmatismo e destinada a explorar o registro do fenômeno. Em que pese a originalidade da leitura retrojetiva do pirronismo e da formulação das bases para um novo domínio de atuação da filosofia, parece-me que essa nova abordagem envolve certos vínculos com o pragmatismo contemporâneo e que, através da explicitação de tais vínculos, ficam reveladas as principais dificuldades da doutrina porchatiana.

Em virtude disso, no presente texto, farei uma avaliação do artigo de Porchat, tentando destacar tanto os elementos pragmatistas quanto as possíveis dificuldades de sua posição. Para isto, darei os seguintes passos. Em primeiro lugar, procurarei mostrar que a parte destrutiva do texto de Porchat se caracteriza por uma atitude que, embora análoga à atitude predominantemente ética de Sexto, envolve uma componente que seria melhor descrita como pragmática. Em segundo lugar, argumentarei que a parte construtiva de seu texto revela uma surpreendente convergência com uma posição de tipo pragmatista. Aqui também serão discutidas as principais dificuldades que a perspectiva porchatiana envolve. Em terceiro e último lugar, extrairei algumas conclusões e sugestões a partir desta discussão. Espero que isto possa constituir o início duma frutífera discussão nos domínios em que nossas preocupações se tocam.

II - O Pragmatismo Presente na Parte Destrutiva do Texto de Porchat

Antes de iniciar esta discussão, é importante que fique esclarecido o que entendo por 'pragmatismo'. Considero que esta palavra pode ser aplicada a um grupo de filosofias tão díspares como as de Peirce, William James, Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson, Rorty etc. Isto significa que o conceito de pragmatismo envolve 'semelhanças de família' em sentido wittgensteiniano. Seguindo o modelo e a tradição já estabelecida a partir do estudo dos autores mencionados, direi que uma determinada filosofia pode ser denominada 'pragmatista' na medida em que envolva uma combinação consistente de algumas das principais teses defendidas por estes mesmos autores. Assim, será 'pragmatista' aquela filosofia que defender, por exemplo, ou uma concepção instrumentalista do conhecimento, ou uma perspectiva anti-essencialista, ou uma concepção consensualista da verdade, ou uma visão holista da ciência etc., tomando-se a disjunção em sentido inclusivo. Reconheço que o conceito apresentado

dessa maneira pode ser acusado de vago, mas não me parece que a culpa seja minha. Afinal de contas, é assim que o pragmatismo contemporâneo se nos apresenta. Meu trabalho será mostrar que a doutrina porchatiana tem caráter pragmatista porque envolve uma combinação de algumas das teses encontradas nos filósofos citados. Vejamos como.

A análise de Porchat se baseia na distinção entre o discurso tético, típico da filosofia dogmática, e a atitude zetética, característica da filosofia pirrônica. Por 'atitude zetética', podemos entender a atitude de permanente investigação em busca do conhecimento definitivo da realidade. Como tal, esta atitude é o ponto de partida de toda investigação autêntica. O filósofo dogmático considera que atingiu a verdade absoluta através dessa atitude; o cético pirrônico considera que atingiu a equipolência através da mesma atitude. Do ponto de vista do pirronismo, a diferença crucial entre ambos estaria no fato de que o filósofo dogmático é precipitado e não resiste à tentação de estabelecer alguma tese definitiva, mesmo quando a investigação ainda não terminou. O cético, em oposição, leva adiante a investigação, o mais criteriosamente possível, evitando a precipitação e atingindo finalmente alguma forma de equipolência, que o impede de optar por uma das teses em conflito.

Isto, porém, não me parece rigorosamente verdadeiro. Em minha opinião, se é verdade que o dogmatismo envolve alguma forma de precipitação, coisa semelhante acontece com o ceticismo. De fato, se o cético conservasse a atitude zetética original, ele não abandonaria a investigação em hipótese alguma, mesmo se esbarrasse com uma equipolência intransponível. Ele ficaria perplexo e profundamente inquieto, mas atribuiria esta situação ou à má condução da investigação ou à sua incapacidade de encontrar a solução correta. Ele teria que refazer todas as etapas da investigação, buscar novos caminhos, tentar todas as alternativas possíveis, antes de declarar o problema indecível. Até mesmo para poder declarar a indecidibilidade dum determinado problema filosófico ele teria que demonstrá-la racionalmente. Para a atitude de investigação autêntica, o constatar a equipolência das teses opostas, embora possa sugerir a indecidibilidade, não constitui prova suficiente. Caso nenhuma das novas tentativas resolvesse a questão, o pensador autenticamente zetético teria que continuar febrilmente buscando por uma solução, sofrendo terrivelmente os males da inquietação intelectual que uma situação desse tipo provoca. Seu lema seria: enquanto há investigação, há esperança.

Até aqui, estamos considerando as coisas dum ponto de vista puramente teórico. Incomodado por esta situação sem saída, o cético perde as esperanças e resolve

arbitrariamente suspender o juízo quanto ao problema em pauta. Mas esta suspensão só pode dar-se às custas do puro e simples abandono da investigação, a qual ainda não estava necessariamente terminada. Nesta perspectiva, o cético pode também ser acusado de alguma forma de precipitação. O dogmático é precipitado porque abandona prematuramente a investigação ao optar por uma das alternativas disponíveis; o cético é precipitado porque pode estar encerrando prematuramente a investigação ao suspender o juízo, implicitamente reconhecendo o problema como indecidível. Com efeito, que garantia tem o cético de que a equipolência observada é definitiva? Talvez ela seja apenas o resultado de sua incompetência ou da falta de algum elemento importante na decisão da questão, que ainda estaria por descobrir. Todavia, e este é um ponto importante, a diferença entre a precipitação do filósofo dogmático e a do cético estaria em que a primeira é de caráter teórico e a segunda, de caráter prático. Isto inclusive faz com que esta última envolva um procedimento bem mais aceitável que o implicado pela primeira. Afinal de contas, ao esbarrar num aparente beco sem saída, não somos obrigados a continuar investigando indefinidamente o problema, e, além disso, se já tivermos esgotado sem sucesso todos os recursos conhecidos, temos o direito de substituir uma estratégia de investigação aparentemente falida por outra mais promissora. Parece-me que é alguma coisa desse tipo que o cético faz e, nesta perspectiva, talvez nem seja adequado chamar de “precipitada” a atitude prática que ele adota. Poderíamos denominá-la mais propriamente de ‘mudança radical de estratégia’.

Suspeito, entretanto, que a atitude prática de Sexto é diferente daquela que encontramos em Porchat. Para esclarecer, farei uma comparação entre as duas perspectivas. Sabemos que a argumentação de Sexto se processa por um viés ético. Ele inicia a investigação a partir de um ponto de vista zetético e avança em direção a um impasse, que é caracterizado pela equipolência das teses opostas. Neste ponto, a persistência na atitude zetética produz, como conseqüência, um sentimento de perplexidade e angústia. Incapaz de encontrar uma saída teórica - e, portanto, zetética - Sexto opta por uma saída ética, que consiste na ação de suspender o juízo. Esta ação produz um inesperado alívio e tranquilidade (ataraxia) (Sexto Empírico 1948, I, 8; 12; 26). O estado atarácico revela-se a recompensa ética da suspensão do juízo e fornece a Sexto os critérios para avaliar moralmente a filosofia dogmática, que é condenada como sintoma de precipitação presunçosa (id.: I, 20; 177; 186; II 21; 37-8). Para manter o estado atarácico, Sexto decide não apenas manter a suspensão a respeito das

investigações já realizadas, mas também estabelecê-la como objetivo fundamental a ser atingido nas futuras investigações. Isto o leva a adotar os modos céticos e o método das antinomias para proteger-se da angústia propiciada pelo dogmatismo. Esta atitude tem como seqüela o protegê-lo da filosofia dogmática e trazê-lo de volta ao registro do fenômeno (id.: I, 23). Há, pois, dois momentos distintos na atitude de Sexto. O primeiro envolve a face zetética do pirronismo, que desemboca na equipolência. O segundo envolve a face ética do pirronismo, pois consiste no abandono da investigação em benefício da suspensão do juízo e da ataraxia que esta produz (id.: I, 12). Ao invés de considerar que enquanto há investigação há esperança, Sexto perde esta última, abandona a investigação e opta pela suspensão do juízo. A partir deste momento, ele substitui a face puramente teórica da investigação pelo interesse prático em obter a ataraxia. A ênfase de Sexto está claramente na dimensão ética da suspensão do juízo e da rejeição ao dogmatismo. A volta ao registro do fenômeno é a conseqüência deste movimento (id.: I, 17). A atitude zetética originária e a angústia que dela decorrem são superadas pela atitude prática da suspensão do juízo e do retorno ao mundo das aparências, que é capaz de fornecer critérios práticos para manter a tentação do dogmatismo à distância.

Diferentemente de Sexto, a argumentação de Porchat se processa por um viés predominantemente epistemológico, que podemos explicar como segue. Porchat inicia a investigação a partir de um ponto de vista semelhante ao de Sexto e avança em direção a um impasse, que é caracterizado pela equipolência das teses opostas. Neste ponto, a persistência na atitude de investigação puramente teórica também produz, como conseqüência, um sentimento de perplexidade e angústia. Também incapaz, como Sexto, de encontrar uma saída puramente teórica, Porchat opta, porém, por uma saída aparentemente diferente daquela do filósofo pirrônico. É verdade que Porchat também suspende o juízo e obtém um inesperado alívio e tranqüilidade intelectual. Mas seu objetivo último não mais parece ser a preservação deste estado, e sim, como ele mesmo o reconhece, obter critérios epistemológicos que lhe permitam solucionar o problema da existência e legitimidade dos problemas filosóficos. Tais critérios Porchat os obtêm enfatizando os resultados da atitude suspensiva de Sexto, quando ele se afasta da metafísica tradicional e retorna ao registro da vida comum. Através do retorno a este registro, Porchat consegue não somente os elementos para desconstruir os problemas filosóficos tradicionais, vistos como uma forma de precipitação dogmática que envolve sobretudo a distorção do discurso comum, mas também a justificação epistemológica de um

novo tipo de discurso filosófico, o fenomênico. Assim, é verdade que encontramos também dois momentos distintos na atitude de Porchat. O primeiro envolve o lado da investigação puramente teórica de seu ceticismo, que desemboca na equipolência, de maneira análoga a Sexto. O segundo, todavia, envolve o lado original do ceticismo porchatiano, que vai muito além do pirronismo, pois consiste no abandono da investigação teórico-dogmática em nome da instauração da forma de vida como critério do sentido para os problemas filosóficos. E isto tem duas conseqüências fundamentais. Primeiro, transforma a filosofia tradicional num novo tipo de precipitação, mais próximo duma enfermidade da razão do que da presunção ou do amor exagerado de si mesmo. Segundo, embora Porchat não o reconheça explicitamente, está claro que, contra esta forma de precipitação, é mais adequado aplicar aquilo que para ele constitui a primeira etapa do método de Sexto, a saber, o questionamento da inteligibilidade dos conceitos envolvidos nas teses filosóficas tradicionais. A avaliação destes conceitos, tomando-se como critério o uso comum das palavras no domínio do fenômeno, revela em primeira mão que os problemas filosóficos tradicionais podem não ser legítimos. Somente os problemas formulados no interior do registro fenomênico são dignos deste atributo. A longo prazo, tal procedimento de caráter wittgensteiniano poderá tornar dispensável o que, para Porchat, corresponde à segunda etapa do procedimento de Sexto, que envolve o questionamento da aceitabilidade das teses dogmáticas. De fato, a ênfase na questão da inteligibilidade dos conceitos filosóficos tradicionais tem o poder de conduzir à suspensão do juízo já na avaliação da legitimidade dos problemas considerados, tornando desnecessária a discussão da viabilidade das teses envolvidas. Assim, desconfio que, com o tempo, os modos céticos e o método das antinomias, tão caros a Sexto, poderão ser abandonados pelo neopirronismo porchatiano.

Em resumo, se a ênfase de Sexto está no caráter ético da suspensão do juízo para rejeitar o dogmatismo como forma de narcisismo presunçoso, a ênfase de Porchat está no caráter epistemológico dos critérios obtidos por ocasião do abandono da filosofia dogmática e do retorno ao mundo da vida. Isto, porém, não é tudo. Parece-me possível acrescentar que as atitudes de Sexto e Porchat envolvem uma postura fundamentalmente pragmática. Com efeito, ambos abandonam a investigação de tipo dogmático através do procedimento de alterar radicalmente a estratégia de abordagem dos problemas. Além disso, ambos consideram ser suficiente conduzir a vida segundo as aparências fenomênicas e sem apelar para

dogmatizações. Esta postura reza que devemos agir em consonância com as prenoções comuns, suspendendo o juízo quanto às sutis teses dogmáticas, que são totalmente estranhas aos usos da vida (Porchat 1996: 120). Certamente, estas teses são pragmáticas. Mas convém lembrar que os tipos de atitude conducentes a este resultado são diferentes nos dois autores: em Sexto, como já mostrei, a atitude é de caráter ético, ao passo que, em Porchat, como mostrarei a seguir, a atitude é de caráter epistemológico, embora envolva considerações de custo e benefício.

O próprio Porchat reconhece que “o cético não pode extrair de sua experiência das suspensões de juízo que inexoravelmente se lhe vão impondo ao longo de suas investigações qualquer tese geral sobre a impossibilidade do conhecimento ou a impossibilidade de obter-se a verdade” (id.: 107). Com efeito, cada uma das experiências de suspensão tem a ver com uma determinada equipolência de teses conflitantes. E cada equipolência se refere a um problema específico, que não cobre necessariamente os domínios de investigação dos outros problemas, cujas indecidibilidades geraram outras equipolências e suas correspondentes experiências de suspensão. Nenhuma destas experiências em particular e nem o conjunto formado por todas elas fornece o fundamento indispensável para a afirmação da tese geral de que o conhecimento é impossível. Aqui está contida a idéia de que a atitude de investigação pura envolve uma permanente inquietação que, em virtude da constante abertura da problemática filosófica, parece estar fadada a jamais alcançar qualquer forma de tranqüilidade. A bem da coerência, o filósofo que adota a atitude de investigação pura, até mesmo quando se vê diante duma equipolência de teses conflitantes, deve continuar febrilmente a investigação, pois talvez ainda seja possível encontrar uma saída, a partir duma avaliação mais detalhada dos elementos envolvidos no conflito. Embora perplexo, o anseio pela verdade faz com que filósofo autenticamente zetético continue a investigar. Como já mencionei, enquanto há investigação, ainda há esperança.

Todavia, se Porchat inicia o movimento de seu pensamento com uma atitude zetética do tipo caracterizado acima, em um determinado momento, mais ou menos inconscientemente, ele transita para um outro tipo de atitude. Nesta última, ele passa a levar em conta não apenas a investigação teórica pura, mas também as conseqüências práticas da mesma. Para mostrar como isso se dá, nada melhor do que analisar as passagens em que Porchat efetua o movimento indicado acima. À p. 107 de seu artigo, ele afirma:

a repetição constante da experiência suspensiva, que se renova em todo processo de investigação, *leva compreensivelmente o cético a perder a esperança de estabelecer qualquer resultado definitivo*, de poder articular um conhecimento seguro do que é o caso, de encontrar a verdade com que acena a filosofia dogmática. Em outras palavras, *não tem o cético a expectativa de vir jamais a encontrar uma solução para os problemas filosóficos* com que os filósofos dogmáticos se ocupam. *A tranqüilidade que segue a suspensão cética do juízo parece-me indissociável desse desaparecimento do anseio primitivo pela verdade*, anseio perturbador sobretudo porque acompanhado da consciência das múltiplas soluções conflitantes para os problemas considerados (Porchat 1996: 107-8; grifos meus).

De que tipo são as considerações de Porchat, quando nos diz que a repetição constante da experiência de suspensão leva compreensivelmente o cético a perder a esperança de estabelecer resultados definitivos? Ou que o cético perdeu a expectativa de encontrar uma solução para os problemas filosóficos? Ou que a tranqüilidade que decorre da suspensão do juízo está indissociavelmente ligada ao desaparecimento do anseio primitivo pela verdade? Certamente, elas não são considerações decorrentes da atitude de pura investigação, pois o anseio primitivo pela verdade desapareceu aqui. Embora não sejam de caráter ético, elas me parecem claramente pragmáticas, baseadas em avaliações de custos e benefícios, mostrando que a atitude zetética pura, o anseio pela verdade constantemente leva à perturbadora equipolência e que o abandono deste anseio, ou seja, da atitude zetética pura, leva à suspensão do juízo e ao alívio correspondente. Em termos pragmáticos, a suspensão do juízo é melhor do que a persistência teimosa na pura investigação.

À p. 115, Porchat acrescenta:

se [o cético] enfrenta decididamente novas questões que os dogmáticos lhe propõem, não é mais - como dantes o era, quando não se tornara ainda cético - por anelar pela verdade e empenhar-se em dar-lhes resposta, *mas tem somente em vista a perspectiva da epokhé e a preservação da tranqüilidade que a experiência lhe ensinou resultar daquela*. Porque *sua memória somente lhe ensina a conjunção constante entre a investigação filosófica de um tema e a suspensão do juízo que à investigação sempre sobrevém*. Muito natural é, então, que a partir daí se desenvolva uma desconfiança crescente com relação ao dogmatismo e ao seu discurso (Porchat 1996: 115-6; grifo meu).

Nesta passagem, é possível ver claramente que o tornar-se cético está ligado a abandonar o anseio zetético pela verdade. Acima de tudo, é possível ver claramente que o correlato do abandono da atitude zetética é a atitude pragmática de busca da suspensão do juízo para obter a tranqüilidade da ataraxia. E isto é feito em nome daquilo que a experiência e a memória do cético lhe ensinaram, a saber, a conjunção constante entre a investigação e a suspensão, entre a

suspensão e a tranqüilidade. A expressão ‘conjunção constante’ é enganadora aqui, pois pode sugerir que Porchat está inconscientemente realizando algum tipo de indução e reintroduzindo pela porta dos fundos o mesmo dogmatismo que ele tão enfaticamente rejeitou. Isto poderia levar alguém a sugerir que, embora proibindo ao cético extrair das múltiplas experiências de suspensão qualquer tese geral, Porchat maneja seus argumentos de maneira a obter diversas teses gerais exatamente dessas mesmas experiências de suspensão. Esta acusação, em parte, seria verdadeira, pois as afirmações da conjunção constante entre a investigação filosófica e a suspensão do juízo e da conjunção constante entre a suspensão e a ataraxia são afirmações gerais, já que se aplicam a toda investigação e a toda suspensão do juízo. Mas convém lembrar que tais afirmações gerais decorrem de considerações eminentemente práticas, garantidas no máximo pelo hábito (em um sentido humeano), que independe das problemáticas perspectivas teóricas dos filósofos dogmáticos. Estas afirmações não são teses epistêmicas do tipo que o filósofo dogmático costuma apresentar: na verdade, elas meramente descrevem aquilo que ocorre no nível das aparências fenomênicas. Assim compreendidas, elas não passam de considerações pragmáticas sobre o que melhor nos convém.

É neste sentido que, acredito, as atitudes de Sexto e Porchat, embora diferentes, acabam convergindo para uma postura pragmatista comum. Coisa semelhante acontece com Hume, quando ele afirma que o maior inimigo do ceticismo excessivo está na ação e nas ocupações da vida comum e que um ceticismo mitigado pode ser durável e útil, na medida em que corrija as dúvidas do ceticismo excessivo pela reflexão e pelo senso comum (Hume 1979: 158-9; 161)⁴.

Sugiro que a rejeição da metafísica tradicional na proposta neopirrônica deva ser entendida neste espírito. Caso contrário, alguém poderia tentar colocar Porchat ao lado, por exemplo, ou de Kant, ou de Nietzsche, ou de Husserl, ou de Heidegger, ou de Derrida, ou de Carnap, que representam alternativas bem diferentes para a rejeição a metafísica tradicional. Se isto fosse possível, as ligações do neopirronismo com o pragmatismo ficariam completamente obscurecidas. Para evitar isso, recapitulemos cada uma destas perspectivas,

⁴ É verdade que, nas passagens citadas, Hume equipara o ceticismo excessivo ao pirronismo. Mas isto decorre da interpretação peculiar que ele apresenta do pirronismo, talvez por motivos retóricos. Segundo a interpretação mais tradicional à qual estou aderindo, o pirronismo corresponderia de fato ao ‘ceticismo moderado’ proposto por Hume, uma vez que, como ele, passa da dúvida excessiva para a ação e a vida comum, corrigindo as dúvidas céticas através de considerações práticas.

embora de maneira genérica e superficial, para podermos compará-las com a de Porchat e ressaltar as diferenças.

Kant, na *Crítica da Razão Pura*, abandona a filosofia dogmática através de considerações epistemológicas muito específicas. Para ele, os princípios das ciências são juízos sintéticos a priori e seu problema central é explicar a possibilidade de tais juízos. Em sua análise, ele conclui que o conhecimento é uma síntese pura a priori. Isto o leva a desembocar numa perspectiva transcendental que, apesar de envolver uma nova metafísica relativa à constituição apriorística de nosso aparelho cognitivo, conclui que a metafísica dogmática é impossível. Parece-me que Porchat dificilmente estaria disposto a pagar o preço de elaborar uma metafísica transcendental relativa ao nosso aparelho cognitivo, envolvendo intuições puras, esquemas da imaginação, conceitos puros e princípios a priori do entendimento, para abandonar a metafísica dogmática.

Husserl tenta superar as aporias do dualismo cartesiano através do método fenomenológico, que põe entre parênteses a existência do mundo e concentra-se no que resta, a descrição das estruturas da consciência transcendental, baseada na intuição das essências de tais estruturas. Ora, não me parece que Porchat estaria interessado na descrição de tais estruturas e muito menos na intuição de essências, quando se refere ao ‘fenomênico’.

Derrida pretende encontrar um ponto de apoio não filosófico para questionar a própria filosofia. Isto o leva a praticar a desconstrução da filosofia tradicional, que envolve o rompimento de oposições conceituais para reinscrever os correspondentes sistemas de pensamento numa nova ordem de significação textual. Nessa perspectiva, Derrida encara a filosofia como uma disciplina específica cujos textos centrais podem ser desconstruídos, mas não abandonados a qualquer jogo livre intelectual. É verdade que Porchat também tenta, à sua maneira, desconstruir a filosofia. Mas sua ênfase no ‘fenomênico’, num viés de tipo ‘logocêntrico’, ao invés de torná-lo um aliado de Derrida, muito possivelmente o tornaria mais um possível alvo do tipo de desconstrução proposta pelo pensador francês.

Nietzsche é um filósofo poético (ou um poeta filosófico?) cujo “humanismo” pretende paradoxalmente ir para além do humano. Temas centrais de sua filosofia são o eterno retorno e o super-homem. O tema do eterno retorno nos ensina que estamos submetidos à férrea lei da repetição dos ciclos históricos, a qual nos impõe como solução a sabedoria desesperada de aceitar o próprio destino. O tema do super-homem nos mostra que a expressão autêntica da

natureza humana exige a superação do próprio homem, tarefa esta que é impossível, do ponto de vista do eterno retorno. Caímos, pois, na seguinte situação: o homem sabe que é impossível romper o ciclo do eterno retorno, mas tenta exatamente o impossível e com isso dá um valor à sua existência. Porchat, em sua volta ao ‘fenomênico’, certamente não está preocupado com o eterno retorno e nem com a tentativa de dar um valor à sua existência através da busca do impossível.

Heidegger procura construir uma ontologia que seja capaz de determinar com precisão o sentido do ser. Num primeiro momento de sua filosofia, ele realiza esta tarefa analisando o ente que faz a si próprio a questão sobre o sentido do ser. Este ente, que Heidegger denomina *Dasein*, consegue libertar-se da vida inautêntica através da angústia gerada pela banalidade da vida cotidiana, pelo vazio de todas as coisas. Aqui, a morte surge como constitutiva da própria vida. E neste momento o *Dasein* conquista a verdadeira liberdade, a liberdade para a morte. Num segundo momento de sua filosofia, Heidegger abandona o estudo do ente que se pergunta sobre o sentido do ser, tentando agora analisar o próprio ser e sua auto-revelação. Aqui, o homem deve tornar-se o ‘pastor do ser’, que se desvela na linguagem autêntica da poesia. Ora, Heidegger não parece estar próximo de Porchat em nenhum dos dois momentos de sua filosofia. No primeiro, a banalidade que Heidegger vê na vida cotidiana e a sua superação através da liberdade para a morte apresentam um caráter predominantemente metafísico, muito próximo da filosofia dogmática, que nada tem em comum com a descrição porchatiana do meramente ‘fenomênico’. No segundo momento, o desvelar-se do ser através da poesia envolve um tipo de discurso a que, como veremos mais adiante, Porchat nada tem a objetar, mas que é completamente diverso do discurso exigido para descrever o ‘fenomênico’.

Carnap, seguindo Neurath, pensa que todas as proposições a respeito da nossa experiência podem ser expressas na linguagem da física. Cada uma de nossas experiências privadas pode ser registrada através duma sentença protocolar, que liga um determinado estado físico a um conjunto específico de coordenadas. Não há, pois, distinção entre ciências do espírito e da natureza: todas as ciências são naturais e formam uma unidade. As proposições metafísicas não satisfazem os requisitos carnapianos e constituem pseudo-sentenças. Neste caso, parece que alguma semelhança pode ser encontrada entre Carnap e Porchat, a qual se localizaria na rejeição da metafísica através da análise da linguagem. Mas o espírito com que Carnap faz isto é muito diferente do de Porchat. Carnap é um fisicalista

confesso, que pretende descrever o mundo através de uma linguagem lógica, envolvendo sistemas de coordenadas cartesianas. Porchat não partilha tal cientificismo, preferindo ater-se ao registro do discurso comum, que lhe serve de critério para contestar a metafísica tradicional e partir para um novo tipo de filosofia fenomênica.

As caracterizações acima são claramente genéricas e estão sujeitas a controvérsias interpretativas. Mas indicam com razoável aproximação as estratégias utilizadas pelos autores mencionados e permitem ver que, apesar de algumas semelhanças mais ou menos superficiais, nenhum dos autores acima realiza o movimento de Porchat para abandonar a filosofia dogmática, retornando a um tipo de mundo “fenomênico” que corresponde, em última instância, ao mundo da vida. Nenhum deles faz isto com base nas avaliações porchatianas de custo e benefício, que levam a uma mudança específica da estratégia de abordagem dos problemas filosóficos. Nenhum deles está preocupado com o discurso comum e com a vida comum como critérios para rejeitar a metafísica dogmática. Neste sentido, a atitude porchatiana envolve procedimentos muito mais próximos do pragmatismo, procedimentos estes que não parecem constituir apanágio dos demais autores.

Se isto é verdade, o que leva Porchat a formular as generalizações relativas à ‘conjunção constante’ entre a investigação filosófica dum tema específico e a correspondente suspensão do juízo parece ser uma atitude pragmatista implícita. É esta atitude também que parece permitir-lhe justificar o uso que o cético faz do método das antinomias, quando discute questões suscitadas pelo dogmatismo. Em coerência com a ênfase dada à primeira etapa do procedimento de Sexto, Porchat insiste em que o apelo a tal método não equivale ao reconhecimento implícito da legitimidade do problema filosófico envolvido. Ao opor uma tese dogmática contra outra tese dogmática, o cético está tão-somente adotando o procedimento dialético, “um instrumento em direção à esperada epokhé” (Porchat 1996: 109). A passagem da atitude puramente zetética para a atitude suspensiva do juízo implica numa visão instrumental das teses dogmáticas, que deixam de ter valor de verdade intrínseco para passarem a constituir ferramentas argumentativas com vistas à obtenção da esperada tranqüilidade. O objetivo do cético não é mais puramente teórico (a verdade anelada pelo dogmático), mas prático (a tranqüilidade anelada pelo cético, ou, mais rigorosamente talvez, a dissolução do problema filosófico dogmático anelada por Porchat).

É esta mesma atitude pragmática implícita que parece revelar a perspectiva segundo a qual Porchat acusa o filósofo dogmático de precipitação. Com efeito, tendo em vista que a vida nos ensina o fracasso das pretensões do discurso dogmático, o cético porchatiano é levado a suspender não só a verdade das teses dogmáticas, mas também a legitimidade da discussão que as produz. O filósofo dogmático é condenavelmente precipitado porque aceitou acriticamente os problemas que tentou resolver. É certo que Porchat também reconhece que o dogmático age assim porque é presunçoso e amante de si mesmo, mas não me parece que a ênfase de sua doutrina esteja nesta face ética do pirronismo. Como já foi mencionado e como veremos logo a seguir, ele está mais interessado em caracterizar a filosofia dogmática como uma enfermidade da razão. De qualquer modo, o que acho importante ressaltar aqui é que tanto a justificativa da suspensão do juízo como a da precipitação dos dogmáticos possuem caráter acentuadamente pragmático.

Não menos pragmáticas são as razões fornecidas por Porchat para considerar o discurso filosófico tradicional como mera engenhosidade verbal. As pretensas realidades teóricas da filosofia são vistas como “criações fantasmagóricas da imaginação filosófica” (id.: 121). O pensamento dogmático se instala através duma “distorção do discurso” que nos faz lembrar Wittgenstein. O dogmatismo filosófico surge então como uma “enfermidade da razão”, que nos desvia dos usos da vida, em direção a uma imaginária realidade extramundana. Nesta perspectiva, os argumentos céticos funcionam de maneira análoga às drogas purgativas, que são expelidas juntamente com os humores que produziram a doença. Tal diagnóstico sugere fortemente que os problemas filosóficos dogmáticos são ilegítimos. A suspensão cética do juízo pode estender-se, assim, do pôr entre parênteses a verdade das teses dogmáticas para o pôr entre parênteses a legitimidade mesma do discurso dogmático. Até que ponto estas teses de sabor predominantemente wittgensteiniano se encontram efetivamente no pirronismo antigo é matéria muito controversa e não pretendo discutir este problema aqui. Há, certamente, uma diferença de ênfase, mas o que me interessa salientar é que o apelo às razões pragmáticas mencionadas revela a tendência pragmatista do ceticismo porchatiano, colocando-o em consonância com a problemática contemporânea.

Como, porém, Porchat parece ignorar seu viés pragmatista, ele encerra a parte destrutiva de seu texto fazendo uma crítica da perspectiva pragmático-interrogativa de Carrilho. Embora sensível aos conflitos dos diversos sistemas filosóficos, o autor português

concebe a filosofia como um trabalho de questionamento que não conhece soluções, mas apenas respostas que constituem tematizações de seus questionamentos, as quais possuem caráter histórico. Assim, os problemas e respostas da filosofia se inscrevem em jogos de racionalidade que variam de acordo com as circunstâncias históricas. A respeito dessa posição, Porchat se manifesta como segue:

Mas aqui cabe perguntar, fingindo ingenuidade e dissimulando a maldade: por que jogaríamos tais jogos? Por que jogar os jogos de racionalidade, quando sabemos que os problemas não são, a rigor, suscetíveis de serem resolvidos? Por que enveredar pelos caminhos das intermináveis problematizações? Ou, para ser mais direto, por que ainda faríamos filosofia? (Porchat 1996: 132).

O próprio Porchat oferece duas respostas possíveis a estas questões maliciosas. Conforme a primeira delas, jogamos o jogo da filosofia por prazer intelectual. Mas isto reduziria a filosofia a mera atividade lúdica, contra a qual o cético nada teria a objetar. A segunda resposta envolveria uma assimilação da filosofia à literatura. Isto a transformaria numa forma sublime de arte, contra a qual o cético nada teria também a objetar⁵. Qualquer que seja a escolha de Carrilho neste caso, o resultado seria o mesmo: ele poderia ser considerado um aliado e não um inimigo do ceticismo porchatiano.

Mas Porchat não fica satisfeito com isso e se pergunta a respeito do estatuto do discurso metafilosófico de Carrilho: por que preferi-lo a algum de seus muitos rivais? Como a lógica interna da perspectiva pragmático-interrogativa a proíbe de constituir-se como metafilosofia dogmática, Porchat conclui que o estatuto desse discurso é obscuro, já que não mostra como enfrentar o problema de sua própria auto-legitimação. Ora, considero esta crítica injusta, dados os pressupostos pragmáticos que a posição de Porchat parece envolver. Mas deixarei a justificativa para a próxima seção.

III - O Pragmatismo da Parte Construtiva do Texto de Porchat

Como vimos, na parte destrutiva de seu texto, depois de fazer a crítica da filosofia dogmática, reduzindo suas teses à equipolência e solucionando o impasse pelo procedimento

⁵ É neste sentido que Porchat, segundo me parece, nada teria a objetar ao desvelar do ser através da poesia, na perspectiva do último Heidegger.

pragmático de suspender o juízo, Porchat é levado a abandonar os problemas dogmáticos e retornar ao domínio do fenômeno. Na parte construtiva, Porchat explora esta consequência, dela extraindo um critério geral para desconstruir a filosofia dogmática. Tal critério consiste em respeitar e aceitar aquilo que aparece, evitando dogmatizar. Todavia, como Porchat está interessado predominantemente no problema contemporâneo da legitimidade dos problemas filosóficos, ele enfatiza, no interior do registro fenomênico, o critério do uso comum das palavras para desconstruir a filosofia dogmática. Já sabemos que esta é vista sobretudo como pura engenhosidade verbal, numa verdadeira distorção do uso comum. Daí a originalidade da postura porchatiana, que, ao invés de afirmar pura e simplesmente que os problemas filosóficos dogmáticos são ilegítimos, suspende o juízo sobre a própria questão da legitimidade de tais problemas.

Como se pode ver, a parte construtiva da filosofia de Porchat depende da distinção entre o domínio do dogma e o domínio do fenômeno, sendo este último estabelecido como o novo domínio de atuação da filosofia. Para Porchat, o fenômeno é sempre relativo, mas permite que alcancemos sobre ele uma forma de objetividade consensual. Em virtude disso, o cético é aquele que se serve do discurso comum para descrever o fenômeno, que não é o *locus* do absoluto, típico do discurso dogmático. E a epoché cética se aplica apenas ao uso dogmático da linguagem. Não há lugar para a suspensão no domínio do fenômeno - e isto nos leva a concluir que, neste âmbito, pode haver divergências de pontos de vista, inclusive entre céticos. Mais ainda: há uma grande quantidade de problemas que podem ser equacionados num discurso fenomênico e que possuem uma dimensão filosófica, ou em virtude de sua generalidade, ou em virtude de sua afinidade com os problemas filosóficos tradicionais.

Já que muitos dos problemas sugeridos por Porchat são tratados pela filosofia dogmática, isto o leva a argumentar que, nestes casos, o cético efetua um deslocamento dos mesmos para o interior da esfera fenomênica. Desse modo, boa parte dos problemas filosóficos dogmáticos podem ser formulados no registro fenomênico. Este fato nos leva a concluir que a adoção da perspectiva dogmática foi apenas uma contingência histórica. Os problemas filosóficos que o cético se dispõe a enfrentar são formulados em linguagem fenomênica, que é passível de reconhecimento consensual. Mas o filósofo fenomênico considera as suas soluções como necessariamente hipotéticas. Assim, embora haja também divergências, equipolências e até mesmo ocasionais suspensões de juízo no domínio

fenomênico, elas nada têm a ver com as divergências, equipolências ou suspensões no domínio dogmático. Ao sentido originário da *zétesis*, que Sexto entende como investigação permanente para questionar o dogmatismo, Porchat propõe que se acrescente um novo sentido, a saber, a investigação filosófica da fenomenicidade.

Cabem aqui, todavia, duas considerações importantes. Em primeiro lugar, tudo indica que o retorno porchatiano ao registro do fenômeno equivale a um retorno àquilo que Wittgenstein denominou ‘forma de vida’⁶. Em que pese a restrição porchatiana no sentido de que o apelo à expressão ‘forma de vida’ não cuida de deixar suficientemente claro o caráter “empírico” e “fenomênico” do registro filosófico autêntico (id.: 126), não consigo perceber uma grande diferença entre as noções envolvidas pelas expressões mencionadas. E, na medida em que a ênfase em tal registro, enquanto “fim da cadeia de razões”, parece ser comum a estes dois autores, temos de reconhecer a forte possibilidade de que a doutrina de Porchat envolva, no final de contas, uma postura pragmática.

É certo que a questão de saber se o segundo Wittgenstein é ou não um “pragmatista” revela-se controversa. E algumas das referências que ele faz ao pragmatismo parecem apontar em direção a uma resposta negativa (ver, por exemplo, Wittgenstein 1979: 422). Mas não há como negar que a perspectiva das *Investigações* envolve uma postura voltada para a prática que a aproxima grandemente do pragmatismo. Alguns dos principais aspectos de tal postura são, por exemplo, a opção de considerar o uso das expressões para analisar os seus significados, a rejeição do ato mental de significar como elemento importante na explicação do funcionamento da linguagem, a sugestão de que as palavras são semelhantes a ferramentas, a busca pelas semelhanças de família e não pela “essência”, a descrição da linguagem como

⁶ Esta expressão apresenta grandes analogias com expressões correlatas em perspectivas alternativas, como, por exemplo, as ‘Erscheinungen’ (mundo das aparências) em Kant, o ‘Lebenswelt’ (mundo da vida) em Husserl e o ‘menschlichen-in-der-Welt-Sein’ (estar no mundo humano) em Heidegger. É certo que todas envolvem uma ênfase no mundo fenomênico, mas, como já procurei mostrar na seção anterior, as diferenças entre o neopirronismo e as doutrinas destes pensadores são maiores. Por motivos de espaço, vou apenas ressaltar aqui que o ‘mundo das aparências’ kantiano deve ser entendido numa perspectiva transcendental que ultrapassa o meramente ‘fenomênico’ em Porchat; o ‘mundo da vida’ husserliano é o ponto de partida duma filosofia cujo ponto de chegada consiste na descrição das estruturas da consciência transcendental, num movimento inverso ao pretendido pelo neopirronismo; o ‘estar no mundo humano’ heideggeriano, embora corresponda em alguns aspectos a uma descrição do ‘fenomênico’ em sentido porchatiano, é subsidiário duma visão de mundo excessivamente metafísica, mais preocupada em libertar o homem da existência ‘inautêntica’ do que em meramente descrever este mesmo ‘fenomênico’. Já a noção wittgensteiniana de ‘Lebensform’ (forma de vida), que considero muito ligada à noção de ‘experiência’ em Dewey, constitui não apenas o ponto de partida, mas também o ponto de chegada da verdadeira filosofia; diferentemente das demais noções citadas, ela é a única que

uma teia formada pelo inter cruzamento de jogos linguagem específicos e a localização do fundamento último da linguagem na forma de vida. Em minha opinião, estes aspectos se articulam numa visão do mundo e da linguagem que colocam o segundo Wittgenstein muito mais próximo do pragmatismo do que ele próprio estaria disposto a reconhecer. Se isto é verdade, então as afinidades entre Porchat e Wittgenstein permitem elencar o primeiro também entre os pragmatistas.

Esta aproximação é reforçada pelas características anteriormente apontadas por Porchat para o próprio fenômeno, que é histórico, contingente e só pode ser explicado através de conjeturas, cuja aceitação é determinada pelo consenso. Na parte destrutiva do texto porchatiano, a atitude de optar pela suspensão já era pragmática. Agora, na parte construtiva, a maneira de retornar ao domínio do fenômeno e de justificar a nova filosofia fenomênica são também definitivamente pragmáticas.

A segunda consideração importante refere-se ao fato de que Porchat retorna ao pragmatismo através de uma reinterpretação duma filosofia do período helenístico. Ele considera que tal manobra argumentativa é válida e que consiste numa leitura retrospectiva da postura do cético pirrônico, iluminada pela problemática contemporânea, leitura esta que cuida de não cometer o anacronismo de atribuir ao cético grego uma postura que resulte da projeção, sobre o passado, de nossas perspectivas atuais (id.: 112).

Uma análise mais detalhada, contudo, revela um outro quadro. Ao colocar-se num viés epistemológico, em detrimento do viés claramente ético do cético pirrônico, Porchat está cedendo à tentação de anacronicamente atribuir ao cético grego uma postura que resulta da projeção da nossa própria perspectiva à dele. Os resultados dessa deformação são a valorização excessiva do registro do fenômeno como critério de justificação epistemológica, a concentração da discussão sobre a filosofia dogmática na questão de sua legitimidade e a fundamentação de um novo tipo de problemática filosófica, a saber, a fenomênica. O cético pirrônico abandona a filosofia dogmática porque a ataraxia surge como uma recompensa moral propiciada pela suspensão; porque o manter-se na perspectiva dogmática envolve a imoralidade da presunção e do amor exagerado de si próprio. Aqui, viver a vida comum, sem questionamentos dogmáticos, é a prova e a recompensa da redenção moral do cético pirrônico.

corresponde ao critério último para o avanço da investigação filosófica. Por esta razão, a proximidade de Porchat com Wittgenstein me parece maior, pelo menos neste aspecto.

Nesta perspectiva, como o próprio Porchat o reconhece, a questão da legitimidade dos problemas filosóficos não foi trabalhada pela filosofia grega clássica ou helenística (id.: 109). Em contraste com o cético pirrônico, Porchat abandona a filosofia dogmática porque a tranquilidade obtida surge como uma recompensa epistemológica propiciada pela suspensão; porque o manter-se na perspectiva dogmática envolve a enfermidade da precipitação da razão, que só muito rapidamente é avaliada como envolvendo alguma forma de imoralidade ligada à presunção ou ao narcisismo racional. Mais ainda: retornar para a vida comum e vivê-la sem questionamentos dogmáticos é sintoma da redenção epistemológica para Porchat, que nela encontra os critérios para desconstruir a filosofia tradicional e justificar a filosofia fenomênica. Nesta nova perspectiva, a questão da legitimidade dos problemas filosóficos se torna fundamental. Ora, isto constitui claramente um anacronismo, que, infelizmente, não é evitado pela leitura retrospectiva que Porchat faz da postura do cético pirrônico à luz da problemática contemporânea. Este anacronismo pode ser maior ainda, pois veremos mais à frente que nem sequer a tranquilidade intelectual irá constituir a esperança maior de Porchat, fato este que implica uma radical alteração da postura de Sexto.

Depois de caracterizar a posição de Porchat como um possível anacronismo, pretendo agora mostrar os perigos que isto envolve. Parece-me que o neopirronismo porchatiano tem que enfrentar as duas dificuldades seguintes. Em primeiro lugar, Porchat tem de recorrer a uma doutrina que pertence a um contexto de há muito superado para aplicá-la à solução de problemas atuais. Isto certamente envolve a construção duma interpretação desta doutrina que seja favorável a esta finalidade. Mas como vestir com roupa nova uma doutrina do passado sem alterá-la? Porchat realiza com sucesso esta tarefa? Parece-me que ainda não. A doutrina por ele retratada parece corresponder a um pirronismo distorcido, em que a ênfase se coloca na questão da legitimidade dos problemas filosóficos, no uso comum das palavras como critério para desconstruir a filosofia tradicional e no reconhecimento de todo um novo domínio para os problemas filosóficos autênticos. Neste último caso, ao pretender que há problemas filosóficos legítimos no registro fenomênico, Porchat parece extrapolar claramente as fronteiras do pirronismo de Sexto, em cujos textos não encontramos exemplos de problemas filosóficos fenomênicos. Eu até arriscaria dizer que Sexto não se vê como um filósofo fenomênico. Como bom pensador do período helenístico, ele entende a suspensão do juízo como uma atitude ética que é capaz de proporcionar a ataraxia. Em contraste, como bom

filósofo contemporâneo, Porchat não se contenta com a ataraxia de Sexto e resolve embrenhar-se na discussão de seu tempo, desde que ela não se dê no registro metafísico tradicional. Nos dias de hoje, esta atitude me parece bastante válida. Entretanto, a possibilidade de recuperação de alguns dos problemas filosóficos tradicionais sob uma nova roupagem fenomênica, aliada ao reconhecimento da existência de conflitos, mesmo no registro fenomênico, introduz um novo tipo de inquietação filosófica que não estava previsto por Sexto. Esta nova inquietação filosófica, ligada às perplexidades geradas pelo fenomênico, certamente perturbará qualquer tipo de ataraxia autenticamente “pirrônica” que a suspensão inicial possa ter produzido. O neopirronismo porchatiano cai no paradoxo de introduzir, no seio da ataraxia pirrônica original, uma nova forma de perturbação, que, embora voltada para o aspecto fenomênico, poderá, em alguns casos, atingir os cumes duma equipolência no domínio do fenomênico. Fico me perguntando o que resta do pirronismo de Sexto quando chegamos a tal ponto.

Em segundo lugar, uma vez construída a interpretação da doutrina antiga, Porchat deve agora utilizar o vocabulário da mesma para poder lidar eficientemente com os problemas atuais. Mas a questão que se coloca imediatamente é a seguinte: como poderá o antigo vocabulário pirrônico fazer isso, se não foi projetado para tal? O maior perigo que a atitude de Porchat envolve é o do obscurecimento ou até mesmo da deformação dos principais aspectos envolvidos nos problemas tratados, em virtude da utilização dum vocabulário inadequado. Esta atitude, além disso, poderá contribuir para que não se perceba com clareza o verdadeiro estatuto da posição assumida (no caso, a variante de pragmatismo, disfarçada em ceticismo pirrônico). O problema maior do vocabulário porchatiano talvez esteja no termo ‘fenômeno’⁷, que ele toma como referindo-se ao domínio que encontramos quando suspendemos o juízo com respeito às sutilezas dogmáticas e passamos a conduzir nossas vidas de maneira empírica, sem dogmatizar, em conformidade com as observâncias e prenoções comuns. O domínio do fenômeno é o dos “usos da vida”. As dificuldades que vejo no emprego desta terminologia antiga para caracterizar um problema atual são duas. Por um lado, o fenômeno pode ser tomado ingenuamente como algo ‘dado’, como algo que aparece, estando, assim, imune às disputas de caráter dogmático. Todavia, Wilfrid Sellars já mostrou que isto constitui um mito. Só podemos reconhecer o dado, aquilo que aparece, ou os usos da vida se já possuímos

⁷ Um outro termo problemático é ‘téchne’, que Porchat tenta aproximar da ciência contemporânea.

previamente categorias lingüísticas relativas respectivamente ao ‘dado’, a ‘aquilo que aparece’ ou aos ‘usos da vida’. Em minha opinião, isto significa que não há ‘dado puro’ que seja tão objetivo a ponto de libertar-nos das disputas dogmáticas, como a posição de Porchat parece supor. Este fato, porém, não impede que reinterpretemos a filosofia em suas próprias raízes, encontrando uma outra forma de encarar os problemas filosóficos, de modo a evitar que recaiamos nas tradicionais disputas dogmáticas, reconhecidamente estéreis. Assim agindo, estaremos, como bons pragmatistas, conscientemente fazendo hipóteses provisórias sobre um domínio conjectural e aceitando a inevitável inquietação que esta atitude é capaz de gerar. Por outro lado, em que pese as críticas que Porchat faz a à expressão ‘forma de vida’ que aparece em Wittgenstein, vimos que esta última parece corresponder exatamente ao domínio do fenômeno a que o neopirronismo quer retornar. Nela, está presente o mesmo caráter empírico e fenomênico que Porchat tanto considera. Nela, a verdade é obtida por consenso, noção pragmatista que desempenha papel importante na doutrina porchatiana. Como se pode ver, o apelo à terminologia pirrônica envolve o perigo concreto de desviar a atenção da autêntica perspectiva pragmatista adotada.

Este perigo fica muito bem ilustrado quando consideramos a regra proposta por Porchat para efetuar a “tradução” dos problemas dogmáticos para os fenomênicos. Com efeito, quando ele afirma que a maioria dos problemas filosóficos dogmáticos tradicionais podem ser “traduzidos” para a filosofia fenomênica, a regra que propõe para que isto seja feito é a seguinte: “deslocar os problemas dogmáticos para interior da esfera fenomênica e com eles trabalhar no registro fenomênico do discurso” (id.: 146). Se substituirmos a terminologia neopirrônica desta regra por outra mais adequada, acredito que é possível mostrar que ela equivale à regra de uma filosofia pragmatista que tem muito em comum com o registro fenomênico porchatiano. Vejamos como. O filósofo pragmático sabe tão bem quanto o neopirrônico que a filosofia tradicional, em que pese sua ambição de construir um discurso que seja absolutamente autofundante, mergulhou no relativismo das posições contraditórias. A solução pragmatista para esta questão consiste em adotar a regra de considerar todos os sistemas filosóficos tradicionais não mais como discursos autofundantes, mas como conjecturas, modelos contingentes que expressam soluções historicamente localizadas para problemas historicamente determinados. Enquanto conjecturas, tais sistemas são provisórios e passíveis de revisão. Nesta perspectiva falibilista, a verdade objetiva é obtida por consenso

intersubjetivo, o qual possui caráter histórico e contingente. Em minha opinião, esta regra nada mais é do que uma “tradução” da regra oferecida pela metafilosofia fenomênica de Porchat para uma filosofia pragmatista que utiliza um vocabulário mais manejável. Realmente, o registro do ‘fenômeno’, do ‘uso comum’ e da ‘vida comum’ correspondem ao registro da ‘forma de vida’, na medida em que todas estas expressões envolvem o mundo comum que todos partilhamos e que consensualmente reconhecemos e descrevemos como tal.

Outra ilustração do mesmo perigo está na própria crítica de Porchat ao pragmatismo interrogativo de Carrilho. Conforme mencionado anteriormente, ao se perguntar sobre o estatuto do discurso metafilosófico deste autor, Porchat reconhece que a lógica interna de tal discurso o impede de constituir-se como uma metafilosofia dogmática. Isto, na opinião de Porchat, torna obscuro o estatuto que este discurso confere a si próprio, fazendo-o incapaz de enfrentar o problema da sua própria auto-legitimação. Voltemos, porém, a pergunta de Porchat contra ele próprio e indaguemos qual o estatuto do seu discurso metafilosófico sobre a filosofia fenomênica. Aqui também, devemos reconhecer que a lógica interna do discurso porchatiano o impede de constituir-se como uma metafilosofia dogmática. Porchat diria, contudo, que isto não torna obscuro o estatuto que seu discurso metafilosófico confere a si mesmo. Ele diria que tal estatuto é claramente fenomênico. Mas ele também reconhece que o fenômeno é sempre relativo e que, no interior da esfera fenomênica, há plenamente lugar para divergências de pontos de vista também entre os neopirrônicos. Ora, isto confere um estatuto igualmente obscuro ao discurso fenomênico, que, nesta perspectiva, também se revela incapaz de enfrentar o problema de sua própria auto-legitimação. Por um lado, o discurso fenomênico é apontado como superior ao dogmático, em virtude de estar acima das divergências que infestam este último e, por outro, está aberto a um tipo análogo de divergência, só que agora em outro nível. Sabemos que o estatuto da filosofia fenomênica é contingente, conjectural, estando, em alguns casos mais recalcitrantes, aberto a uma nova forma de equipolência, a de tipo fenomênico. Neste caso, parodiando o próprio Porchat, “cabe aqui perguntar, fingindo ingenuidade e dissimulando a maldade”: por que então jogar o jogo do discurso fenomênico e não o de Carrilho?

A resposta que sugiro para este enigma é simples. Porchat considera obscuro o estatuto do metadiscurso de Carrilho em virtude do apelo à terminologia neo-pirrônica, a qual de certa forma o induz a conceber esta filosofia como pertencente ao registro do discurso dogmático.

Deixando de lado esta terminologia, vemos que o metadiscurso de Carrilho nada mais é do que uma hipótese provisória a respeito da natureza da filosofia, sem qualquer pretensão dogmática. Enquanto tal, este metadiscurso não pode e não deve enfrentar o problema de sua própria auto-legitimação. Esta pretensão fica para a filosofia dogmática. É equivocado exigir de Carrilho uma resposta para esta questão. Ao voltar a pergunta de Porchat contra a própria filosofia fenomênica, cometi o mesmo equívoco, exigindo de um discurso conjectural e, portanto, histórico e contingente, uma auto-legitimação dogmática que ele não pode e não deve dar. Acho que não foi por acaso que Porchat tentou refutar a abordagem pragmático-interrogativa de Carrilho: as semelhanças entre o estatuto epistemológico dessa filosofia e do metadiscurso fenomênico são realmente perturbadoras. Desse modo, espero ter deixado claro que tanto a proposta de Carrilho como a de Porchat constituem conjecturas de caráter provisório sobre a natureza da filosofia. Nenhuma das duas corresponde a uma metafísica dogmática, porque ambas constituem hipóteses contingentes sobre a filosofia, as quais poderão ser modificadas a partir de novas evidências. O que nos autoriza a privilegiar uma em detrimento da outra depende de considerações pragmáticas relativas ao poder explicativo, à simplicidade, à consistência, etc., de cada uma. Nesta perspectiva, as possíveis dificuldades da conjectura metafísica de Porchat estão relacionadas com a problemática reinterpretção de uma filosofia tão antiga quanto o pirronismo e a adoção duma terminologia talvez ultrapassada para discutir as questões atuais.

V - Observações Finais

A discussão que encerramos agora permite o seguinte balanço. Na parte destrutiva de seu texto, Porchat começa seu percurso optando pela atitude de investigação típica da metafísica tradicional e esbarra com a equipolência das teses filosóficas. Através duma atitude pragmática que é análoga à de Sexto sem porém identificar-se com ela, Porchat suspende o juízo com relação à metafísica tradicional. Na parte construtiva de seu texto, à maneira de Wittgenstein e outros filósofos de tendência pragmatista, Porchat vai buscar no mundo da vida os critérios necessários para desmontá-la. Isto lhe permite focalizar a atenção no problema da legitimidade das questões filosóficas, desconstruindo a metafísica tradicional por este viés. O

bônus que ele pretende extrair dessa atitude está na descoberta de um novo domínio para a filosofia, o qual se localizaria para além do escopo da suspensão.

Os principais aspectos do neopirronismo que permitem alinhá-lo entre as filosofias de tipo pragmatista são os seguintes: abandono da filosofia dogmática através de considerações de custo e benefício que levam a uma mudança radical da estratégia de abordagem dos problemas filosóficos; ênfase no retorno ao mundo da vida, dos usos e prenoções comuns, que, embora históricos, contingentes e conjecturais, fornecem os critérios para a desconstrução da filosofia dogmática; concentração da atenção no problema da legitimidade dos problemas filosóficos; fornecimento duma regra que permite a tradução dos problemas filosóficos dogmáticos para os fenomênicos; concepção de verdade como consenso intersubjetivo. Isto não quer dizer que Porchat defende as mesmas teses que Wittgenstein, ou Dewey, ou Quine, ou Davidson, ou Rorty, por exemplo. Ele nos oferece uma concepção bastante original do pirronismo e dos problemas filosóficos, coisa rara num país como o nosso, onde predominam os comentadores. O que pretendo salientar aqui é que o neopirronismo, sem prejuízo de sua originalidade, possui “semelhanças de família” com relação às estratégias e perspectivas dos autores citados, semelhanças estas que permitem estabelecer uma aproximação maior entre Porchat e tais autores, quando consideramos o panorama total da filosofia contemporânea.

Em que pesem os méritos inegáveis do neopirronismo, seu maior problema parece estar no apelo ao ceticismo pirrônico antigo, uma doutrina aparentemente inadequada para a realização das ambições filosóficas de Porchat. Tal fato envolve duas seqüelas indesejáveis. Primeiro, para extrair a terminologia que precisa para avaliar através dela a problemática contemporânea, ele precisa efetuar uma reinterpretação do pirronismo, de modo a adaptá-lo às novas necessidades (Porchat está ciente deste risco e pretende ter conseguido evitá-lo; não me parece que tenha sido bem sucedido até agora, contudo). Segundo, ao aplicar a terminologia pirrônica assim obtida aos problemas contemporâneos, corre-se o risco - inevitável e talvez insuperável - de com ela mascarar os aspectos mais relevantes que os problemas envolvem, ignorando os vocabulários mais adequados, que foram explicitamente elaborados para resolver o tipo de dificuldade que nos afeta. Parece-me que o perigo de mascaramento dos aspectos envolvidos foi bem ilustrado quando mostrei não apenas a equivalência entre as regras porchatiana e pragmática de “tradução” dos problemas dogmáticos para a linguagem fenomênica, mas também quando argumentei no sentido de que a interpretação porchatiana do

metadiscorso de Carrilho é equivocada. Isto me permite sugerir a Porchat que repense não somente a viabilidade do apelo ao pirronismo na forma em que foi feito, mas também, e principalmente, as relações entre sua doutrina e o pragmatismo. Ao pragmatista inconsciente que Porchat aparenta ser, faço este convite conscientemente pragmático, sem deixar de frisar que a presente discussão pretende sobretudo o aprimoramento do neopirronismo, reconhecendo sua força filosófica intrínseca.

Referências Bibliográficas

- Carrilho, M. M. (1994). *Jogos de Racionalidade*. Porto: Edições Asa.
- Hume, D. (1979). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 3 ed. Oxford: Clarendon Press.
- Porchat Pereira, Oswaldo (1996). O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 6, n. Especial, jan.-dez., pp. 97-157.
- Sexto Empírico (1948). *Hypotyposes Pyrrhoniennes*. In: *Oeuvres Choisies de Sextus Empiricus*. Trad. par J. Grenier et G. Goron. Paris: Aubier, Éd. Montaigne.
- Wittgenstein, L. (1997). *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- _____ (1979). *On Certainty*. Ed. by E. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.