Sképsis: Revista de Filosofia
ISSN 1981-4194
Vol. IX, n. 17, 2018, p. 114-134

Neopirronismo e desacordo

Plínio Junqueira Smith
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), CNPq
E-mail: plinio.smith@gmail.com

1. Neopirronismo e os modos de Agripa

O neopirronismo é uma atualização do pirronismo tal como apresentado por Sexto Empírico.[1] Dois são os filósofos que propuseram essa atualização do pirronismo antigo: Robert J. Fogelin (1994) e Oswaldo Porchat (1991). Nos dois casos, o que se entende por pirronismo é, em linhas gerais, a interpretação urbana do pirronismo antigo, elaborada pela primeira vez por Michael Frede (1979). Assim, a adesão às crenças comuns e o ataque às filosofias dogmáticas constituem duas características fundamentais que o neopirronismo partilha com os antigos pirrônicos corretamente entendidos. Nenhum dos dois, entretanto, pretende fidelidade ao pirronismo, permitindo-se seja corrigir o que lhes parece problemático, seja esclarecer conceitos obscuros ou elaborar ideias pouco desenvolvidas, à luz do debate contemporâneo.[2] Alguns, entretanto, como Diego Machuca (2013) e Vitor Hirschbruch (2015), propuseram uma atualização do pirronismo em sua interpretação rústica[3].

De outro lado, os neopirrônicos tratam de distinguir cuidadosamente o seu ceticismo do assim chamado ceticismo cartesiano (ceticismo global ou ceticismo sobre o mundo exterior) (Porchat, AS, p. 138-139, VRC, p. 199; Fogelin, 1994, p. 192-193; Kornblith, 2010, p. 47). Como normalmente os filósofos (e epistemólogos) entendem por "ceticismo" somente o ceticismo cartesiano, os argumentos dirigidos contra este último não valem contra os neopirrônicos (cf. Fogelin, 1994, p. 81, p. 188-189); ao contrário, os neopirrônicos se unem a essas críticas e explicitamente rejeitam o ceticismo cartesiano. O neopirronismo, portanto, não se sustenta em argumentos como os do gênio maligno ou do cérebro numa cuba. Que tipos de considerações, então, conduzem uma pessoa ao neopirronismo?

Uma das principais razões pelas quais Fogelin e Porchat batizam as suas posições de "neopirronismo" é a importância que os cinco modos de Agripa assumem em suas argumentações em defesa do ceticismo. Os cinco

---

[1] Não pretendo nenhuma originalidade neste artigo. Quase todas as ideias foram extraídas dos textos de Fogelin e Porchat. As que não o foram, provavelmente estão erradas ou não são interessantes. Eu gostaria de agradecer aos participantes do colóquio, por estimulantes discussões e, em particular, a Pamela Lastres, por uma leitura cuidadosa e por sugestões que me permitiram corrigir e melhorar o texto em alguns pontos.

[2] Ver Striker (2004) sobre a liberdade que os neo-filósofos tomam em relação às suas fontes. O que Striker diz sobre Fogelin certamente se aplica a Porchat.

[3] O lugar clássico do debate entre a interpretação urbana e a interpretação rústica é Burnyeat e Frede (1998).

modos são, na ordem apresentada por Sexto: desacordo, regresso ao infinito, relatividade, hipótese e circularidade. Com efeito, a meu ver, essa é uma das principais "atualizações" do pirronismo antigo para os dias de hoje.[4] Segundo Fogelin (1994, p. 114), "a estrutura dialética dos cinco modos de Agripa e a estrutura dialética do debate contemporâneo sobre a justificação epistêmica é impressionantemente similar." Se tivessem que enfrentar o desafio pirrônico, como se sairiam nossos epistemólogos? A resposta dos neopirrônicos é: eles sucumbiriam facilmente ao desafio apresentado pelos modos de Agripa (Fogelin, 2004, p. 161-162; Machuca, 2013, p. 66). Os epistemólogos talvez triunfem sobre o ceticismo cartesiano e, como ignoram os modos de Agripa e o pirronismo, eles acreditam ter triunfado sobre o ceticismo em geral. No entanto, se conhecessem melhor a força dos modos de Agripa, talvez mudassem de opinião.

De fato, o assim chamado trilema de Agripa já vem rondando a epistemologia há muito tempo: regressão ao infinito, circularidade e hipótese arbitrária, são velhos desafios, de todos conhecidos. Talvez se possa mesmo dizer que as epistemologias propostas podem ser classificadas em função desses três modos. Primeiro, aquelas que entendem que se pode resistir ao modo da regressão ao infinito e encontrar um fundamento para as nossas crenças (fundacionismo); depois, aquelas que julgam que o modo da circularidade não é uma boa razão para se suspender o juízo, já que haveria casos de circularidade no processo de justificação que não seriam viciosos (coerentismo); finalmente, aquelas que acreditam que, em um processo de justificação, a regressão ao infinito não é um defeito, mas uma virtude (infinitismo). Para o neopirrônico, no entanto, essas epistemologias dogmáticas não triunfam sobre esses três modos de Agripa como pretendem. Durante muito tempo, o trilema de Agripa foi considerado o desafio cético mais poderoso.

Mais recentemente, a epistemologia deu-se conta de que outro dos modos de Agripa é bastante forte, o modo do desacordo, e, como prova dessa força, muito desacordo a seu respeito foi imediatamente gerado. De um lado, estão os que pensam que, diante de um desacordo, não se deve abandonar a crença inicial ou, no máximo, ter um pouco menos de segurança nela. Esses defendem uma posição firme e estável (*steadfast*) diante do modo do desacordo; são os "resolutos" (Kelly, 2010). De outro, porém, muitos entendem que o desacordo tem força suficiente para abalar nossas crenças, pois se deveria perceber que nossa crença inicial deve ser contrabalançada pela crença que com ela conflita. Esses são os chamados "conciliadores", porque tentam conciliar os pontos de vista em discordância. Alguns conciliadores, entretanto, chegam mesmo a dizer que se deveria suspender o juízo, não, é claro, em todas as áreas nas quais surge o desacordo, já que, por exemplo, nas questões da vida cotidiana e nas ciências

[4] A meu ver, o ceticismo moderno baseou-se muito mais nos dez modos de Enesidemo do que nos cinco modos de Agripa. Essa constitui uma diferença importante entre essas duas formas de ceticismo, que reflete o contexto filosófico em que se inserem. O ceticismo moderno esteve muito ligado ao surgimento da ciência moderna e, portanto, a crítica ao senso comum era fundamental para dar lugar a uma visão científica. O neopirronismo contemporâneo se desenvolve num contexto em que as questões de justificação e o gosto pela lógica são patentes. Nesse contexto, é natural que os modos de Agripa se tornem mais importantes.

experimentais é possível resolver o desacordo, mas em outras áreas, como a filosófica e também a moral e a religiosa, o resultado de uma reflexão ponderada e madura sobre o desacordo produz a suspensão do juízo (Kornblith, 2010, p. 51). Embora não se digam "neopirrônicos", os conciliadores que suspendem o juízo sobre as crenças filosóficas se reconhecem como "céticos" (Kornblith, 2010, p. 47). Falta-lhes apenas invocar o nome de Pirro[5].

Também o modo da relatividade está presente na epistemologia contemporânea, embora recentemente talvez com menos força e, em relação ao modo da relatividade dos céticos antigos, de um modo bem mais indireto. Dois defensores de argumentos baseados na relatividade são Thomas Kuhn, com sua concepção de paradigma para interpretar as ciências naturais, e Willard van Orman Quine, com a ideia de uma relatividade ontológica. No entanto, houve uma intensa reação dos filósofos e epistemólogos para evitar as conclusões relativistas desses argumentos. De qualquer forma, um dos tópicos importantes da teoria analítica do conhecimento foi a relatividade. Os neopirrônicos, porém, não partilham das concepções relativistas de Thomas Kuhn (1970) (Fogelin, 2004, p. 14), e sequer parecem ter se aproximado delas, assim como hesitam diante da epistemologia naturalizada de Quine (Fogelin, 2004b). Mais do que isso, os neopirrônicos parecem não lançar mão do modo da relatividade, exceto ocasionalmente. Portanto, um desenvolvimento neopirrônico do modo da relatividade ainda está por se fazer.

O que me proponho a fazer aqui é uma avaliação do modo do desacordo a partir do neopirronismo.

2. O modo do desacordo: somente uma maneira de levantar a questão?

Essa é a formulação que Sexto dá do modo do desacordo: "o modo baseado no desacordo (*diaphonía*) é aquele segundo o qual descobrimos que, sobre um assunto proposto, chegou-se a uma situação insolúvel, tanto na vida comum como na filosofia, e por causa disso somos incapazes de escolher ou rejeitar algo e chegamos à suspensão do juízo" (PH 1.165).

Porchat usou o argumento do conflito das filosofias ao longo de toda a sua carreira, traçando sua origem até Protágoras e os céticos antigos (CF, p. 13-16). Para ele, esse sempre foi o grande problema que as filosofias deveriam enfrentar e, de um modo geral, evitaram enfrentar. Num primeiro momento, Porchat foi levado a recusar todas as filosofias, inclusive a cética, por causa do insuperável conflito entre as filosofias. Depois, revendo sua opinião, pensou que uma filosofia baseada na visão comum do mundo, compartilhada por todos os seres humanos, poderia superar o conflito, e somente ela, porque as demais sucumbem diante do conflito. Deu-se conta, porém, de que nem mesmo essa filosofia poderia superar o conflito (AS, p. 119-121) e, compreendendo melhor o pirronismo, finalmente aderiu ao ceticismo. A porta de entrada para o seu neopirronismo é, portanto, o modo

[5] **Machuca (2013) argumenta em sentido contrário, para mostrar a enorme distância que separa a suspensão do juízo dos epistemólogos do desacordo e a suspensão pirrônica do juízo.**

do desacordo, que reina tanto entre os filósofos, como entre os homens comuns. O argumento da *diaphonía* é não somente a porta de entrada, mas talvez o principal argumento em favor do neopirronismo (CA, p. 151-156)[6].

Embora reconheça a força de todos os modos de Agripa, Fogelin (1994, p. 116) claramente entende que todo o trabalho cético é feito pelo trilema de Agripa. A seu ver, o modo do desacordo tem um defeito crucial: não entra no assunto. Sobre qualquer assunto, sempre se pode recorrer à diversidade de opiniões, bastando enumerá-las. De modo mecânico, suspender-se-ia o juízo. O problema não reside tanto no caráter mecânico do modo, mas no fato de que ele não exibe nenhum entendimento da questão sobre a qual se suspende o juízo. Um argumento cético, para ter força, precisaria entrar nos meandros da discussão.

Também Porchat (CA, p. 153) se mostra consciente de que o modo do desacordo, embora central e a porta de entrada do seu neopirronismo, precisa dos demais modos de Agripa para ter plena força. De fato, no entender de Porchat (CA, p. 156-160), será preciso invocar também o princípio de oposição (ou "método das antinomias") para anular a experiência dogmática de que um lado é mais forte do que o outro. Será que o modo do desacordo está fadado a ser um primeiro modo, cuja função primordial é preparar o terreno para os demais modos? Se examinarmos o uso pirrônico do modo do desacordo, sobretudo nos *Esboços pirrônicos*, veremos que esse é sempre o primeiro e o mais breve argumento, sempre sendo complementado por argumentos mais particulares que discutem minuciosamente as doutrinas dogmáticas[7].

E, de fato, esse é o entendimento tradicional do papel desempenhado pelo modo do desacordo: o modo do desacordo somente estabelece que é preciso investigar por que aceitar uma dada opinião, visto que há muitas em conflito. Esse modo põe em movimento a máquina cética contra a justificação, que seria destruída pelo trilema. Nesse sentido, o modo da relatividade viria a complementar o modo do desacordo: ambos, dizendo respeito a opiniões, um mostrando que há várias conflitantes, outro mostrando que a opinião é meramente relativa, obrigariam os dogmáticos a justificarem porque a sua opinião é verdadeira e absoluta. Em seguida, o cético atacaria a justificação dogmática. A disputa entre céticos e dogmáticos se decidiria nos modos da justificação (o trilema de Agripa), não nos modos da opinião (desacordo e relatividade).

Quando mostra que todos os objetos de investigação caem sob os cinco modos de Agripa (PH 1.170-177), Sexto parece sugerir que o modo do desacordo tem um papel meramente inicial na refutação dos dogmáticos. Para mostrar essa abrangência, Sexto parece dizer, os modos de Agripa devem funcionar conjuntamente. O desafio inicial é lançado pelo modo do descordo (PH 1.170; PH 1.174), mas, caso os dogmáticos pensem que podem resolvê-lo (e, de fato, eles pensam assim), então o trilema de Agripa é

[6] Para uma análise do desenvolvimento do argumento do conflito ao longo do pensamento de Porchat, ver Smith (2017, p. 199-222).

[7] Smith (2017, p. 223-252) analisa a diversidade de argumentos neopirrônicos empregados por Porchat.

invocado (PH 1.171-174; PH 1.175-177). Portanto, os modos de Agripa parecem ter, de fato, a estrutura acima apontada.

Há, contudo, várias maneiras de restaurar a força do modo do desacordo. Note-se que o objetivo de Sexto é somente mostrar que os modos de Agripa se aplicam a todo e qualquer objeto de investigação dogmática, não o de mostrar que eles devem atuar conjuntamente. Ao contrário, Sexto já havia dito que cada um dos modos conduz, por si só, à suspensão do juízo. Portanto, uma ideia pirrônica fundamental é a de que o modo do desacordo não é somente uma porta de entrada para os "modos da justificação", mas é um modo autônomo. Pode-se até dizer que, sem apoiar-se no modo do desacordo, o modo da hipótese não conduziria à suspensão do juízo (cf. PH 1.173, PH 1.).

O problema a ser enfrentado pelo pirrônico, para mostrar a força do modo do desacordo, é o seguinte. Em face do desacordo, o dogmático não suspende o juízo. Ele pode ser levado a justificar sua escolha, disparando assim o trilema de Agripa. Mas ele pode também permanecer impassível diante da divergência de opiniões, alegando, por exemplo, que essa discordância é natural, já que a investigação filosófica trata de assuntos difíceis e obscuros; ele pode até dizer que esse desacordo é bem-vindo, porque permite aprofundar a investigação e levar a novas descobertas. O desacordo é um fato, mas esse fato não implica a suspensão do juízo. Por que o pirrônico, diante do mesmo fato, suspenderia o juízo? É preciso, portanto, argumentar para estabelecer um nexo entre o desacordo, de um lado, e a suspensão do juízo, de outro. Se o modo do desacordo tiver alguma força, esta deverá vir de considerações que mostrem ao dogmático que, em face do desacordo, a única atitude racional a adotar é a suspensão do juízo.

Como o pirrônico elabora o modo do desacordo de maneira a torná-lo forte e, dessa forma, levar o dogmático a também suspender o juízo em face do desacordo?

3. O modo do desacordo e o trilema de Agripa

Nessa altura, poder-se-ia levantar a seguinte objeção. Este último argumento invoca o trilema de Agripa e estamos aqui examinando a força do modo do desacordo independentemente dos outros modos de Agripa. O fato de que há necessidade de recorrer ao trilema de Agripa mostra a fraqueza do modo do desacordo, não a sua força. Não é o desacordo que conduziria à suspensão do juízo, mas o trilema de Agripa.

De fato, os modos do trilema parecem funcionar independentemente do modo do desacordo, uma vez que cada um pode conduzir sozinho à suspensão do juízo. No caso dos modos do trilema, isso ocorreria porque apontam para vícios formais da justificação, e isso é independente de qualquer desacordo que porventura pode ocorrer. No caso do modo da hipótese, a ideia é bem simples: a aceitação de uma crença deve basear-se numa razão; se alguém perguntar por que aceitar essa premissa que sustenta a crença original, é preciso responder a essa nova questão; ora, se não se der uma razão, a aceitação da premissa é arbitrária; parece, portanto, que a aceitação de uma hipótese sem argumentar a seu favor é um procedimento arbitrário. No caso do modo do regresso ao infinito, a ideia é a seguinte: se a

justificação deve ter um ponto de partida, então a ideia mesma de um regresso ao infinito parece nos roubar desse ponto de partida; uma justificação tem de começar sempre de algum lugar. Quanto à circularidade, pode-se dizer que, se a justificação deve estabelecer uma crença, se aquilo que deve justificar a crença pressupõe a aceitação da crença em questão, então a circularidade mostra que estamos aceitando sem justificação o que deveria ser justificado. Em nenhum dos três casos mencionou-se o desacordo, mas apontou-se um vício formal da justificação.

Certas considerações, no entanto, parecem mostrar que também esses modos do trilema de Agripa podem envolver o modo do desacordo para funcionarem. Primeiro, o modo da hipótese invoca explicitamente o modo do desacordo. Por que uma hipótese é dita arbitrária e, portanto, é inaceitável? Porque sempre se pode postular uma hipótese que se lhe opõe de maneira igualmente arbitrária (isto é, sem precisar dar uma razão para a sua aceitação).

Somente diante da possibilidade desse desacordo sobre a hipótese postulada é que o modo da hipótese adquire força. Não houvesse uma alternativa, o modo da hipótese teria pouca força, já que nos veríamos constrangidos a aceitar a única alternativa possível. Assim, o que se observa na aplicação dos modos do regresso e da hipótese é que o desacordo reaparece em cada um deles. Sempre que se tenta escapar do desacordo, este ressurge num novo nível, seja em cada etapa do regresso ao infinito, seja em cada uma das hipóteses arbitrárias que um dogmático supõe a certa altura do debate. Em suas tentativas de contornar o desacordo, o dogmático acaba sempre por esbarrar em mais e novos desacordos.

No caso, do modo do regresso ao infinito somente surge se, em cada etapa do regresso, há um desacordo que exige uma decisão e essa exigência nos leva a uma nova etapa. Suponha que, à certa altura, estejam todos de acordo com um critério; nesse caso, havendo acordo geral e o critério sendo algo evidente para todos, não há razão para seguir adiante na busca de um segundo critério para o primeiro critério. Se houver desacordo sobre o segundo critério, precisaremos de um terceiro; havendo desacordo, precisaremos de um quarto e assim por diante. A cada etapa, quando se tenta justificar a crença precedente, o desacordo reaparece e exige uma nova justificação. Portanto, é o modo do desacordo que se repete a cada etapa do regresso ao infinito que põe em marcha o regresso.

Também o modo da circularidade parece envolver o desacordo. Em geral, aqueles que pensam que a circularidade não é um vício, mas uma virtude epistêmica, defendem uma postura coerentista. Ora, um argumento tradicional contra o coerentismo é, justamente, o de que dois sistemas abrangentes e coerentes internamente, mas contraditórios entre si, não podem ser aceitos simultaneamente. Ora, dado o desacordo entre esses dois sistemas, não teríamos como escolher um deles. Assim, tentativas de enfrentar o modo da circularidade fracassam por causa do modo do desacordo, já que soluções propostas, em última instância, devem enfrentar soluções rivais.

Além disso, se examinarmos os modos que compõem o trilema de Agripa, veremos que, sobre cada um deles, se gerou um desacordo insuperável. Existe um fundamento último que é fonte de justificação e não

precisa ser ele próprio justificado? A esse respeito, os epistemólogos debatem incessantemente: alguns dizem que há um tal fundamento, enquanto outros negam. Fogelin (1994, p. xxx-xxx) mostrou por que o projeto fundacionista é incapaz de superar o modo da hipótese e está fadado ao fracasso. Os fundacionistas, entretanto, julgam que seus argumentos não são convincentes. Mas, a esse respeito, nem é preciso que um cético se encarregue de refutar os fundacionistas, pois os coerentistas já desenvolveram diversas críticas poderosas, que persuadiram muitos filósofos e mostraram a dificuldade em se aceitar um ponto de partida não justificado e que serviria para justificar nossas crenças sobre o mundo. E mesmo que se aceitasse a ideia geral do fundacionismo, ainda assim não nos livraríamos do modo do desacordo, porque até entre aqueles que aceitam a existência de um fundamento desse tipo reina o desacordo, já que cada um propõe um princípio diferente e não somos capazes de identificar qual seria esse fundamento. Alguns, por exemplo, identificam, como fundamento princípios formais, como o princípio de não-contradição; outros preferem um fundamento inteligível, como o *cogito*; finalmente, alguns entendem que devemos buscar esse fundamento nos sentidos, como os dados dos sentidos ou a percepção direta dos objetos externos. Mas, é claro,

> **Exatamente a mesma coisa pode ser dita a respeito do modo da circularidade. Esse modo é persuasivo? Os céticos dizem que sim e Fogelin (1994, p. 146-169), por exemplo, mostrou as dificuldades que os coerentistas não conseguem superar. No entanto, os coerentistas dizem que não, julgando fracos os argumentos de Fogelin. Mas o coerenstista não pode simplesmente rejeitar o modo da circularidade, porque não são somente os neopirrônicos que lançam mão dele, já que muitos dogmáticos também o usam. Fundacionistas não se cansaram de repetir que, no caso de justificações, a circularidade é um vício. Dado esse desacordo sobre a circularidade, não se pode afirmar que não se trata de uma virtude, e não um vício.**

O infinitismo, que entende que o regresso ao infinito não é (ou pode não ser) vicioso, mas, ao contrário, integra a estrutura justificativa, é uma doutrina muito recente, tanto que Fogelin (1994, p. 121) sequer a considerou. De fato, sempre se entendeu que o regresso ao infinito é um vício e o ônus da prova cabe ao infinitista. Ora, o que o infinitista fez, no final das contas, foi introduzir um novo desacordo na filosofia, a saber, o desacordo sobre a força persuasiva do regresso ao infinito. Certamente, o infinitismo não estabeleceu a doutrina de que o regresso ao infinito é algo positivo para a justificação de nossas crenças, pois poucos foram os que aderiram a essa doutrina. Além disso, mal o infinitismo foi formulado e já se gerou um intenso debate, no qual reina a discórdia, inclusive dizendo que o próprio fundador do infinitismo não é um infinitista. Como, exatamente, o infinitismo mostraria que o regresso é algo benéfico é objeto de debate.

Em suma, se se supuser que o modo do desacordo é somente a porta de entrada para a discussão da justificação e que o trilema de Agripa realiza todo o "trabalho sujo" que o cético pretende, corre-se o risco de limitar excessivamente o seu uso. O papel desempenhado pelo modo do desacordo não se limita ainaugurar uma discussão sobre a justificação da qual ele não faria parte. Com efeito, não somente o modo do desacordo é fundamental

para que o modo do regresso e o modo da circularidade funcionem, como também, ao discutir de maneira genérica a força desses modos e ao discutir as respostas dogmáticas específicas, o modo do desacordo reaparece incessantemente, em cada etapa do debate com os dogmáticos.

4. Três versões do modo do desacordo

Tanto quanto posso ver, o modo do desacordo em Sexto Empírico tem três versões diferentes e, conforme se usa cada versão, os argumentos e os resultados variam. Talvez não se tenha prestado suficiente atenção a essa variabilidade. Na primeira versão, há três posições básicas envolvidas em torno de qualquer questão filosófica: 1) os que afirmam (dogmáticos positivos); 2) os que negam (dogmáticos negativos); 3) os que suspendem o juízo (céticos) (PH 2.18). Trata-se de saber qual atitude tomar diante de uma proposição filosófica *p*. Não se trata de descobrir a verdade, pois a terceira posição consiste precisamente em não descobrir a verdade. Chamemos esse tipo de desacordo de "desacordo das atitudes".

Na segunda versão, o desacordo envolve somente duas posições básicas: 1) os que afirmam; e 2) os que negam. Esse é um tipo de desacordo que envolve a verdade e a falsidade de uma proposição (por exemplo: "o movimento existe"), não somente a atitude que se toma diante de uma proposição. Um dos dois lados é verdadeiro e o outro, falso; a verdade de um implica a falsidade do outro e vice-versa. Toda a questão reside em saber qual dos dois lados apresenta a verdade para nós. Pode-se chamar essa versão do desacordo de "desacordo dogmático antinômico".

Ora, esse desacordo, aos olhos do pirrônico, não tem solução. Se examinarmos a força de cada um dos lados dessa questão, veremos que essas forças se equivalem. Incapazes de decidir por um dos dois lados, somos forçados a suspender o juízo. Há uma série de bons argumentos que nos inclinam a assentir a *p*; mas, do outro lado, também encontramos outros bons argumentos para negar *p*. O que fazer? Examinando as razões alegadas em favor de cada lado, hesitamos e nenhuma das partes envolvidas triunfa sobre a outra. Assim, o exame racional da questão (isto é, das razões invocadas por ambos os lados numa questão filosófica), forçosamente nos leva à suspensão do juízo. A suspensão do juízo, característica fundamental do ceticismo, é o resultado inevitável do desacordo dogmático.

A terceira versão envolve, não as duas posições básicas do dogmatismo, mas toda a pluralidade e riqueza das posições dogmáticas. Nessa versão, encontramos um desacordo entre platônicos, aristotélicos, estoicos, epicuristas, cínicos, cirenaicos, heracliteanos, parmenidianos, democriteanos e assim por diante. Há, assim, uma gama enorme de filosofias dogmáticas em desacordo, cada uma afirmando sua própria doutrina e negando todas as demais. Dou o nome de "desacordo dogmático plural" a essa versão do modo do desacordo. Essa versão do argumento tem uma forma diferente da anterior. Primeiro, não é (logicamente) necessário que alguma delas seja verdadeira, já que, não havendo contradição entre elas, mas somente contrariedade, todas podem ser falsas ao mesmo tempo. Por isso mesmo, embora a verdade de uma implique a falsidade das demais, a falsidade de todas, menos uma, não implica a verdade dessa uma. Associada

a essas duas ideias, está uma terceira: a lista de filosofias dogmáticas é aberta e novas doutrinas sempre podem ser inventadas pelos dogmáticos.[8]

5. O desacordo das atitudes

Porchat, em "O conflito das filosofias", pensou que o ceticismo integra o conflito das filosofias e, justamente por isso, ele recusou o ceticismo tanto quando recusou qualquer forma de dogmatismo. Sendo o conflito insolúvel, não se poderia optar por nenhuma das filosofias envolvidas no conflito, qualquer que fosse a sua natureza. Assim, independentemente de ser dogmática ou cética, se deveria pôr de lado qualquer filosofia que se apresentasse com aquela que, em face do conflito das filosofias, triunfaria sobre as demais. Portanto, Porchat foi levado a recusar todas as filosofias e mergulhar no silencio da não filosofia. Se, portanto, o ceticismo integra o conflito, não é possível que o ceticismo emerja como a filosofia mais forte de todas.

O que dizer dessa posição? Primeiro, Sexto Empírico não aceitaria assimilar o descordo entre céticos e dogmáticos ao desacordo entre os dogmáticos, pois seriam desacordos de natureza diferente e, como vimos acima, é preciso distingui-los. No entanto, cabe dizer que uma dessas posições é a correta, enquanto as demais estariam erradas. Nesse desacordo, para os pirrônicos, claramente há uma filosofia que triunfa sobre as demais: os céticos (isto é, eles mesmos). Portanto, nem todo desacordo filosófico termina em suspensão do juízo a respeito das partes envolvidas no conflito. Quando o desacordo envolve também os céticos (pirrônicos), a argumentação cética é a mais forte, conduzindo-nos para a suspensão. O desacordo das atitudes, portanto, resolve-se em favor da suspensão do juízo, não da afirmação ou da negação. Para entendermos a razão pela qual os pirrônicos triunfam, é preciso examinar a segunda versão do modo do desacordo.

A meu ver, Sexto tem razão e Porchat, sob o rótulo geral de "conflito das filosofias", trata como igual dois tipos diferentes de desacordo: o desacordo que inclui céticos e dogmáticos e o desacordo que inclui unicamente dogmáticos. Parece-me ter razão Pascal, quando, referindo-se ao primeiro tipo de desacordo, diz: "Eis a guerra aberta entre os homens, na qual é preciso que cada um tome partido e se alinhe necessariamente, ou ao dogmatismo, ou ao pirronismo, pois quem pensar permanecer neutro será pirrônico por excelência. Essa neutralidade é a essência da cabala. Quem não está contra eles está excelentemente a seu favor. Nisso consiste a sua vantagem." (P, 131, p. 73) Se Pascal tem razão, a postura não-filosófica de Porchat equivale à postura pirrônica, embora de maneira inconfessa.

Tal como Porchat, Pascal, percebendo a força do pirronismo, buscou uma solução fora da filosofia, mas, diferentemente de Porchat, Pascal buscou uma solução na religião, não na vida comum. Ora, deixar de lado a

[8] Em CPPF, p. 247, nota 35, Porchat distingue dois tipos de desacordo: um forte, entre os dogmáticos, que diz respeito ao não evidente; outro fraco, entre pessoas comuns, que diz respeito aos fenômenos. Mais adiante, discutirei ainda outros tipos de desacordo, como os desacordos nas ciências e desacordos entre os próprios céticos.

filosofia dogmática e mergulhar na vida comum é uma característica do pirronismo. Assim, não se vê muito claramente no que consistiria a diferença entre a não-filosofia de Porchat e o pirronismo de Sexto. Ao menos, se pode dizer que a recusa das filosofias e o consequente silêncio da não filosofia é uma atitude compatível com o pirronismo, se nos restringirmos às filosofias dogmáticas. Mas, certamente, o silêncio da não filosofia difere do pirronismo em ao menos dois pontos importantes, se não fundamentais.

Primeiro, se, de um lado, o pirrônico silencia a respeito dos assuntos filosóficos no sentido de não afirmar nem negar nada, é certo, de outro, que ele tem um discurso sobre os assuntos filosóficos, que ele raciocina e argumenta a respeito dos objetos investigados pela filosofia (dogmática). Ao discurso afirmativo, o pirrônico opõe uma *antilogía* ou *antirresis*, isto é, um contra-discurso que deve anular o primeiro. Para Porchat, somente o argumento genérico do conflito basta, embora confesse que não se trata de uma justificação do abandono da filosofia, pois isso seria ainda confiar no poder da razão de demonstrar alguma coisa em filosofia. Para Sexto, embora esse argumento possa ser suficiente para mostrar a precipitação dos dogmáticos, é preciso continuar a investigação e refutar em detalhe os dogmáticos (PH 2.21).

O segundo ponto é o mais importante. Certamente, os argumentos de Porchat para estabelecer a conexão entre o conflito e a recusa da filosofia são diferentes dos argumentos de Sexto para estabelecer a conexão entre o desacordo e a suspensão do juízo. Enquanto o argumento do conflito parece pressupor alguns dogmas estruturalistas, o modo do desacordo de Sexto parece livre de qualquer forma de dogmatismo.[9] Dada a concepção estruturalista da filosofia, que Porchat aceitava naquela época, se seguia que era impossível decidir o conflito. O conflito das filosofias abarcava todas as filosofias, ceticismo incluído, porque Porchat levantava seu problema da perspectiva do estruturalismo, uma metafilosofia que contemplava *todas* as filosofias historicamente constituídas. Uma vez rejeitada a concepção estruturalista, não cabe mais formular o conflito das filosofias da mesma maneira. Do ponto de vista argumentativo, então, embora pareça recusar todas as filosofias, Porchat, com efeito, pressupõe uma concepção dogmática de filosofia, a saber, a concepção estruturalista de seus mestres Viktor Goldschmidt e Martial Guéroult (Bolzani, 2003, p. 87-92; Eva, 2003, p. 49-50). Em verdade, Porchat estava extraindo dessa concepção uma consequência que seus próprios mestres não teriam visto.[10] O problema do conflito, tal como tratado por Porchat, não tinha sua origem na reflexão pirrônica, mas no estruturalismo. Se Porchat discutiu os pirrônicos, foi porque o seu estruturalismo o levou a isso.

Um neopirrônico, portanto, poderia dizer ao filósofo que pretendeu recusar todas as filosofias, inclusive as céticas, que seus argumentos para mostrar que o conflito é insolúvel dependem de uma concepção filosófica dogmática. Ora, se se deve pôr de lado todas as filosofias, também se deve

[9] Barnes (1990, capítulo 1) argumentou em sentido contrário, tentando mostrar um pressuposto dogmático no modo pirrônico do desacordo. Entretanto, Bueno (2013) mostrou que Barnes não tem razão.

[10] Em conversas com Porchat, Goldschmidt teria admitido que era um "cético acadêmico". Infelizmente, não há textos que apontem nessa direção.

recusar a filosofia estruturalista, que está na base da sua formulação do problema, bem como nos argumentos empregados. Assim, Porchat seria levado a abandonar esse aparente silêncio que, no fundo, supõe uma voz filosófica bem definida. Essa ideia precisa de um conflito das filosofias não passa de um dogmatismo disfarçado. Se, por outro lado, incluirmos o pirrônico no desacordo, da maneira como Sexto o faz, então há uma filosofia que triunfa sobre as demais: a pirrônica.

Para entendermos o por quê do triunfo pirrônico, é preciso passar para o segundo tipo de desacordo: o desacordo dogmático antinômico. Basta, para isso, vermos Sexto, quando mostra o triunfo do cético no desacordo das atitudes, apoiar-se no desacordo dogmático antinômico (PH 2.18-20). Porque, no desacordo das atitudes, as duas posições dogmáticas se destroem mutuamente, a posição pirrônica triunfa.

6. O desacordo dogmático antinômico

O desacordo dogmático antinômico consiste basicamente na oposição entre, de um lado, os dogmáticos afirmativos, que dizem que X existe realmente, e os dogmáticos negativos, que dizem que X não existe realmente. Diante desse desacordo, de que lado ficar?

A primeira reação é pensar que o desacordo pode ser superado. Essa é a reação dogmática. Não haveria por que preocupar-se especialmente com o desacordo. À medida que vamos examinando os problemas filosóficos e buscando respostas para as questões levantadas pela filosofia, vamos deixando para trás os desacordos que porventura surgiram. Antes de uma investigação, é natural hesitar entre possíveis respostas; um pouco de investigação afasta algumas respostas prematuras; muita investigação dissipa as dúvidas e revela a verdade ou, ao menos, a posição mais sólida.

Uma resposta desse tipo, no entanto, me parece insatisfatória. Embora seja natural esperar que, com o avanço das investigações, o desacordo tenda a desaparecer e, no final das contas, seja talvez superado, o fato é que esse avanço não diminuiu o desacordo reinante entre os filósofos. Uma característica dos debates filosóficos é certamente esta: as investigações não promovem o acordo. Os fatos não parecem dar razão a esse otimismo inicial. Além disso, à afirmação dogmática de que os desacordos são superados, cabe responder com a seguinte pergunta: *como* os desacordos são superados? É esse tipo de consideração que impede o otimismo de uma resposta dogmática. Em vez de simplesmente confiar que o debate racional, isto é, por meio de raciocínios e argumentos, chegará a um porto seguro, deveríamos desconfiar que a razão dificilmente consegue estabelecer qualquer coisa que seja em matéria de filosofia, isto é, deveríamos nos demorar mais sobre as condições de solução do desacordo. Somente afirmar que o desacordo pode ser superado por meio de um debate racional não basta. É preciso responder à seguinte pergunta: em que condições esses desacordos podem ser resolvidos?

Para escolher um lado, diz Sexto, é preciso ter um critério de verdade e, em função desse critério, julgar corretamente. Segundo Sexto, um critério serve para julgar a verdade de algo aparente (M 7.25) e na medida em que

temos duas coisas aparentes em conflito, será preciso de um critério para saber qual dos aparentes é verdadeiro e qual não é. No entanto, não há um critério consensual, já que os dogmáticos estão em desacordo sobre o critério e, consequentemente, farão escolhas diferentes. Na ausência de um critério comum e aceito por ambas as partes, não saberemos qual dos aparentes em conflito é verdadeiro e, por causa disso, suspenderemos o juízo.

Mas por que o dogmático deveria aceitar que não dispomos de um critério? Ele, pelo menos, dirá que possui um e certamente insistirá precisamente nesse critério que lhe permitiu escolher um lado da questão. Ora, retorquirá Sexto: assim como para escolher uma opinião num desacordo é preciso de um critério, assim também para escolher um critério num desacordo, precisaremos de outro critério, mas também sobre este outro critério haverá desacordo e assim por diante; ora, é evidente que isso leva a um regresso ao infinito; se se quiser interromper esse regresso simplesmente postulando um critério, então o pirrônico lançará mão do modo da hipótese; e se se quiser demonstrar o critério, o pirrônico mostrará que, para haver demonstração, é preciso supor um critério, o que é um raciocínio circular. Dessa forma, o dogmático não disporá de um critério para decidir sua primeira questão sobre a existência real ou a inexistência real de X.

Voltemos ao problema central que nos ocupa: em face do desacordo, o dogmático permanece firme em sua posição; para ele, o desacordo não tem nenhum significado epistêmico (Kelly, 2005). Se levar em consideração somente o modo do desacordo, o dogmático parece não ter nenhuma razão para abandonar a sua crença. O que o levaria a mudar sua atitude diante da sua crença e, eventualmente, a abandoná-la?

O primeiro significado epistêmico do desacordo é mostrar que o assunto em pauta não é evidente, pois, caso fosse evidente, todos estariam de acordo, já que, sobre o evidente, não há desacordo. Assim, o dogmático deveria reconhecer que o desacordo, pelo menos, mostra que o assunto é obscuro e, portanto, não é imediatamente óbvia qual a opinião certa a seu respeito. Deixando de lado o problema da justificação dessa crença, por envolver os outros modos de Agripa, deve-se dizer que, se se admite que o assunto é obscuro, segue-se que também se deve admitir que nenhuma crença é plenamente certa. A admissão de que o assunto é obscuro ou não evidente tem como consequência o fato de que a crença não é inteiramente certa e, portanto, o dogmático deve diminuir a confiança que nela deposita. Eis, então, uma boa razão para o dogmático ao menos matizar a sua atitude diante da crença que aceita.

Insistamos no problema: diante do desacordo, o dogmático não se sente inclinado a suspender o juízo, mas tão somente a diminuir a confiança em sua crença inicial. Ele mantém-se atrelado à sua posição, inamovível, mesmo que possa eventualmente ter um pouco menos de confiança nela (Kelly, 2010). A experiência dogmática diante do desacordo é a de manter a sua crença, julgando que esse é o lado mais forte da questão. Como pode o cético levá-lo a abandonar sua posição?

Aparentemente, o desacordo não tem força para modificar a opinião do dogmático. Por quê? O neopirrônico Fogelin (2011, p. 70) teria admitido que esse modo é externo ao assunto em discussão. A seu ver, esse modo não

tem força porque ignora o conteúdo do que está sendo discutido, podendo ser aplicado mecanicamente a toda e qualquer questão, independentemente de um conhecimento mais aprofundado dela. Um dogmático jamais se deixará abater por considerações alheias ao que está em questão. Se o modo do desacordo for entendido dessa maneira, não passa de um modo fraco, para principiantes, isto é, para aqueles que não conhecem o assunto sobre o qual há desacordo. Mais uma vez, voltamos à ideia de que o modo do desacordo é somente a porta de entrada do pirronismo, não uma arma potente.

Mas é preciso ver que o desacordo não é a mera justaposição de opiniões discordantes. Quando há desacordo, os dogmáticos conversam e discutem sobre o assunto em pauta; eles investigam a questão de diversos ângulos, expõem seus argumentos um ao outro, ponderam sobre o que o outro diz e, mesmo assim, continuam em desacordo. Trata-se, nesse caso, de um desacordo persistente. Outros desacordos, como aqueles da vida cotidiana e das ciências, frequentemente se revelam efêmeros ou se duram algum tempo, pelo menos, não são persistentes. Os filosóficos têm a característica de serem duradouros ou até permanentes. É o desacordo persistente que deve produzir um impacto sobre o dogmático, não o mero desacordo. Nesse caso, quando se trata de um desacordo persistente, não é verdade que o desacordo é externo ao assunto em questão; ao contrário, houve muita discussão prévia sobre o assunto em pauta, sobre os argumentos, sobre seus diversos aspectos, sobre suas implicações e pressupostos e assim por diante. Somente depois de uma longa e demorada conversa sobre o assunto em questão é que se reconhece um desacordo como sendo persistente.

Se isso é assim, então pode-se perceber onde reside a força do modo do desacordo: fazer o dogmático se dar conta de que o desacordo tem esse caráter persistente, que ele não foi resolvido e, tanto quanto sabemos, não pode ser resolvido. O dogmático crê que, de fato, a questão foi resolvida e o desacordo foi superado. Essa é sua percepção da situação. Consequentemente, o cético só vê uma maneira de levar o dogmático a mudar de posição e abandonar a sua crença: ele deve levar o dogmático a ter outra experiência filosófica. É preciso, pois, fazer com que o dogmático tenha a experiência intelectual de que o outro lado da questão é tão forte quanto o lado ao qual ele adere. Não há outro caminho. Se o dogmático não percebe a força do desacordo, é porque, na sua experiência filosófica, um lado é mais forte e o outro, mais fraco. É preciso, então, fazer o dogmático perceber que os argumentos contrários à sua posição são tão bons quanto os argumentos a favor dela. Porchat (CA, p. 156-160) chamou essa prática cética de "o método da antinomia", identificando-o com o princípio pirrônico da oposição (PH 1.12, PH 1.8). De fato, Sexto se refere algumas vezes a essa disposição cética de argumentar dos dois lados de uma questão. Considerando maduramente os dois lados de uma questão, o dogmático poderá vir a ter uma experiência intelectual similar à do pirrônico. Caso isso aconteça, o dogmático poderá, debruçando-se sobre o desacordo reinante na questão investigada, suspender o juízo.

Noutras palavras, o dogmático vê o debate filosófico como tendo chegado a um fim e, portanto, o desacordo perde sua relevância epistêmica. Cabe ao cético, portanto, insistir na ideia de que o debate continua, que é

cedo para declarar o combate entre os dogmáticos como encerrado e decretar que fulano, e não beltrano, foi o vencedor. Ora, de fato, o debate permanece e as discussões continuam. Chamar a atenção para esse fato e, mais do que isso, relembrar os argumentos e análises empregados por uma e outra parte, mostrando como nenhuma delas se deu por vencida e ainda dispõe de recursos para se defender e contra-atacar, é tarefa cética indispensável. Se isso for feito, quem sabe um dogmático menos empedernido poderá reconhecer que sua crença não se impôs como a verdadeira.

O dogmático, porém, costuma ser empedernido e certamente retrucará, dizendo ao cético: "você deve se esforçar mais...". A seu ver, se o cético não foi capaz de escolher um lado da questão e chegar a um resultado, é porque ele ainda não examinou suficientemente a questão. O dogmático acusará o cético de precipitação (M 7.27), por ter desistido muito cedo e, consequentemente, não ter encontrado um critério ou a solução do problema filosófico. Essa objeção é curiosa, porque o cético identifica na precipitação a grande fonte do dogmatismo e, ao contrário do dogmático, que interromperia a investigação, por achar que descobriu a verdade, o pirrônico se vê como o grande guardião da investigação filosófica (PH 1.1-4), por isso mesmo chamando-se de "zetético" e "cético" (PH 1.7). De fato, o cético, um filósofo que se auto-define como um investigador permanente, continua a investigar incessantemente e, quanto mais investiga, tanto mais desacordo entre os dogmáticos ele descobre. Ele descobre não somente mais desacordo no sentido de encontrar cada vez novas opiniões sobre um determinado assunto, mas encontra novos desacordos toda vez que amplia sua investigação de um assunto, por exemplo examinando assuntos adjacentes ou associados ou aprofundando-o em discussões cada vez mais pormenorizadas. Para onde olha o cético, o espetáculo do desacordo persistente se oferece como uma paisagem inevitável. Assim, seguindo o conselho desse dogmático empedernido ("esforce-se mais!"), o cético somente confirma sua experiência do desacordo insolúvel; parece-lhe, ao contrário, que é esse dogmático que, detendo-se prematuramente na sua opinião, deixou de investigar a questão a fundo e sob todos os seus ângulos.

Além disso, convém lembrar que a suspensão do juízo não se deve a um capricho do pirrônico, que teria de alguma maneira investigado menos do que deveria, mas à própria atividade filosófica de investigação e da manutenção do desacordo por parte dos dogmáticos que não se curvam aos argumentos de seus adversários dogmáticos. A persistência do desacordo é um testemunho de que os demais dogmáticos não aceitam uma determinada solução proposta e sempre descobrem "falhas" nessa posição, ao mesmo tempo em que reforçam a posição contrária, defendendo-a de críticas que pareciam contundentes, mas que, com um pouco de engenho e criatividade, se revelam menos decisivas do que pareciam à primeira vista. Portanto, o cético não precisa "se esforçar mais", basta-lhe seguir com atenção e discernimento o desacordo que os próprios dogmáticos instituem e mantém.

Esse é, então, o segundo e mais importante significado epistêmico do desacordo: o fato de ser persistente, depois de longa e cuidadosa discussão de todos os ângulos e argumentos envolvidos na questão, parece indicar que o desacordo é insolúvel ou, pelo menos, não foi capaz de ser resolvido até agora. Se o desacordo não foi resolvido, então parece que a suspensão do

juízo se segue necessariamente, dada nossa incapacidade de escolher um dos lados da questão.

7. O desacordo dogmático plural

Como na versão anterior, examinando os argumentos de cada uma dessas filosofias, nenhuma filosofia dogmática triunfa e, precisamente por isso, somos racionalmente compelidos a suspender o juízo. Com efeito, muitas das considerações precedentes, que visam associar o fato do desacordo com a suspensão do juízo, fazendo com que o desacordo seja um caminho ("modo") para a suspensão, também se aplicam a esta última versão do modo do desacordo. No entanto, a meu ver, é possível fazer algumas considerações adicionais.

Retomemos a objeção que Fogelin (2011, p. 70) dirigiu a esse modo, a saber, que é externo ao assunto em discussão. Nessa passagem, ele se refere a uma aplicação tosca de Sexto, que somente enumera (PH 3.30-32) para ilustrar esse ponto. Dessa perspectiva, o modo do desacordo dogmático plural não passaria de uma enumeração das infindáveis opiniões filosóficas. Obviamente, os dogmáticos não chegam à suspensão do juízo somente por contemplarem uma lista de opiniões divergentes. Um dogmático maduro, que travou acirrada discussão com outros dogmáticos, não se deixará impressionar pela mera listagem de opiniões, mas se entediará com a justaposição de opiniões que já conhece...

No entanto, houve quem defendesse que uma longa enumeração de opiniões poderia ter eficácia e favorecer a posição cética. Com efeito, argumentou-se que o objetivo de longas listas com o desacordo de opiniões é justamente levar o dogmático a sentir um desânimo. Essa, pelo menos, foi a interpretação que alguns intérpretes de Montaigne deram para passagens do filósofo francês similares à lista citada por Fogelin (Brahami 2001, p. 125-126; Sève, 2007, p. 186-187). Montaigne, por exemplo, cita que Varrão teria enumerado 288 opiniões sobre o bem supremo. Diante de tamanho desacordo, haveria maior prova de que o ceticismo é a única solução racional? Abster-se de julgar seria o resultado natural da contemplação da diversidade de opiniões dogmáticas.

Embora talvez se possa abster de julgar diante de listas com infindáveis opiniões, há alguns problemas sérios com essa explicação. Primeiro, essa maneira de abster-se de julgar produz desânimo, não *ataraxía*. Além disso, se o desânimo é o vínculo entre o desacordo e a suspensão, trata-se de um vínculo puramente psicológico, não racional. Ora, o neopirrônico pretende que a suspensão do juízo emerja de uma análise racional da questão, não de mera reação psicológica. Finalmente, o dogmático seria levado a interromper sua investigação, não por pensar que descobriu a verdade, mas por pensar que é impossível descobrir a verdade. Ora, assim entendido, o desânimo favorece um dogmatismo negativo, não o pirronismo. O que o pirrônico pretende com o modo do desacordo é justamente suspender o juízo, que é uma condição necessária para a investigação (PH 2.11). Por todas essas razões, essa interpretação do modo do desacordo dogmático plural me parece inaceitável.

Como entendê-lo, então? Eis uma consideração que me parece muito mais pertinente. Alguém poderia dizer que, como cada filosofia dogmática particular enfrenta simultaneamente todas as demais, as razões a seu favor parecem ser bem mais fracas do que as razões contra elas; afinal, uma única doutrina deve resistir ao ataque do conjunto de suas rivais (Bolzani 1996, p. 38) de modo que não haveria uma equipolência entre os argumentos a favor de uma tese particular de uma filosofia dogmática e os argumentos que todas as outras lhe dirigem. Nesse sentido, parece que deveríamos decidir contra cada uma das filosofias dogmáticas, e não suspender o juízo a seu respeito. Mas não é essa a posição pirrônica. Uma interpretação possível diz que, diante dessa multiplicidade estonteante de alternativas, umas rivais das outras, acabamos por nos perder: impressionados com a diversidade, seríamos incapazes de optar por qualquer uma delas. Seríamos como que vencidos pelo cansaço. Esta, obviamente, não é a posição pirrônica, já que o pirrônico se apresenta como um investigador incansável. A enumeração das diferentes posições não tem por fim desestimular o leitor a tentar decidir racionalmente o desacordo pelo cansaço, mas, ao contrário, deve servir para, levando-nos a opor todas as posições envolvidas [cf. PH 1.204], suspender o juízo por meio do confronto entre dois discursos argumentativos opostos (o *lógos* dogmático e a *antilogía* pirrônica). O pirrônico não suspende o juízo por preguiça ou desânimo, mas porque não vê racionalmente como escolher uma filosofia dogmática. Uma possibilidade mais plausível é dizer o seguinte: o que há é uma espécie de equivalência generalizada, onde cada filosofia particular tem uma probabilidade tão baixa quanto as demais de ser verdadeira. Em vez de uma divisão de 50% para cada lado, como na segunda versão, o que temos é uma probabilidade que se espalha de maneira equânime entre todas as filosofias dogmáticas em desacordo.

8. Neopirronismo rústico?

Antes de concluir, parece-me que é preciso considerar um último tipo de desacordo, o desacordo entre os próprios neopirrônicos. Machuca (2013, p. 85) e Hirschbruch (2015, p. 202-204) reconhecem-se como neopirrônicos; o primeiro, examinando a epistemologia do desacordo, denuncia esta como sendo, no fundo, dogmática. Ambos, no entanto, ao contrário de outros neopirrônicos, como Fogelin, Porchat e Kornblith, entendem que o modo do desacordo é universal e abole todas as crenças, não apenas as filosóficas. A formulação dada por Sexto, de onde partimos, não dizia justamente que, "sobre um assunto proposto, chegou-se a uma situação insolúvel, tanto na vida comum como na filosofia" (PH 1.165). Um legítimo neopirrônico, portanto, deveria suspender o juízo igualmente sobre as crenças cotidianas, pois o desacordo também reina na vida comum. Ora, Porchat parece seguir essa suspensão universal do juízo quando diz que "os mesmos procedimentos que minam os dogmas dos filósofos põem em xeque as asserções dogmáticas do homem comum. Análogos argumentos se lhes aplicam e com idêntico resultado." (SA, p. 121) Afinal, Porchat parece supor que o dogmatismo do homem comum "não difere [...] do dogmatismo filosófico, falta-lhe apenas a sofisticação deste último." (AS, p. 121). Assim, se encontramos na vida comum tanto desacordo quanto na filosofia, não deveria o neopirrônico estender sua suspensão do juízo para a vida comum?

Machuca e Hirschbruch defendem uma interpretação rústica do pirronismo antigo e, consequentemente, entendem que o neopirrônico consistente é rústico, não urbano. Dessa perspectiva, o modo do desacordo levaria a uma suspensão universal da crença, não somente a uma suspensão da crença filosófica.[11]

O que pensar desse neopirronismo rústico? Não pretendo, naturalmente, examinar a ideia de um pirronismo rústico em geral, pois isso nos levaria longe demais, mas somente o que ela diz respeito ao modo do desacordo. Primeiro, a meu ver, de um lado, Machuca identifica de maneira perspicaz certos pressupostos dogmáticos por trás dos argumentos que levam do desacordo à suspensão do juízo. Ora, os neopirrônicos apontam com frequência o dogmatismo inerente ao ceticismo cartesiano; por que não apontar também os pressupostos dogmáticos, se houverem, nos escritos de alguns epistemólogos do desacordo? Bolzani (1996, 2003) buscou desmascarar pressupostos dogmáticos na própria ideia de suspensão do juízo e Barnes (1990), na maneira pela qual o desacordo levaria à suspensão. Obviamente, os pirrônicos não estão imunes a abrigar ideias dogmáticas de que não se deram conta e, portanto, das quais não foram capazes de se livrar (cf. Porchat, APSC, p. 272-273; Smith 2017, p. 175-178). De outro, Hirschbruch (2015) aponta para algumas passagens que causam dificuldade para a interpretação urbana de Sexto Empírico. Não há dúvidas de que a posição pirrônica é, por vezes, ambígua em relação às crenças do homem comum.

Mais importante para nossos propósitos é a observação de que o modo do desacordo não constitui um potente argumento para o neopirrônico suspender seu juízo na vida cotidiana. Ora, tudo quanto vimos para entender a força do modo do desacordo parece sugerir que esse modo não se aplica de maneira genérica à vida cotidiana. É certo que esta última aparece repleta de anomalias, divergências e desacordos (cf. Sexto, PH 1.12; Porchat, SA, p. 117; Kornblith, 2010, p. 29). No entanto, não é certo que tudo na vida cotidiana esteja sujeito a desacordo. Ao lado dos desacordos, também existem muitos acordos. Não pretendo relembrar os argumentos de inúmeros filósofos, como Davidson (1983) e Stroud (1999), segundo o qual a mera atribuição de uma crença a outrem pressupõe que partilhemos muitas crenças. Alguns, como Davidson, usaram esse argumento para estabelecer a *verdade* dessas crenças. Para nossos propósitos, bastaria a versão mais modesta de Stroud, que estabelece que nós *aceitamos* como verdadeiras essas crenças compartilhadas, não que elas *sejam* de fato verdadeiras. Não há dúvidas de que o neopirrônico pensa que há algo como uma visão comum do mundo (Porchat, SA, p. 137 APSC, p. 262-268, EC, p. 303-306; Fogelin, 2004, p. 72-82). Não foi por outra razão, talvez, que Enesidemo distinguiu

[11] **Stroud (2004) entende que o neopirronismo de Fogelin, embora urbano, por vezes se revela rústico. Segundo Stroud, para ser um pirrônico contemporâneo, não basta denunciar o fracasso do projeto epistemológico tradicional, mas é preciso também preservar as crenças e os conhecimentos comuns do ataque desferido pelos filósofos tradicionais contra a vida cotidiana. A principal crítica de Stroud a Fogelin é que este, em certos momentos de fraqueza e que seriam inconsistentes com seu neopirronismo, não teria se livrado inteiramente da filosofia tradicional e teria abandonado suas crenças e conhecimentos comuns por razões estritamente filosóficas. Portanto, para Stroud (1997), o pirronismo rústico é uma forma "não purgada" de pirronismo.**

entre os fenômenos pessoais e os fenômenos comuns, aceitando estes últimos como verdadeiros.

Mas talvez seja melhor simplesmente apontar para o fato de que, na vida cotidiana, o desacordo não surge em muitas circunstâncias ou, quando surge, frequentemente resolvemos o desacordo dessa ou daquela maneira, de forma que o desacordo, nestes casos, não é um bom argumento para suspender o juízo, exceto talvez temporariamente. O modo do desacordo só se torna um bom argumento para suspender o juízo quando o desacordo tem certas características, por exemplo, quando se investigou a questão e o desacordo se revelou persistente ou insolúvel até então. Ora, na vida cotidiana, muitos desacordos não têm essas características, isto é, não costumam ser investigados ou não são duradouros, embora inegavelmente alguns tenham essas características, como desacordos morais e religiosos (cf. PH 1.145-163). O fato de que Agripa se referiu a desacordos na vida comum (PH 1.165) obviamente não significa que a vida comum não contenha senão desacordos; significa somente que há desacordos desse tipo e, quando os há, devemos suspender o juízo. Ora, isso parece sugerir que, quando não os há, então não há razão para suspender o juízo.

Tanto porque a vida cotidiana não se acha inteiramente permeada de desacordos, como porque os desacordos da vida cotidiana se revelam frequentemente solúveis, parece-me que se impõe distinguir entre as questões filosóficas, cujo desacordo é persistente e insolúvel, e as questões cotidianas, cujos desacordos não costumam ter essas duas características.

Não se deveria, pelo menos, suspender o juízo nas ciências com base no modo do desacordo? Não há entre os cientistas desacordos, superficiais e profundos, de tal modo que esses desacordos constituiriam o motor mesmo do desenvolvimento das ciências? Até nas matemáticas e na lógica, poder-se-ia argumentar, reinaria o desacordo. Aqui, pelo menos, se não na vida cotidiana, o neopirrônico deveria estender sua suspensão do juízo para além da filosofia. O que responder a esse neopirronismo semi-rústico, por assim dizer?

Qual o papel do desacordo nas ciências? Thomas Kuhn prestou especial atenção a isso em sua *A estrutura das revoluções científicas*, tendo feito inúmeras observações sobre o desacordo nas diferentes fases das ciências. Na medida em que é visto como um defensor da relatividade no conhecimento científico e um crítico da ideia de progresso, Kuhn é um autor particularmente útil para neopirrônicos rústicos. Estes poderiam sentir-se inclinados a se apoiarem nos trabalhos de Kuhn para dizer que, nas ciências, devemos suspender o juízo com base nos desacordos. A meu ver, nem mesmo Kuhn oferece sustentação para um neopirronismo rústico nas ciências. Vejamos, esquematicamente, o que diz Kuhn.

Na fase pré-científica, de fato reina um desacordo generalizado entre os cientistas (1970, p. 16-17). Em seguida, quando um paradigma se impõe, o desacordo, ao menos alguns dos desacordos importantes, desaparecem e o paradigma orienta a ciência normal; haveria, assim, um acordo de fundo entre os cientistas. Numa terceira fase, as anomalias surgem e o desacordo volta a ter um papel significativo no desenvolvimento da ciência, mas ainda assim relativamente pequeno, pois o paradigma ainda fornece uma referência para muitos acordos (1970, p. 83). Mesmo que um paradigma

possa estar em crise, o fato é que ele impõe uma concepção de ciência similar para os cientistas. Finalmente, quando esse período de crise se transforma num período revolucionário e o sentido mesmo de um paradigma é posto em xeque, o desacordo passa a ter uma proporção que, desde a implantação de um paradigma, não tinha. Assim, o desacordo vai progressivamente se insinuando no interior mesmo da ciência.

Deixemos de lado a questão do paradigma como conceito-chave para interpretar-se a ciência e nos concentremos somente na ideia de que há desacordos nas ciências e de que esses desacordos variam conforme o momento pelo qual uma determinada ciência passa. A questão, agora, é: essa interpretação das ciências permite dizer que os desacordos entre os cientistas servem como uma razão para suspendermos o juízo em assuntos científicos?

Antes de tudo, deve-se observar que o desacordo desempenha papéis desiguais nos diferentes períodos das ciências. Assim, se não estamos num período revolucionário, mas no período em que se pratica uma ciência normal ou até num período de crise, mas que o paradigma não está sendo seriamente questionado, o fato é que há muito acordo entre os cientistas. Portanto, o desacordo tem uma extensão limitada para abalar todas as crenças científicas, ao menos nesses períodos.

E quanto ao período revolucionário? Aqui, o neopirrônico rústico poderia encontrar argumentos mais fortes para a suaposição, pois, para Kuhn, o período revolucionário é aquele que revela a "natureza" ciência e, nesse período, as ciências são empreendimentos essencialmente sujeitos a desacordos generalizados; somente em aparência, portanto, o período normal escamotearia esses desacordos. Se assim for, o neopirrônico rústico teria razão, pois deveríamos suspender o juízo com base no desacordo, já que estaríamos fadados a ir substituindo um paradigma por outro, sem jamais descobrirmos a verdade ou sequer nos aproximarmos dela.

Um neopirrônico não deveria ceder à ideia de que a ciência tem uma "natureza" e que esta natureza seja revelada por um de seus períodos.[12] Essa apropriação rústica de Kuhn, no entanto, não atenta para o fato de que Kuhn admite que, mesmo nos períodos revolucionários, o desacordo jamais volta a ser tão generalizado quanto no período pré-científico. A seu ver, uma vez que deixamos o período pré-científico (e filosófico) para trás, nunca mais voltamos a ele. "O que é surpreendente e, talvez, único e seu grau para os campos que chamamos de ciência é que essas divergências iniciais devem amplamente desaparecer para sempre (*such initial divergencies should ever largely disappear*)." (1970, p. 17; cf. p. 76,) Por mais impactante que seja a existência de profundos desacordos entre os cientistas naturais, tão profundos quanto entre os cientistas sociais, ainda assim há uma diferença: "a prática da astronomia, física, química e biologia normalmente não evocam as controvérsias sobre os fundamentos hoje frequentemente parecem endêmicas entre, digamos, psicólogos ou sociólogos." (1970, p. viii) Kuhn quis, então, examinar a razão dessa diferença. Mesmo que concedamos a Kuhn que o período revolucionário revela a natureza da ciência (coisa que o neopirrônico não fará, pois não crê que exista uma "natureza" da ciência),

[12] Para uma interpretação mais sofisticada, ver o modelo reticulado de Laudan (1984). Para a questão do consenso científico, ver os dois primeiros capítulos.

não se segue que o desacordo é tão generalizado assim. Portanto, não é preciso suspender o juízo sobre tudo em matéria de ciência natural.

À luz dessas considerações, o que deve dizer um neopirrônico sobre a conexão entre desacordo científico e suspensão do juízo? A meu ver, o mesmo que deve dizer sobre os demais tipos de desacordo: se houver desacordo persistente e insolúvel ou, pelo menos, não resolvido após cuidadosa investigação, deve-se suspender o juízo; caso contrário, o mero fato de haver desacordo não é um bom argumento para suspender o juízo, exceto, talvez, para um leigo no assunto em pauta. Veja-se o caso do bóson de Higgs, sobre o qual pairou dúvidas por muito tempo. A seu respeito, era natural suspender o juízo, pois havia controvérsia teórica e não havia corroboração empírica. Quando, no entanto, novos experimentos trouxeram probabilidade para um lado, e não para o outro, a situação mudou. Como é frequente nas ciências experimentais, não há mais razão para suspender o juízo, porque um experimento pôs fim a um desacordo que durou um certo tempo, apesar das investigações físicas. Mas só um leigo suspenderia o juízo entre uma teoria científica bem aceita e outra superada porque elas estão em desacordo.

Chegamos, assim, ao que Kornblith (2010, 2013) chama de dinâmica das crenças. A dinâmica das crenças científicas é muito diferente da dinâmica das crenças filosóficas. A história das ciências e a história da filosofia mostram desenvolvimentos muito diferentes. Um leigo, diante de um desacordo filosófico, pode suspender o juízo, sem entender nada do assunto, porque a comunidade filosófica está dividida, mesmo após séculos de investigação (ou precisamente por isso), mas o leigo não suspenderá o juízo em questões científicas, porque a comunidade científica não está em desacordo sobre inúmeros pontos fundamentais em sua área. Só os desacordos científicos que não foram resolvidos após investigação é que são boas razões para levar à suspensão do juízo.

Em suma, com relação ao desacordo interno entre neopirrônicos rústicos e neopirrônicos urbanos, parece-me claro que o desacordo se resolve em favor dos neopirrônicos urbanos, isto é, aqueles que admitem alguns tipos de crenças, como as cotidianas e científicas. Há dois aspectos importantes neste último tipo de desacordo. De um lado, nada impede que os pirrônicos entrem em conflito, não somente com os dogmáticos (o primeiro tipo de desacordo acima investigado), como também entre si (cf. Porchat, CPPF, p. 247). Assim como o desacordo é um fato espalhado na vida dos seres humanos, também o é entre os pirrônicos, que vivem a vida tanto quanto qualquer ser humano. No entanto, esse desacordo nem sempre constitui uma razão para a suspensão do juízo: o desacordo, enquanto um mero *fato*, não é uma razão para a suspensão do juízo; somente quando associado a certas *considerações de caráter tipicamente filosófico*, o desacordo se constitui como uma *razão* para suspender o juízo.

Seria essa razão melhor do que a razão dos dogmáticos para não suspender o juízo em face do desacordo? A meu ver, parece que sim, pois como se poderia escolher racionalmente um lado da questão, se estamos diante de um impasse insolúvel? A razão parece incapaz de decidir em favor de uma crença, se, tendo examinado imparcialmente os dois lados da questão, não foi capaz de identificar os argumentos mais persuasivos? A razão dogmática parece mais fraca do que a razão cética, na medida mesma

em que ela, dividida entre dois (ou mais) lados, anula-se a si mesma, restando somente a razão cética, sem uma razão adversária que se lhe oponha. Mas, se o dogmático entender que há uma oposição entre uma razão cética e uma razão dogmática (supondo que a razão dogmática estabeleça um ponto), o cético poderia também lembrar sua prática constante de equilibrar os dois lados de uma questão. E esse equilíbrio, como vimos, constitui precisamente a vitória do neopirrônico.

BIBLIOGRAFIA:

Barnes, Jonathan. 1995. *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bolzani, Roberto. 1996. "A *epokhé* cética e seus pressupostos". *Discurso* 27: 37-60.

Bolzani, Roberto. 2003. "Oswaldo Porchat, a filosofia e algumas 'necessidades de essência'." Em: Smith, Plinio J.; Michael B. Wrigley (eds.) *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Coleção CLE, volume 36. Campinas: Editora da UNICAMP.

Brahami, Fréderic. 2001. "Des *Esquisses* aux *Essais*. L'enjeu d'une rupture". Em: Moreau, Pierre-François (ed.). *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle: Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome II. Paris: Albin Michel.

Bueno, Otávio. 2013. "Disagreeing with the Pyrrhonist?". Em: Machuca, Diego (ed.). *Disagreement and Skepticism*. New York and London: Routledge.

Burnyeat, Myles; Michael Frede (eds.). 1998. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co.

Davidson, Donald. 1983. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". Em: *Subjective, Intersubjetive, Objective*. Oxford: Oxford University Press.

Eva, Luiz A. A. 2003. "Filosofia da visão comum do mundo e neopirronismo: Pascal ou Montaigne?". Em: Smith Plinio J.; Michael B. Wrigley (eds.) *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Coleção CLE, volume 36. Campinas: Editora da UNICAMP.

Fogelin, Robert J. 1994. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press. (Tradução brasileira: *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. Tradução de Israel Vilas Bôas, Salvador: EDUFBA, 2017.)

Fogelin, Robert J. 2004. "The skeptics are coming! The skeptics are coming!". Em: Sinnott-Armstrong, Walter (ed.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Fogelin, Robert J. 2004b. "Aspects of Quinés Naturalized Epistemology". Em: Gibson Jr., Roger F. (ed.). *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fogelin, Robert J. 2011. "Stroud and Pyrrhonism". Em: Bridges, Jason; Niko Kolodny; Wai-Hung Wong. *The Possibility of Philosophical Understanding: Reflections on the Thought of Barry Stroud*. Oxford: Oxford University Press.

Frede, Michael. 1979. "The Sceptic's Beliefs". Em: Burnyeat, Myles; Michael Frede (eds.). *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co. 1998.

Hirschbruch, Vitor S. 2015. "Porchat, sua interpretação de Sexto e um possível neopirronismo rústico". Em: Smith, Plínio J. (ed.) *O neopirronismo de Oswaldo Porchat: interpretações e debate*. São Paulo: Alameda Editorial.

Kelly, Thomas. 2005. "The Epistemic Significance of Disagreement". Em: Gendler, Tamar S.; John Hawthorne (eds.). *Oxford Studies in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Kelly, Thomas. 2010. "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence". Em: Feldman, R. and Warfield, T. (eds.) *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.

Kornblith, Hilary. 2010. "Belief in the Face of Controversy". Em: Feldman, R. and Warfield, T. (eds.) *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.

Kornblith, Hilary. 2013. "Is Philosophical Knowledge Possible?" Em: Machuca, Diego (ed.). *Disagreement and Skepticism*. New York and London: Routledge.

Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.

Laudan, Larry. 1984. *Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Machuca, Diego. 2013. "A Neo-Pyrrhonian Approach to the Epistemology of Disagreement" Em: Machuca, Diego (ed.). *Disagreement and Skepticism*. New York and London: Routledge.

Porchat, Oswaldo. CF. 1969. "O conflito das filosofias". Em: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP. 2006.

Porchat, Oswaldo. SA. 1991. "Sobre o que aparece". Em: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP. 2006.

Porchat, Oswaldo. CA. 1993. "Ceticismo e argumentação". Em: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP. 2006.

Porchat, Oswaldo. VRC. 1995. "Verdade, realismo, ceticismo". Em: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP. 2006.

Porchat, Oswaldo. CPPF. 1996. "O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos". Em: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP. 2006.

Porchat, Oswaldo. APSC. 2001. "Ainda é preciso ser cético". Em: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP. 2006.

Porchat, Oswaldo. EC. 2005. "Empirismo e ceticismo". Em: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP. 2006.

Sève, Bernard. 2007. *Montaigne: Des régles pour l'esprit*. Paris: PUF.

Smith, Plínio J. 2017. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora da UNESP.

Striker, Gisela. 2004. "Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism". Em: Sinnott-Armstrong, Walter (ed.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Stroud, Barry. 1997. "Unpurged Pyrrhonism". Em: *Philosophy and Phenomenological research* 57: 411-416. (Tradução brasileira de Jefferson Marcondes Leite dos Santos: *Sképsis* 16: 18-23.)

Stroud, Barry. 1999. "Radical Interpretation and Philosophical Scepticism". Em: *Understanding Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2000. (Tradução brasileira: "Interpretação radical e ceticismo filosófico", tradução de Plínio Junqueira Smith. Silva Filho, Waldomiro

José; Smith, Plínio J. (eds.) *Significado, verdade, interpretação: Davidson e a filosofia*. São Paulo: Loyola, 2005.)
Stroud, Barry. 2004. "Contemporary Pyrrhonism". Em: Sinnott-Armstrong, Walter (ed.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Sképsis
2018