Terapia e vida comum

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH
(USJT, CNPq). *E-mail*: psmith@usjt.br

> "Um verdadeiro cético será desconfiado de suas dúvidas filosóficas, bem como de sua convicção filosófica."
>
> HUME, *A Treatise of Human Nature*, p. 273.

1. Nada mais útil do que traçar uma distinção historicamente inadequada. Sua utilidade reside na nítida separação de tendências diferentes que uma outra análise poderia não dissociar. Distingamos, pois, sem mais demora, entre o ceticismo terapêutico e o ceticismo fenomenista, mais ou menos como Hume distinguia entre o ceticismo excessivo e o ceticismo mitigado. Em que consiste a diferença? Em linhas gerais, o cético terapêutico preocupa-se em curar o dogmático de seu dogmatismo, em gesto bastante altruísta, pois resulta de sua filantropia. Tendo alcançado a tranquilidade, ele deseja que outros homens, iguais a ele, alcancem esse estado da alma tão agradável. Nesse sentido, oferece uma série de técnicas e de argumentos que, se devidamente examinados, conduzirão, por meio da suspensão, o seu interlocutor ao mesmo reconfortante estado. O cético terapêutico é, portanto, aquele que ressalta o fim meramente crítico ou negativo da atividade filosófica: a sua tarefa seria a de combater e destruir as filosofias dogmáticas. Rejeitar toda construção metafísica, desfazer as ilusões das teses sobre a suposta realidade do mundo, afastar os equívocos gerados pela reflexão especulativa, eis o que se proporia o cético terapêutico.

Este artigo foi originalmente publicado na revista *Discurso*, Departamento de Filosofia da USP, São Paulo: Discurso Editorial, 1995, p. 69-95; e em Smith, P. J., *Do começo da filosofia e outros ensaios*, São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

O cético fenomenista, por sua vez, procura descrever nossa vida comum sem jamais ultrapassar os limites da experiência, isto é, sem jamais incorrer no erro de dogmatizar. Essa descrição obedece àquilo que se oferece à nossa observação e constitui, seja uma espécie de ciência empírica bastante geral, seja um conjunto mais ou menos sistemático de observações e análises de nosso esquema conceitual ou linguagem. Percebe-se claramente que o ceticismo fenomenista se preocupa menos com a destruição das teses dogmáticas do que com a construção não-dogmática de um saber fenomênico. A descrição da vida comum, de nosso esquema conceitual e a elaboração de uma noção de ciência, por exemplo, seriam tarefas presentes no horizonte do cético fenomenista. Mais interessante do que meramente criticar à exaustão empreendimentos filosóficos, é produzir descrições ou hipóteses aceitáveis a respeito de um tema filosófico tradicional.

Evidentemente, trata-se de uma distinção analítica, que nos permite identificar duas tendências do ceticismo, embora seja impossível separar radicalmente esses dois tipos que descrevi brevemente. De fato, todo ceticismo comporta um elemento terapêutico e um elemento fenomenista; no entanto, alguns céticos enfatizam o aspecto terapêutico, enquanto outros enfatizam o aspecto descritivo. Aceitando essa distinção, poderíamos proceder a uma classificação dos céticos, igualmente inadequada do ponto de vista histórico. O time dos céticos terapêuticos teria a seguinte escalação: Pirro, Arcesilau, Sexto Empírico e Wittgenstein; o time dos céticos fenomenistas jogaria com a seguinte formação: Carnéades, Enesidemo, Montaigne, Hume e Quine.

No Brasil, Porchat jogaria paciência no time dos céticos fenomenistas. Utilizando essa distinção para interpretar a evolução do pensamento de Porchat, pode-se dizer o seguinte: em seu primeiro texto, "O Conflito das Filosofias", Porchat defendeu uma postura basicamente cética terapêutica, em que sua grande luta era derrotar o *lógos*, esse grande senhor. A seguir, ele abandonou o ceticismo em favor de um realismo de senso comum e, agora, ao assumir novamente a postura cética, Porchat aproxima-se do ceticismo fenomenista, mas com um vício que o uso frequente do cachimbo costuma deixar: a noção de homem comum presente no seu ceticismo talvez seja uma herança do seu realismo de senso comum anterior. É uma questão em aberto saber se a noção de homem comum é conciliável com um ceticismo consequente. De qualquer maneira, a lógica do desenvolvimento de suas posturas é ainda a da recusa do *lógos*: sempre que Porchat julga ver um resquício de *lógos* em seu

pensamento, ele trata de expurgá-lo e constrói uma nova posição. Nada mais natural, então, que seu pensamento desembocasse no ceticismo. E é necessário acrescentar, não em virtude de uma inconsistência que o faz balançar entre dogmatismo e ceticismo; o que mostra que se pode acertar nas previsões, sem acertar na identificação das causas. Mas seu pensamento deveria dar mais um passo adiante e retornar ao ceticismo terapêutico que o anima.

2. Essa distinção entre dois tipos de ceticismo reflete a distinção traçada pelo cético entre o fenômeno e o que se diz sobre o fenômeno. Enquanto o cético terapêutico se limita a fazer a crítica do dogmatismo no campo do discurso, do *lógos*, o cético fenomenista invade decididamente o campo fenomênico e, sem dogmatizar, explora-o em todas as direções. O fenômeno é precisamente aquilo que resta quando se praticou a suspensão do juízo a respeito das teorias dogmáticas. Nesse sentido, o ceticismo terapêutico tem uma precedência lógica sobre o ceticismo fenomenista e é por ele que vamos começar nossa investigação.

O que caracteriza o ceticismo terapêutico é sobretudo a luta contra o *lógos* ou, se quisermos, contra a razão dogmática. Isso é evidente a partir da distinção fundamental do pirronismo, que retomamos mais acima, entre o fenômeno e o que se diz sobre o fenomêno. Todo o empenho do cético terapêutico consiste em suspender o juízo sobre o *lógos* acerca do fenômeno. Sua habilidade é precisamente a de saber argumentar dos dois lados de uma questão de modo a equilibrá-los em termos de persuasão. Ora, argumentar aqui é discursar e o termo empregado por Sexto Empírico é *lógos*. Também Wittgenstein se refere à luta contra o enfeitiçamento da linguagem. Se tomarmos *lógos* em seu sentido primeiro e mais geral, como discurso, então se pode dizer que a filosofia de Wittgenstein também é uma luta contra o *lógos* tradicional que predominou ao longo de toda a história da filosofia ou, se se preferir, contra a razão dogmática.

A noção de *lógos* aparece como contraposta à de fenômeno nos textos pirrônicos. Poder-se-ia, talvez, pensar com Stough e, sustentando que os fenômenos se reduzem às impressões sensíveis, interpretar o domínio do *lógos* como o domínio do inteligível. Mas Burnyeat sustentou persuasivamente que, por "fenômenos", os pirrônicos não entendiam apenas as impressões sensíveis, mas também as representações inteligíveis. Uma outra definição de *lógos* se faz necessária. Poder-se-ia, então, com

apoio nas análises de Williams, opor aquilo que é próximo e está presente em nossas vidas, e que não pode ser posto em dúvida se visamos a tranquilidade da alma e a ação no mundo (o "fenômeno"), àquilo que está distante e não diz diretamente respeito à nossa vida (o "*lógos*"); em princípio, segundo essa visão, o pirrônico deveria duvidar de tudo, mas a prática imporia limites imprecisos e variáveis à dúvida cética. Essa interpretação, contudo, torna o pirronismo um pensamento estranho, se não sem sentido; pois, o que significa dizer que o cético não pode duvidar dessa escrivaninha, mas se alguém o pressionar argumentativamente, ele terá que suspender o juízo a seu respeito, ainda que a contra-gosto?

Podemos recorrer a Wittgenstein e opor o discurso filosófico (particular) ao discurso comum (de todos): o *lógos* teria a mesma extensão que o discurso filosófico, enquanto o discurso comum faria parte do mundo prático, que está imune à dúvida pirrônica. Nesse mundo prático, as condições comuns de uso garantem a significatividade das palavras, ao passo que, no seu uso filosófico, as palavras careceriam de significado, sobretudo devido a uma generalização indevida de um significado particular que se pretende impor a todos os demais usos da palavra. O *lógos* é, nesse sentido, se quisermos dar uma definição bastante geral e imprecisa, a articulação discursiva de palavras, frases e argumentos que visa estabelecer acerca daquilo que aparece o que deve ser tomado como real e o que não deve ser tomado como real, isto é, visa a elaboração de uma teoria supra-científica que modificaria nossa visão de mundo e seria verdadeira.

Pode-se formular a mesma idéia de outra maneira: o *lógos* é o discurso que pretende dar sentido absoluto àquilo que aparece para nós. "Dar sentido" significa aqui explicar nossa experiência, articular um discurso que revele para nós como devemos interpretar as vivências que temos. Nessa pretensão, está embutida também uma outra, a de que há um único tipo de discurso que esclarece e resolve os problemas apresentados pela filosofia. Três aspectos parecem-me fundamentais para entender a noção de *lógos*: 1) exclusividade: o discurso filosófico exclui os demais discursos, pois um sentido absoluto é um só e não admite vários tipos de discursos ao mesmo tempo; 2) universalidade: o discurso filosófico que revela o sentido verdadeiro de nossas vivências revela o mesmo sentido para todos os homens; isto é, não se trata de revelar um sentido particular, de validade restrita no tempo e no espaço, para uma determinada cultura, mas se trata de revelar o sentido global da experiência comum

de todos os homens; 3) necessidade: o discurso filosófico impõe-se com necessidade: suas premissas são inquestionáveis e suas deduções, as mais rigorosas possíveis; quem quer que examine racionalmente e com isenção seus argumentos verá que suas proposições se encadeiam da forma mais coesa possível.

É preciso matizar, a partir dessa compreensão do discurso filosófico, o contraste presente na elegante distinção de Strawson entre uma metafísica revisionária e uma metafísica descritiva. Strawson entende que há duas maneiras de ser metafísico: por um lado, pode-se pretender alterar nossa visão de mundo a partir de uma reformulação mais ou menos geral de nossos conceitos, como pretenderam, por exemplo, Descartes ou Berkeley; mas pode-se também apenas descrever nossa visão de mundo ao articular explicitamente a estrutura conceitual de que dispomos habitualmente, como fizeram, aos olhos de Strawson, Aristóteles e Kant. Ora, parece-me não ser uma compreensão adequada de Aristóteles, em que pese ao seu extremo realismo e bom-senso, nem de Kant, por mais que este não pretendesse modificar o pensamento comum e as ciências, mas apenas legitimar nossos conhecimentos já estabelecidos e, sobretudo, desfazer as ilusões naturais da razão. Ambos pretendiam dar um sentido absoluto e insuspeitado às nossas experiências, isto é, dar um sentido que ninguém até eles teria percebido. Para isso, elaboraram um discurso bastante sofisticado em que nossas experiências deveriam ser vistas sob um novo ângulo, em que, como um prisma analisa a luz e nos mostra as diversas cores contidas na luz branca, analisam nossa experiência e revelam elementos com os quais sequer sonhávamos. À diferença do prisma, não vemos com os olhos, mas com o intelecto, e nem todos vêem as mesmas cores. Pouco importa se Aristóteles, Kant ou Strawson têm um pretensão mais modesta do que a maioria dos outros filósofos; se, ao invés de transformar nossa visão de mundo, eles pretendem apenas descrever aquela que já temos. Importa que, ao descreverem nossa visão de mundo, eles recorrem a categorias que não fazem parte de nossa visão de mundo ou dão a elas um emprego diferente daquele que elas usualmente têm. Em outras palavras, uma metafísica descritiva, embora não pretenda alterar nosso esquema conceitual, atribui a ele um sentido que antes era oculto. E, em última análise, uma tal alteração de sentido de nossa visão do mundo equivale a alterar a nossa visão do mundo.

Evidentemente, deve-se fazer uma distinção de graus nessa alteração de sentido que é comum a todos os empreendimentos metafísicos. Strawson, certamente, é dos

que menos altera nossa visão de mundo e Aristóteles parece preservar boa parte dela. Mas, a meu ver, Kant é tão revisionário quanto Berkeley, se não mais, se lembrarmos que Berkeley sempre pretendeu ser um advogado do senso comum... Dever-se-ia, então, analisar caso a caso o quanto há de "metafísico" em cada filosofia, no sentido de ver até onde elas distorcem nossas experiências e até onde elas podem ser incorporadas num discurso fenomenista sobre a vida comum.

O que o cético terapêutico pretende é recusar todas essas alterações de sentido que as metafísicas propõem através de seus dogmas, isto é, de suas teses ou hipóteses filosóficas. Com essa finalidade, os pirrônicos elaboraram os Modos de Enesidemo e de Agripa; também com essa finalidade, Wittgenstein propôs a terapia como a atividade filosófica por excelência. Limitar a filosofia à terapia tem a vantagem de não dar margem a um discurso que, ainda que fenomenista, possa porventura incidir em elementos dogmáticos. Na medida em que nos limitamos a recusar outras doutrinas filosóficas, não há por que temer cair em dogmatismo. Sem teses, o risco de permanecer preso ao *lógos* filosófico parece não passar de um mero medo subjetivo. O cético terapêutico é, assim, à sua maneira, um defensor do homem comum: recusando todas as alterações de sentido que os filósofos propõem de nossa experiência, o cético terapêutico preserva nossa experiência. E seu zelo é tal que ele não se arrisca a sequer elaborar um discurso fenomenista sobre o caráter mais geral de nossa experiência.

Um dos aspectos do ceticismo terapêutico é o de que o objeto de análise, terapia e cura é o discurso *alheio*, a metafísica do *outro*. O cético terapêutico entende que o dogmático incorre em um erro discursivo: ao forçar um uso da linguagem sobre outros usos, ao não ver os discursos que se podem aduzir com igual força dos dois lados de uma questão, ele é levado à sua teoria metafísica. Nos dois casos, diagnostica-se uma parcialidade do dogmático ao erigir sua teoria, julga-se que este não investigou a questão com racionalidade e isenção. A solução é propor-lhe um exame completo da questão, seja mostrando-lhe os diversos usos de uma palavra, seja os outros argumentos de igual força em sentido contrário aos de sua tese. Nessas duas práticas do ceticismo terapêutico, portanto, parece estar presente a idéia de que uma análise mais racional e isenta da questão evitaria o dogmatismo. Haveria, assim, uma espécie de resultado racional único para todos os homens: a desistência de todo teorizar.

A partir desse aspecto da terapia, alguém poderia levantar uma objeção ao ceticismo terapêutico, pois este parece preservar aquelas características definidoras do discurso filosófico, uma vez que supõe haver um único tipo de discurso racional que estabelece um resultado único para todos os homens. Tudo se passa como se o cético terapêutico não se tivesse libertado daquelas três características: ele quer excluir o dogmatismo, impondo-se como única alternativa filosófica viável; ele quer ser a consequência lógica do uso da reta razão; e quer impor-se a todos os homens. Só que com uma diferença: ao invés de levar à verdade, o exercício pleno da razão nos levaria à suspensão do juízo. Evidentemente, trata-se de um fim bem mais modesto do que aquele pretendido por todo o dogmatismo, mas ainda assim pode-se talvez ver aí uma arrogância de natureza similar à arrogância de ter descoberto a verdade: a arrogância de ter encontrado o caminho mais racional e que todos os homens que quiserem ser inteiramente racionais deveriam trilhar[1].

É justa essa objeção? Entende o cético terapêutico que há apenas um único bom uso da racionalidade, aquele que nos conduz ao ceticismo? Pressupõe a terapia uma espécie de *lógos* ou razão universal? Há vários argumentos que se poderiam invocar para mostrar a injustiça que se comete contra o ceticismo terapêutico. A melhor maneira de responder a essa objeção é examinar sucessivamente cada uma das características do discurso filosófico e ver em que medida o discurso cético terapêutico é tributário delas.

Comecemos, pois, pela exclusividade. Parece-me um equívoco alinhar o discurso cético terapêutico ao lado dos demais discursos filosóficos. Não se trata de um discurso que exclui outros discursos de mesma espécie, mas é melhor dizer que se trata de uma *prática* filosófica que exclui todos os discursos filosóficos. Por ser uma prática dialética, o cético terapêutico usa as armas do adversário para refutá-lo, isto é, faz voltar contra o dogmático o seu próprio tipo de discurso, o que dá a ilusão de que as características do discurso filosófico também lhe pertencem. Mas é preciso notar

1 Ao longo da elaboração desse artigo, percebi as semelhanças dessa objeção com as que Roberto Bolzani Filho endereçou ao ceticismo em colóquios anteriores a este. Provavelmente, essas minhas considerações têm origem inconsciente nas suas objeções. Enquanto Bolzani Filho as usa para atacar o ceticismo, eu entendo estar depurando-o.

que aqui não se oferece uma posição filosófica, porque não há teses a serem propostas, mas apenas a recusa das alternativas filosóficas que estão diante de nós. A exclusão terapêutica dos discursos filosóficos não é assimilável à exclusão dos demais discursos por um discurso particular.

O que é curioso, nesse tipo de objeção, é que se tenta encontrar um "terceiro excluído" para a alternativa "ou você aceita um dogma (e torna-se um dogmático) ou você não aceita os dogmas (e torna-se um cético)" e, *dessa maneira*, transformar o ceticismo em uma posição filosófica particular como as demais. Em vez de aceitar um dogma, o cético aceitaria, por assim dizer, um não-dogma; e isso, por sua vez, consistiria em algo análogo à aceitação de um dogma. Assim, poder-se-ia incluir o ceticismo na mesma classe em que os filósofos estão incluídos e substituir aquela alternativa por algo como essa outra: "ou você aceita algo, seja um dogma ou um não-dogma, ou você não aceita nem não aceita um dogma". Essa maneira de recusar o ceticismo é uma tendência comum. Mas é evidente que essa terceira posição ou é ininteligível ou é exatamente a mesma que a cética, porém confusamente expressa. Pois, de um lado, que posição pode ser essa que nem aceita, nem não aceita dogmas? E, de outro, se isso significar somente uma recusa de todas as posições filosóficas, incluindo o dogmatismo negativo, não estaríamos voltando, sem o saber, à posição cética corretamente entendida?

Poder-se-ia dizer que o ceticismo aceita as questões filosóficas, recusando apenas suas respostas, enquanto se poderia recusar as próprias questões como desprovidas de sentido. Aquela terceira posição consistiria, assim, em uma recusa mais radical da filosofia: enquanto o cético ainda coloca as mesmas questões da filosofia, apenas silenciando quanto às possíveis respostas, alguém poderia não aceitar nem o dogmatismo, nem o ceticismo, porque não aceita a raiz comum dessas duas posições, a saber, o pressuposto de que as questões filosóficas têm sentido. Observemos, entretanto, que essa posição não é incompatível com o ceticismo[2], pois este não diz que as questões filosóficas têm sentido, mas somente que ele não aceita o dogmatismo, como se verá a seguir.

---

2 E o que não é incompatível com o ceticismo pode ser incorporado em uma perspectiva cética.

Observemos também que a exclusão dos discursos filosóficos por um outro discurso filosófico é definitiva, porque todos eles são vistos, a partir dessa perspectiva supostamente verdadeira que se instaura, como falsos. Ora, tal não é o caso da exclusão cética: o cético apenas julga que não foi capaz de descobrir a verdade e continua a investigá-la; ou seja, nenhum discurso é definitivamente condenado como falso. Além disso, para ser falso, um discurso tem que ter primeiro sentido e é sobre esse ponto que o cético terapêutico insiste: ele não consegue apreender o sentido dos conceitos e das proposições dos dogmáticos ou, o que é o mesmo, os dogmáticos não conseguem dar sentido ao seu discurso. E não se pode aceitar aquilo que não se consegue entender. Um discurso dogmático exclui o outro porque, julgando entendê-lo, declara-o falso a partir de sua própria verdade; o discurso cético (se quisermos chamar assim a prática cética) exclui os discursos dogmáticos porque não foi capaz de apreender seu sentido, nem sua verdade (caso concedêssemos significatividade a eles).

De qualquer forma, alguém poderia insistir, há a pretensão universal de dissuadir. Pode-se reconhecer tranquilamente que o cético terapêutico não tem a pretensão de persuadir o interlocutor de uma tese, porque ele não propõe teses, mas, ao fim e ao cabo, seja persuadindo ou dissuadindo, mantém-se aqui a validade universal de uma proposta prática: todos deveriam suspender o juízo, se procedessem conforme manda a razão.

Passemos, então, à universalidade. Antes de mais nada, cabe lembrar que Sexto Empírico descreve o cético como um homem dotado de uma habilidade especial, o que parece implicar que nem todos poderão tornar-se céticos. Cabe lembrar também o caráter pontual e não sistemático do questionamento pirrônico, bem como da terapia wittgensteiniana: jamais eles pretendem dissolver de uma vez por todas os problemas filosóficos; ou melhor, eles jamais pretendem aniquilar todos os dogmas de uma só vez; pretensão essa bastante inadequada à modéstia habitual dos céticos terapêuticos.

O cético terapêutico propõe argumentos com diferentes forças contra diferentes filósofos dogmáticos: conforme a inteligência de cada um, diz Sexto, e conforme o grau de seu dogmatismo, precisaremos de terapias mais ou menos fortes. De outro lado, cada problema filosófico suscita diferentes ordenações de nossas observações linguísticas, até que por fim consigamos clarear a dificuldade que nos impõe

determinada teoria. Nesse processo de esclarecimento, é preciso atentar para aquilo que o dogmático gostaria de dizer, mas não pode dizer, o que implica uma atenção particular a cada dogmático. Assim, deve-se interpretar o cético terapêutico como propondo argumentos que, em última análise, não podem ser generalizados. Nesse sentido, a argumentação terapêutica é eminentemente *ad hominem* e jamais postula uma racionalidade universal que se devesse impor a todos os homens. Acrescente-se a esse ponto o caráter dialético da argumentação terapêutica, o que sugere que o cético terapêutico faz voltar contra cada dogmático as armas que o próprio dogmático emprega: é um discurso filosófico particular que se volta contra si mesmo.

Assim, com base nesse argumento, que esclarece parte da natureza da terapia cética, pode-se recusar a atribuição de universalidade à terapia e, portanto, que a idéia de terapia seja um elemento de dogmatismo inerente ao ceticismo terapêutico. Apenas uma má compreensão de como se realiza a terapia permite uma afirmação como a de que o ceticismo terapêutico incide naquele vício tradicional, a saber, o da universalidade de um único tipo de discurso. A terapia cética é, efetivamente, uma terapia múltipla, que se dirige a cada dogmático em particular e em função dos aspectos próprios de sua doutrina. O que é decisivo para rejeitar a pressuposição de uma única terapia, ou um único tipo de terapia, para todos os homens.

Essa resposta, embora inteiramente satisfatória, a meu ver, pode não parecer assim a olhos alheios. Pois a objeção dizia que a suspensão do juízo, a ser alcançada por meio da terapia, deve ser praticada por todos os homens, enquanto a resposta diz somente que há vários tipos de terapia, não um único tipo. Ora, parece evidente que não se respondeu à objeção, uma vez que não se acusava o cético de oferecer um único remédio universal, mas sim de ter remédios para todas as doenças. Entretanto, percebe-se que a resposta é inteiramente satisfatória quando se vê que o pluralismo das terapias é uma forma de reconhecer que não se pode prever todas as doenças do entendimento, e que não dispomos de remédios para todas elas. A pluralidade das terapias está associada à possibilidade de novos dogmatismos e ao reconhecimento das profundas diferenças que vigoram entre eles. Nada garante, *a priori*, que as terapias céticas sejam eficazes contra todas as formas de dogmatismo, também porque muitas delas não foram ainda sequer inventadas.

Um outro aspecto, entretanto, ainda poderia incomodar o crítico do ceticismo terapêutico. Ainda que admitamos que toda terapia é particular, resta que o cético

terapêutico fala de um exame completo da questão em oposição a um exame parcial e precipitado. Não estará aí uma contradição no discurso pirrônico? Ao mesmo tempo em que reconhece a natureza pontual de sua argumentação *ad hominem*, ele postula a completude de sua investigação das questões filosóficas e, assim, que a terapia é necessariamente eficiente. Pelo menos para as doenças conhecidas, o remédio é infalível. Essa postulação parece ser, se não um dogmatismo, pelo menos um resquício de dogmatismo, pois pressupõe que a razão é capaz de dar o veredito final a respeito de uma questão. Permanece intocada a idéia de que um exame completo leva necessariamente à suspensão ou, em outras palavras, que há um *lógos* ou uma razão necessária ao qual os homens se devem submeter.

Chegamos, assim, às respostas à terceira característica do discurso filosófico, a necessidade de suas proposições. Também aqui se pode ver uma injustiça dessa objeção. Naturalmente, o cético terapêutico deixa em aberto a possibilidade de novos argumentos não considerados virem a estabelecer um dogmatismo, definindo sua investigação como uma investigação permanente e aberta. E assim a atribuição ao cético terapêutico de um exame completo de uma questão revela-se inadequada. Se era essa a objeção ao ceticismo terapêutico, então essa insatisfação pode ser removida com a simples observância de que o cético terapêutico jamais considera seu exame terminado: uma recaída no dogmatismo é sempre possível. A saúde é um estado precário que só inspira cuidados...

Além disso, o cético terapêutico reconhece que o seu discurso é apenas a narrativa de sua experiência filosófica; sua intenção de curar o dogmático não implica a pressuposição de um caminho único a ser seguido: não há um método em filosofia, mas métodos; não há um modo, mas modos que nos conduzem à suspensão. Tudo o que o cético terapêutico oferece é o caminho que ele próprio trilhou, que o dogmático pode ou não tomar como modelo, para chegar à suspensão e tranquilidade. Não há a pretensão de que esse caminho, uma vez que tenhamos enveredado por ele, conduza de modo seguro ao seu destino final. Se por esse caminho não der certo, tentemos por outro, e por mais outro...

Esse ponto se mostra ainda mais claramente de outra maneira: não há, propriamente falando, argumentos céticos, mas apenas argumentos dogmáticos que o cético dispõe de certa maneira para que eles, conflitando uns com os outros, se neutralizem e se anulem mutuamente. Resulta daí a suspensão e, em seguida, a tranquilidade.

Essa relação entre argumentos conflitantes e suspensão do juízo não é uma relação necessária, nem uma inferência lógica, mas é uma vivência do cético. Também a tranquilidade segue a suspensão, diz Sexto, como a sombra acompanha o corpo. A história do pintor Apeles, lembrada também por Sexto, não tem outra finalidade senão a de ressaltar a contingência e o acaso dessa relação. Ora, nada garante, do ponto de vista cético, que o interlocutor passará pela mesma experiência ou que, ao ver o conflito das opiniões e argumentos, ele suspenda o juízo e alcance a tranquilidade. Para se assegurar que não há relação necessária entre o conflito das filosofias e a suspensão do juízo, basta lembrar aquelas filosofias que integram a história da filosofia dentro de seu próprio sistema, como fazem Aristóteles, Hegel e Heidegger, por exemplo. E para se assegurar de que não há relação necessária entre a suspensão do juízo e a tranquilidade, basta lembrar a metáfora empregada por Descartes, no começo da segunda Meditação, ou Hume, ao se confrontar com a dúvida cética radical: em ambos os casos, segue-se o desespero[3].

Não há *lógos* no ceticismo terapêutico, mas apenas vivências e experiências. Assim, parece que o cético terapêutico recusa um único modelo de racionalidade ou de um campo racional comum em que nossas discussões se moveriam. Não há, pressuposto pela terapia cética, um *lógos* universal divino, nem um *lógos* humano genérico, nem sequer um *lógos* necessariamente compartilhado entre dois homens.

É preciso notar, de outro lado, o caminho pelo qual as sucessivas respostas nos conduziram: ao esclarecermos a natureza da terapia e ao afastarmos os mal-entendidos contidos na objeção, fomos paulatinamente expurgando todo e qualquer elemento de generalidade e enfatizando a particularidade de cada terapia: não há argumentos válidos para todos os dogmáticos, os argumentos dependem da teoria a ser tratada, nada garante que uma revisão futura da questão não altere o seu resultado, os argumentos são objetos de experiências pessoais de cada um. Tudo se

3 Estou chamando a atenção para somente um dos aspectos da compreensão que os céticos têm de sua argumentação. Entendê-la como uma experiência pessoal não implica o abandono de um rigor argumentativo e da discussão com interlocutores, como espero deixar claro mais adiante. Não se trata, obviamente, de refugiar-se na "experiência pessoal" para aceitar qualquer argumentação e evitar objeções.

passa como se a terapia, para ser uma noção coerente com o próprio ceticismo, devesse ir abrindo mão da intenção de cura do dogmático. Ou melhor: foi abandonando qualquer pretensão de dissuadir definitivamente o interlocutor e aceitando o fato de que cabe a esse decidir o destino de suas próprias crenças que a noção de terapia resistiu à objeção. Por fim, tudo o que o cético terapêutico pode fazer é dizer: "foi isso que, até agora, se passou comigo; é possível que algo semelhante se passe com você; e você, interlocutor, fica inteiramente à vontade para fazer o que você quiser com o meu discurso." Ou então: "tudo que posso fazer", dirá o cético terapêutico wittgensteiniano, "é descrever meu jogo de linguagem; talvez, você se reconheça nesse jogo descrito; caso contrário, não estaremos compartilhando o mesmo jogo de linguagem."

Se as respostas à objeção são válidas, como me parecem ser, então não é necessário abandonar a terapia, embora talvez seja melhor reduzir o seu escopo. O cético terapêutico consequente deixa de ser o amante da humanidade. De um lado, ele não dispõe de instrumentos eficazes para garantir o sucesso de sua terapia, uma vez que nada, no seu modo de entender a argumentação filosófica, obriga o interlocutor a se submeter à mesma experiência intelectual; e, de outro lado, é fato notório que os interlocutores não passaram por essa mesma experiência intelectual, como mostra o número excessivamente pequeno de filósofos que se reconheceram como céticos em comparação com aqueles que examinaram as obras céticas. Se minha finalidade é a tranquilidade da alma, então parece-me uma temeridade sair por aí brandindo argumentos que provavelmente serão, para as vistas alheias, precários. Pretender curar o outro, nessas circunstâncias, é perder a tranquilidade e inquietar-se com tarefa ingrata. O melhor é voltar as costas para a tentativa de persuadir ou dissuadir o interlocutor. A noção de terapia mais coerente com a tranquilidade, parece-me, é aquela que é auto-reflexiva: eu me curo; quanto aos demais...

O ceticismo terapêutico é uma atividade e não uma doutrina. Nesse sentido, não cabe nele criticar uma doutrina qualquer (como poderia ser eventualmente o caso do ceticismo fenomênico) ou procurar ver uma tese filosófica implícita ou pressuposta. Não há contradição na noção de terapia, mesmo quando se pretende curar toda a humanidade. Ainda assim, parece-me mais adequado à finalidade do ceticismo terapêutico que ela deve ser restringida somente ao meu caso pessoal. A atividade cética terapêutica caracteriza-se sobretudo por uma atitude crítica diante do dog-

matismo e das teses filosóficas. Essa atitude crítica parece-me inteiramente aceitável e, se posso recomendar alguma coisa, recomendável. Mas o que estou propondo aqui é uma crítica à *atitude* do cético terapêutico tradicional, na medida em que ele pretende estender suas reflexões ao dogmático e dissuadi-lo de todos os seus dogmas. Não porque seja impossível fazer do dogmático um cético (qualquer exemplo mostraria essa possibilidade; e há muitos), mas porque essa atitude causaria mais perturbações ao cético do que satisfação. É dessa maneira, parece-me, que o verdadeiro cético desconfia de suas dúvidas. O que pretendo corrigir, de dentro do ceticismo terapêutico, é sua atitude diante do dogmático e não suas linhas gerais, com as quais concordo inteiramente.

3. Eu gostaria de examinar brevemente o outro tipo de ceticismo que descrevi mais acima, o ceticismo fenomenista. De um modo geral, o que o cético fenomenista pretende fazer é uma descrição da nossa vida comum. Termos como "experiência comum", "linguagem comum", "homem comum", "fenômeno comum" etc. são recorrentes em seus textos. Eu gostaria de examinar esse tipo de ceticismo partindo da investigação da possível validade da seguinte objeção: "se tudo o que você diz é apenas a manifestação do que aparece para você, como você pretende transpor sua subjetividade em direção a uma inter-subjetividade? Eis uma passagem ilegítima que você faz."

A resposta, evidente, é a de que, nessa visão subjetiva do cético fenomenista, está incluída a existência de uma visão comum do mundo. Nada impede ao cético que ele seja capaz de reconhecer um acordo em muitos pontos entre muitos homens. Não há nenhuma incoerência nessa idéia. A passagem do subjetivo para o intersubjetivo não precisa ser legitimada por uma inferência, não se faz necessária nenhuma argumentação nesse sentido: seria, inclusive, contraditório do ponto de vista cético (mesmo fenomenista) que se pudesse legitimar ou fundamentar uma visão comum do mundo. Basta que o cético fenomenista descreva a sua própria experiência como sendo aquela de uma imersão no mundo dos homens, como sendo a de viver num mundo em que os homens têm muita coisa (talvez o essencial) em comum. Apenas quem não abandonou as exigências da razão dogmática pede uma prova, ou algo que o valha, que nos conduza do nosso suposto solipsismo para um mundo povoado de homens. Assim como o cético fenomenista não prova a existência do mundo,

mas simplesmente reconhece crer nela, assim também ele não prova a existência de outras pessoas, embora creia firmemente nela.

Ao contrário do que a objeção sugere, o retorno ao fenômeno, após abandonar o discurso filosófico, não tem o caráter de um retorno ao particular em oposição ao universal; ao subjetivo em oposição ao intersubjetivo ou objetivo. Antes pelo contrário. Do ponto de vista do cético fenomenista, cada filósofo dogmático projeta um mundo particular que se opõe ao mundo comum dos homens que não se fazem filósofos; esse mundo comum, nós já o encontramos pronto e acabado: somos todos educados e treinados a ver as coisas de maneira semelhante; mas a filosofia desconfia dessa educação e propõe uma nova maneira de interpretar o mundo. Ora, retornar ao fenômeno é, desse ponto de vista, retornar à vida ordinária dos homens comuns. Assim, a pergunta contida na objeção sequer faz sentido para o cético fenomenista, visto que este jamais se subtraiu do mundo comum dos homens. Desde sempre, a sua subjetividade faz parte de um mundo inter-subjetivo ou objetivo.

Se a passagem do domínio subjetivo para o intersubjetivo não é contraditória nem problemática para o cético fenomenista, cabe ainda perguntar sobre a razão pela qual ele se reconhece dessa maneira, isto é, a razão pela qual o mundo que experiencia é experienciado como um mundo comum. Parece-me inteiramente razoável dizer que, após suspender o juízo e renunciar às construções conceituais particulares dos filósofos, reconhecemo-nos no mundo, no mesmo mundo, como homens que vivem sua vida de modo semelhante a outros homens. Parece-me exagerado, ou mesmo uma loucura, por outro lado, dizer que cada homem vive em um mundo diferente ou que a vida de cada um se configura como uma vida privada e inacessível a outros homens. Assim, o abandono da filosofia dogmática significa certamente a volta à vida prática, a imersão no mundo e o reconhecimento da, por assim dizer, dimensão natural do homem. Resta examinar, no entanto, se devemos ir além e falar de um "mundo *comum*", de uma "vida *comum*", de um "homem *comum*" etc., com o sentido que o cético fenomenista empresta a essas expressões. Por que ele se reconhece como um sujeito igual aos outros? Por que ele julga de maneira tão segura conhecer os outros e identificar-se com eles? O que estou sugerindo é discutir sua descrição do mundo e nenhuma sugestão poderia ser mais bem-vinda ao cético fenomenista do que essa, pois o que ele quer é que ofereçamos objeções fenomenistas

às suas descrições e ofereçamos outras descrições fenomenistas para que ele faça suas objeções. Tudo, obviamente, no espírito de ajustarmos nossas descrições e chegarmos a uma descrição comum do mundo. O domínio dos fenômenos comporta, a seu ver, a divergência, mas comporta também, em princípio, a solução dessas divergências (e essa seria uma das diferenças entre o conflito no domínio fenomênico e o conflito das filosofias). A minha visão de mundo é diferente: ela não reconhece tanta unidade no mundo quanta o cético fenomenista reconhece. Não pretendo, contudo, convencer ninguém de que ela é uma descrição melhor do que a dos outros; exponho-a somente com a intenção de aperfeiçoá-la.

Considerações de várias ordens levaram-me a questionar a noção de homem comum. Primeiramente, porque ela tem, em que pese às possíveis intenções em contrário, uma conotação a-histórica e creio que um relativismo histórico-cultural é bastante saudável a esse respeito. A noção de homem comum está, naturalmente, vinculada de modo estreito, embora não necessário, à de senso comum e de uma visão comum do mundo. E parece-me uma consequência necessária da relativização do senso comum, quando não mais o promovemos em uma posição filosófica realista, quando não mais o ancoramos em uma realidade absoluta, a de que o conceito de "homem comum" se torna inoperante. Enquanto se julga que há um núcleo duro no senso comum e que constitui uma suposta visão comum do mundo, a noção de "homem comum" tem uma função bem específica, a de contrapor ao filósofo idealista e delirante um homem sensato e visceralmente ligado à realidade. Reencontrando dentro de si esse homem comum, por momentos eclipsado pela sedução de certas filosofias, o filósofo da visão comum do mundo poderia ter novamente acesso à realidade. Esse núcleo duro refere-se a algo a-histórico, a algo que não pode variar no tempo ou no espaço (variação que se admite para outras crenças do senso comum). Sabemos que um dogma só adquire significado a partir de seu contexto filosófico, isto é, dos argumentos aduzidos a seu favor e do sistema de teses e opiniões em que se insere. Se não há um realismo absoluto a ser defendido, nem verdades eternas a serem reencontradas, que função poderá desempenhar agora esse "homem comum"? Quem é esse "homem comum" que atravessa épocas e lugares? Se ele não é a garantia de um realismo e de verdades, ele não é ninguém.

Mesmo em nosso mundo contemporâneo, se não quisermos ir além de nossa época e nosso lugar, temos uma diversidade tão grande de pessoas e crenças que não

me parece possível falar de um homem comum. Uns acreditam em Deus, outros, não; uns acreditam em astrologia, búzios, tarot etc., outros, não; uns crêem que o homem jamais foi à lua, outros, sim; os códigos morais são os mais variados possíveis: uns não tem respeito às leis, outros têm; cada grupo social tem regras e práticas extremamente diferentes de outros grupos sociais. A impressão que eu tenho é a de que eu faço parte, em cada um dos tópicos acima mencionados, de uma minoria. Minha vida não é nada comum[4]: uma minoria não crê em Deus, em superstições, tem um código moral mais livre, pode dedicar-se aos estudos e adquirir cultura, viaja com frequência, dispõe de tempo para lazer, trabalha naquilo de que gosta etc. Creio que meus hábitos e minhas crenças não são de modo nenhum comuns (e creio que isso poderia ser dito de todos os céticos, se ao afirmar isso não me estou contradizendo).

Ademais, quem seria esse homem comum com o qual eu me identificaria? Seria alguém como o contribuinte médio? Ou seria a Forma do Homem? Um homem comum não pode ser senão uma abstração ou uma média estatística. Que hábitos e crenças teria esse homem comum? Devemos atribuir a ele as superstições do senso comum? Devemos atribuir-lhe a desonestidade de boa parte dos homens (embora talvez não da maioria)? Diríamos, talvez, que todo homem crê na existência do mundo e na existência de estados mentais; que todo homem, ao somar 2+2, tira 4 (exceto, obviamente, alguns comerciantes...); que todo homem emprega a linguagem de maneira mais ou menos semelhante; que todo homem reage de maneira parecida a algumas coisas (quando pequenos, choram ao ter dores; depois, dizem "eu tenho dores"). Toda a questão é saber se isso faz uma vida comum, se aceitar uma linguagem comum e ter um comportamento natural primitivo que em alguns casos é desenvolvido em comportamento mais sofisticado de maneira semelhante constitui uma vida comum[5]. Em suma, aquilo que parece seguro afirmar a respeito de boa parte dos

4 Foi Roberto Bolzani Filho quem chamou a minha atenção para esse ponto.

5 Em artigo anterior (cf. Smith, "Wittgenstein e o Pirronismo: Sobre a Natureza da Filosofia", in: *Ceticismo Filosófico* (São Paulo, Curitiba: EPU, Editora UFPR, 2000), p. 199-226), aproximei Wittgenstein dos céticos pirrônicos e de Hume, sugerindo que se poderia ver no seu pensamento, embora de maneira implícita, a idéia de uma "vida comum'. Luiz Henrique Lopes dos Santos chamou-me a atenção para o equívoco de atribuir a Wittgenstein essa idéia de vida comum. Demorei para dar-lhe razão, embora eu ainda julgue correto caracterizar a filosofia de Wittgenstein como cética.

homens é tão genérico e sem importância ("existe uma árvore", "7+5=12" etc.) que não parece justificado falar de uma "vida comum".

Digamos que em nosso meio mais próximo, amigos, colegas e conhecidos, temos todos uma vida mais ou menos comum. O que quer dizer isso? O sentido usual da expressão "vida comum" é o de "uma vida sem brilho", sem feitos que destaquem uma determinada pessoa das demais. Mas não é, certamente, dessa maneira que o cético fenomenista costuma empregar essa expressão. Além disso, essa definição é meramente negativa e, por "homem comum", entende-se alguma coisa de positivo, referindo-se a um conjunto de atividades e crenças mais ou menos estabelecidas e generalizadas. No entanto, pode-se questionar essa noção entendida precisamente assim. Pois, quanto mais conheço meus amigos, tanto mais reconheço nossas diferenças: cada um é de um jeito e tem suas idiossincrasias. Como já foi notado, "de perto, ninguém é normal" e, para manter a amizade, um certo grau de distanciamento ou de cegueira é sempre necessário. Minhas opiniões divergem das dos meus amigos e colegas, sejam elas políticas, morais ou futebolísticas; e quanto às minhas atividades, essas são as mais diversas possíveis e pratico cada uma delas com diferentes pessoas, nunca todas com todos. Talvez apenas num casamento feliz se pudesse usar adequadamente a expressão "vida comum", mas a expressão mais adequada seria "vida em comum"; e ela se confina a duas pessoas, não aos homens.

Mas de um outro ponto de vista ainda a noção de vida comum ou homem comum me desagrada. Falar de um "homem comum" é pretender conhecer aquilo que não conhecemos. Com frequência, eu não sei sequer o que eu mesmo penso a respeito de algo; o que dizer dos outros? Mesmo entre meus amigos e parentes, ignoro muitas coisas que eles pensam ou acham e, não raro, interpreto equivocadamente o que me dizem. Com certa frequência também, eles tomam atitudes que me desnorteiam e que jamais pensei que pudessem tomar, o que me leva a perguntar-me até que ponto conheço de fato meus amigos. Se me objetarem que não devo fazer muitas previsões ou criar expectativas sobre o seu comportamento, que não devo surpreender-me com alguns de seus atos e que, por isso, a surpresa com relação aos seus atos não pode testemunhar contra o conhecimento que tenho deles, responderei que, ao não esperar demasiado e ao não prever seu comportamento, já estou reconhecendo implicitamente que não os conheço suficientemente. Se tenho dúvidas já nesse âmbito, muitas outras se acrescentam quando nos referimos à nossa sociedade como um

todo. O que sei eu dos grupos religiosos de periferia? O que sei eu dos meninos abandonados nas ruas? O que sei eu de trabalhadores honestos, mas que levam uma vida completamente afastada da minha? O que sei eu da vida da minha faxineira, exceto que ela cuida bem da minha cachorra Vica quando eu viajo? Como avaliar a relação de suas vidas com a minha? Há um ditado que diz que quando viajamos por um mês, achamos que conhecemos o lugar que visitamos; se ficamos por um ano, julgamos que conhecemos alguma coisa; se permanecemos por vários anos, admitimos que não conhecemos nada. É assim que eu me sinto com relação aos homens em geral: tão pouco conheço a seu respeito, que prefiro dizer que nada conheço, ouso menos ainda fazer uma descrição fenomênica genérica.

Alguns amigos já notaram minha aversão (edipiana, dizem) à história: sou completamente leigo sobre o que se passou em outras épocas. Mas a ignorância sobre um suposto "homem comum" não é um privilégio meu, pois o que sabemos de outras épocas parece não apontar na sua direção. No campo da antropologia, os problemas relativos à noção de "homem comum" talvez sejam maiores, pois aqui a diversidade parece aumentar ainda mais e o projeto de encontrar, por exemplo, uma estrutura universal do parentesco não mais obtém assentimento. A antropologia é, hoje, essencialmente relativista. O que seria mais universal, se algo o fosse, do que o amor da mãe pelos filhos? Mas há sociedades onde esse amor inexiste; e há índios que matam, após o nascimento, um dos filhos gêmeos.

Essa argumentação, convém ressaltar, tal como a que desenvolvi a respeito da noção de terapia, não visa apontar uma contradição entre ceticismo e vida comum, mas apenas externa a minha opinião, que, espero, seja mais conforme à *atitude* cética. Primeiramente, mais conforme à modéstia, resultante do reconhecimento de nossa ignorância, de não se pronunciar sobre todos os homens e falar de um "homem comum" e de uma "vida comum". Se é tão difícil conhecer as coisas mais distantes, talvez seja melhor começar com o que está mais perto: nós mesmos. Em vez de descrever uma vida comum abstrata, genérica e de pouca monta, talvez seja mais interessante descrever algo que nos é presente e a respeito do qual possamos diminuir nossa ignorância. Em segundo lugar, mais conforme à atitude crítica diante de nossas idéias. Tendo sido associada a certas formas de dogmatismo, podemos incorporar a noção de homem comum de modo tranquilo a uma descrição fenomenista? Não nos parece possível pensar essa noção sem alguma coloração dogmática

ou sem ligação com um realismo de senso comum, ou com uma teoria da abstração, ou ainda com uma Forma do Homem. E separá-la dessas suas conotações dogmáticas não acaba por despi-la de todo interesse filosófico? Um verdadeiro cético deve desconfiar de suas convicções filosóficas.

Não estou, obviamente, sugerindo que abandonemos as pesquisas históricas e antropológicas sobre o homem, mas somente que não permaneçamos nesses níveis de generalidade que pretende o filósofo. Quando a filosofia é dogmática, ela pode dar "recheio" a essas abstrações e torná-las muito interessantes; quando desistimos dessas construções da imaginação, por outro lado, e nos voltamos para a experiência, então são os detalhes e o particular que prendem a atenção e cativam o nosso gosto, fato esse que não impede a ciência de buscar e formular leis gerais. O que parece ocorrer é que, quando lidamos com questões filosóficas sem elaborar sofisticadas ficções, a generalização chega a tal ponto que ficamos repetindo algumas obviedades sem muito propósito, exceto talvez o de assegurar-nos, contra algumas formas de dogmatismo, dessas mesmas obviedades. Lembrar banalidades em filosofia só tem interesse, a meu ver, em contextos terapêuticos. Devemos, então, abandonar a filosofia e tornarmo-nos cientistas, se quisermos obter conhecimentos gerais. Podemos fazer como Hume e tornarmo-nos historiadores ou, como Sexto, médicos.

Assim como a terapia teve que se restringir ao meu caso pessoal, para se adequar melhor à atitude cética, assim também a descrição fenomênica deverá restringir-se ao meu próprio caso. Tenho a impressão de que a idéia de uma terapia geral, que pode ser aplicada a todos os outros homens, anda de mãos dadas com a idéia de um homem genérico, que se identifica com todos os outros homens. E a restrição da primeira idéia deveria acarretar uma restrição na segunda, uma vez que se depura a atitude cética.

4. Eu gostaria de apresentar, a partir dessas considerações, uma reformulação do ceticismo, ou antes, sua depuração. A concepção de ceticismo que emerge se dá nos seguintes moldes. Toda a minha argumentação não vale senão para mim mesmo e pouco me importa a reação do interlocutor do ponto de vista de sua crença pessoal. Não pretendo realizar nenhuma terapia senão no meu caso pessoal. Meus olhos estão voltados apenas para meus próprios pensamentos e meu narcisismo vai ao ponto de pedir ao interlocutor que também os seus olhos me ajudem nesse exame de mim mesmo. Por que não poderia ele dispensar um pouco do seu tempo comigo?

Uma filosofia que quer abandonar o *lógos* (como é o caso do ceticismo) deve abandonar de maneira radical todo e qualquer indício de um "eu geral", isto é, de um "eu" abstrato que seria um modelo de racionalidade a ser imitado pelos outros homens. Se proponho o meu itinerário como um itinerário modelo ou ideal, é porque entendo haver uma espécie de razão universal que deveria guiar todos os homens, na medida em que eles são seres racionais. Por isso mesmo, não proponho nada. Uma tal filosofia deve mergulhar inteiramente no "eu particular".

A meu ver, em filosofia, não nos resta senão conhecermos a nós mesmos, embora, naturalmente, não será qualquer conhecimento sobre nós que será pertinente. Assim, somente aqueles conhecimentos de nossas idéias que dizem respeito às questões tradicionais da filosofia haverão de constituir nosso ceticismo fenomenista. E, a esse respeito, não tenho nenhuma opinião *formada*. Nesse sentido, a única atividade filosófica interessante que me parece acessível, excetuando-se uma conduta cética na vida prática, é a de descrever meu itinerário filosófico, isto é, minha própria terapia. Dessa maneira, o ceticismo fenomênico é absorvido no ceticismo terapêutico, ao qual confiro, portanto, primazia.

Isso, a meu ver, não deve interromper o diálogo filosófico, mas apenas transformar o papel que o interlocutor desempenha na discussão: menos alguém a ser persuadido de uma tese ou alguém que abandonará seu dogmatismo em virtude da argumentação cética, o interlocutor será aquele que ajudará o cético a desenvolver melhor suas próprias idéias. Essa postura é mais conforme à modéstia que é peculiar ao cético terapêutico: o interlocutor não é alguém a ser corrigido diante da racionalidade superior do cético, mas alguém que poderá contribuir para que o cético não seja vítima de algum dogmatismo inadvertido. Se um cético terapêutico, como eu, expõe suas reflexões, é apenas para que meus amigos filósofos me ajudem a tornar meu raciocínio mais rico, profundo e coerente. A idéia pode parecer paradoxal, mas o cético terapêutico coerente não escreve ou apresenta uma fala para convencer o interlocutor, mas para que o interlocutor o ajude na elaboração de seus pensamentos: é o interlocutor que irá eventualmente curar-me de meu dogmatismo (ou ceticismo). Os argumentos que ora exponho não querem persuadir nem dissuadir; eles estão aí para serem corrigidos por quem quiser corrigi-los.

Não me parece seguir-se de meu ceticismo, como poderia parecer à primeira vista, o irracionalismo. Pois, em primeiro lugar, negar a razão seria tão dogmático

quanto afirmá-la. E, em segundo lugar, não estou evitando o debate argumentativo com os outros, nem o exercício da análise dos pontos envolvidos em uma questão; muito ao contrário, estou abrindo a possibilidade de um debate estritamente racional, onde não há rigorosamente nenhuma intenção de persuasão ou dissuasão, onde não há partidos e credos prévios a serem impostos, onde não há doutrinamentos. Se alguma discussão puder ser chamada de racional, será aquela em que os argumentos são esgrimidos sem a camisa de força dos dogmas, em que a forma e o conteúdo do debate não se submetem a uma verdade prévia ao desenvolvimento dos argumentos. Não se trata de rejeitar a crítica ou defender a sua impossibilidade, mas simplesmente de compreendê-la de outro modo: a crítica não visa emendar o outro, mas fazer avançar a nossa clareza sobre determinada questão.

Esse mergulhar em si mesmo não tem nenhuma conotação romântica, como a valorização da subjetividade, da originalidade, da espontaneidade etc. Esse voltar para si mesmo significa apenas que, ao filosofar, eu quero dar ordem, clareza e desenvolvimento às minhas idéias. Minhas idéias são minhas na medida em que sou eu que as adoto e as elaboro; elas são minhas também, porque, parece, cada um traz em si mesmo uma espécie de tendência natural para pensar dessa ou daquela maneira. Mas elas não são apenas minhas, porque todo esse processo de desenvolvê-las, ordená-las e emprestar-lhes clareza é mediado por um aprendizado e pela discussão incessante com outros homens. Esse "eu" que sou não é algo oculto a ser descoberto ou revelado por uma filosofia, mas é um entrecruzamento de muitas coisas que se distinguem de mim mesmo.

Esse retorno a si mesmo, por outro lado, não tem nenhuma semelhança com o solipsismo. O "eu" do solipsismo é uma mente fechada em si mesma e que só tem acesso às suas próprias percepções ou modificações, nunca a um objeto externo. A existência do próprio corpo é posta entre parênteses junto com a de todos os corpos físicos por meio de uma suposta dúvida universal. As minhas idéias, no entanto, são indubitáveis e não posso jamais ignorar o que se passa em minha consciência, a introspecção sendo uma maneira absolutamente segura de autoconhecimento. Ora, nada mais distante do que se afirma aqui. O meu "eu" não designa uma mente, mas uma pessoa indissociavelmente ligada a um corpo. Além disso, o que me parece realmente problemático é a existência da mente, não a dos corpos; e essa evidência propiciada pela autocontemplação da mente está para além de minhas capacidades.

Se, ao vermos as estrelas, não é provável que nossa consciência vá passear pelo céu para contemplá-las, como dizia Malebranche, também não é provável que as estrelas venham parar em nossa consciência. Quando percebo alguma coisa sensível, minha consciência está lá no objeto e não se volta sobre si mesma. A sensação não é mero modo ou ato do pensamento, mas um ato que envolve meu corpo e a apreensão de um objeto. E saber quais são as minhas idéias não é tarefa fácil que uma simples introspecção poderia resolver. Para conhecer minhas próprias idéias, parecem-me necessários o aprendizado de idéias alheias e a discussão frequente com outras pessoas.

Escrever, dar uma conferência e discutir filosofia tem, portanto, uma dupla função. Por um lado serve para dar continuidade ao desenvolvimento de minhas idéias por meio desse imbricamento visceral com outros homens e, por outro, é um testemunho de minha trajetória: é uma espécie de autobiografia e autoanálise. A recusa do "eu geral" significa aqui que essa autobiografia é exclusivamente minha, que, ao escrever um texto, não me situo num ponto privilegiado para ensinar aos outros uma verdade. Ao contrário de Santo Agostinho ou Descartes, cujas confissões e meditações revelam claramente que o "eu" é uma dissimulação de uma razão universal, de um ideal a ser imitado pelos outros, meus relatos pessoais são a exposição de minhas idiossincrasias que ninguém precisa imitar. Minha situação é inteiramente precária e é por isso, para fortificar-me intelectualmente, que preciso da discussão com outros homens[6].

Se se pretende fazer uma autobiografia, então é preciso realizá-la de modo integral e completo: ela diz respeito a mim mesmo e não a um ser abstrato ou genérico. Ela não esconde um sujeito impessoal ou universal e deve desconfiar, na medida de suas forças, de todas as possíveis intromissões subreptícias de universalidade. Não tenho uma verdade a impor a ninguém, nem uma doutrina. Não pretendo persuadir

6 Evidentemente, isso tudo soa muito parecido com Montaigne e reconheço que parte dessas idéias surgiram enquanto eu estudava recentemente os *Ensaios*. Também Montaigne propunha o estudo de si mesmo, a recusa dos modelos e dos ideais em favor da descrição do homem real e a rejeição de um ponto privilegiado a partir do qual o discurso filosófico pudesse iniciar. Esses e outros elementos que exponho aqui já estavam presentes em Montaigne. Discuto alguns aspectos da relação entre o pensamento de Montaigne e o pirronismo em artigo "A Contribuição de Montaigne para o Ceticismo", in: *Ceticismo Filosófico* (São Paulo, Curitiba : EPU, Editora UFPR, 2000), p. 51-80.

nem dissuadir ninguém; quando muito, quero persuadir-me a mim mesmo de minhas idéias ou dissuadir-me de outras que me parecem inaceitáveis. E isso não significa senão desenvolver lenta e cuidadosamente idéias confusas, por meio de correções sucessivas, em idéias claras, que eu reconheça como minhas ou como produto da minha reflexão. Meus raciocínios, se têm algum valor, não o terão no sentido tradicional e pouco me importa se os filósofos "profissionais" de hoje não julgarem meu texto relevante para suas questões "de especialista" e "técnicas". Não convém esquecer que a filosofia sempre se pautou por um esforço de universalidade diferente das *téchnai*. A filosofia é um gênero particular de literatura e um estilo de vida, contribuindo para a formação do ser humano que sou.

Retomo aqui aquela velha idéia socrática, a de que a filosofia nos deve tornar melhores. Uma das contribuições da filosofia para o desenvolvimento, não só de minhas idéias, mas também de minha personalidade, ajudando-me a viver melhor e mais modestamente. Tenho uma satisfação imensa quando julgo que algumas idéias minhas estão bem escritas e argumentadas e o processo de ir ajeitando-as a meu modo agrada-me sobremaneira. Não nego que a eventual simpatia, admiração ou aprovação alheia aumentem meu contentamento; mas trata-se de um acréscimo, de um sub-produto. Meu ceticismo fenomenista limita-se a tentar desenvolver algumas idéias para mim mesmo, sem nenhuma outra intenção. Mas esse ceticismo fenomenista acha-se, como já disse, submetido ao ceticismo terapêutico: tentar desenvolver minhas idéias é uma maneira de rever e criticar incessantemente meus pensamentos e tomar consciência de que nada sei. Em outras palavras, corrigir-me a mim mesmo sucessivamente e ser corrigido pelos outros é aprender meus próprios limites e meus próprios defeitos, ao mesmo tempo em que vou conformando meus pensamentos a uma forma mais consistente e agradável. Há pessoas que gostam de pensadores obscuros e de linguajar difícil. Não é o meu caso, embora houvesse um tempo em que o não entender nada de um livro ou de um filme, por exemplo, instigavam o meu cérebro e cativavam o meu gosto. Hoje, inclino-me pela clareza, que, uma vez alcançada, recompensa plenamente os esforços em sua direção. Talvez seja necessário acrescentar, para evitar mal-entendidos, que, se a filosofia tem uma finalidade prática, não será resultante de uma aplicação imediata do que afirmo aqui: se só tenho olhos para mim mesmo, não se seguirá o egoísmo. De um modo geral, segue-se do reconhecimento de minha finitude e de minhas limitações, uma

vida mais humana e mais conforme a mim mesmo, sem esperar demasiadas coisas de mim e dos outros. O ceticismo é uma forma de humanismo. Se, como Teeteto, não aprendi nada, pelo menos espero ter-me tornado melhor, seja no sentido de eventualmente ter idéias melhores, seja no de ser mais modesto, mais moderado comigo e mais tolerante com meus amigos e colegas.