

ESTRATÉGIAS MODERNAS DE ABORDAGEM CRÍTICA DO CETICISMO ANTIGO

*Roberto Bolzani*¹

RESUMO: Este texto pretende apresentar, de forma sucinta, um conjunto de estratégias de filósofos modernos para a retomada e crítica do ceticismo antigo, procurando destacar algumas semelhanças e diferenças.

PALAVRAS-CHAVE: Ceticismo. Refutação. Acomodação. Neutralização.

1 INTRODUÇÃO

A influência do ceticismo antigo na filosofia moderna tornou-se tema de numerosos estudos, entre os quais os já clássicos trabalhos de R. Popkin desempenham ainda papel protagonista, sobretudo sua *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, além de vários outros textos². Têm surgido, desde então, nesses quase cinquenta anos que nos separam dessa publicação, muitos outros estudos que investigam as formas como o ceticismo foi recebido por diferentes pensadores. Constatou-se que, além de se encontrar em filósofos de grande importância para os rumos da filosofia posterior, como Montaigne, Descartes ou Pascal, ele aparece em autores ainda hoje relativamente pouco conhecidos e estudados, como Sanchez, La Mothe Le Vayer, Bayle, Huet, Charron, entre outros. O tema tem-se revelado de grande riqueza, e uma análise detida do material que vem sendo produzido a seu respeito certamente nos revelaria diferentes linhas de interpretação e divergências instigantes³.

¹ Departamento de Filosofia – FFLCH – USP. Possui Mestrado e Doutorado pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Publica regularmente artigos sobre Filosofia Antiga em periódicos especializados.

² Há tradução para o português, por Danilo Marcondes (POPKIN, 2000).

³ Seguindo o caminho inaugurado pela extensa obra de Popkin, há que destacar, em nosso país, os numerosos trabalhos de José Raimundo Maia Neto, que têm introduzido entre nós o estudo de vários desses pensadores, além dos mais conhecidos. Outros estudiosos importantes poderiam ser lembrados;

Muitos desses trabalhos se dedicam a investigar as vias materiais de recepção do ceticismo antigo por esses filósofos, perguntando-se sobre quais foram os textos céticos que conheceram e que lhes forneceram as condições para lidar com o ceticismo e enfrentar seu desafio; quais as fontes por eles utilizadas, qual a versão ou versões de que dispuseram a respeito dessa corrente filosófica tão controversa; como esse conhecimento influenciou no tratamento que lhe deram e em que sentido isso colaborou para a elaboração de suas próprias filosofias. Neste último ponto, já não se trata simplesmente de uma pesquisa sobre as condições documentais de recepção, mas de uma análise feita do ponto de vista filosófico, que focaliza a presença do ceticismo numa filosofia, para refletir sobre o papel que ela desempenha nessa mesma filosofia, em sua construção e formulação.

Assim, nesse crescente conjunto de trabalhos, encontram-se, por um lado, pesquisas que privilegiam o tema, digamos, histórico, em que se enfoca o muitas vezes complexo contexto no qual se dá o contato do filósofo com os textos céticos, e, por outro, análises que se voltam à questão, digamos, historiográfica, isto é, própria a um historiador da filosofia que se debruça sobre os textos do filósofo para comentar e elucidar seu conteúdo, neles então deparando com o tema do ceticismo como um aspecto relevante, às vezes mesmo constitutivo de seu pensamento.

Neste breve texto, tentarei apenas esboçar um quadro relativo a formas de abordagem crítica do ceticismo antigo por alguns importantes filósofos modernos. Minha perspectiva, portanto, é do segundo tipo mencionado: deixarei de lado o tema das condições históricas e materiais de recepção dos textos céticos por esses filósofos, para tentar pensar, de forma certamente ainda insuficiente e somente sugestiva, como essas diferentes maneiras de tratar da questão cética nos auxiliam a compreender, não somente o papel desempenhado pelo ceticismo nessas distintas filosofias, como também algumas características gerais a ele atribuídas por tais filósofos, frequentemente com o intuito de combatê-lo. Cabe desde já esclarecer que a análise aqui não é movida por nenhuma intenção propriamente filosófica, seja de fazer a defesa do cético contra essas críticas, seja de corroborá-las. Meu objetivo será apenas esboçar uma espécie de tipologia dessas abordagens críticas, ao mesmo tempo, entretanto, registrando, em linhas gerais, o seu acerto ou erro do ponto de vista historiográfico. Noutros termos, parece-me que alguns dos mais importantes filósofos modernos, vendo no ceticismo um tema relevante, trataram-no de diferentes maneiras, com maior ou menor importância, via-de-regra procurando colocá-lo em seu devido lugar na economia de suas filosofias, e é sobretudo a compreensão dessas estratégias de abordagem o que aqui me interessa.

para isso e para uma ideia da amplitude das pesquisas hoje desenvolvidas sobre o tema da presença do ceticismo antigo na filosofia moderna, cf. Maia Neto (2007).

Paralelamente, no entanto, pode-se ao menos registrar a pertinência historiográfica dessas abordagens, isto é, se e em que sentido elas estariam acertando realmente o alvo. Este último ponto, embora não seja, como afirmei, uma tentativa de fazer a defesa filosófica do ceticismo antigo, parece-me interessante, justamente porque auxilia a compreender melhor certas características da filosofia moderna.

2 ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO E REFUTAÇÃO

Com essa denominação, quero referir-me a uma forma de crítica do ceticismo certamente tradicional: diante das pretensões dos cétricos de problematizar o valor cognitivo de toda e qualquer afirmação sobre a realidade, trata-se de expor uma ou mais verdades que estariam preservadas da força dos argumentos cétricos. Entre os mais importantes filósofos modernos, certamente o primeiro a propor uma forma de refutação do ceticismo foi Descartes, como se pode perceber na sucinta apresentação que faz de sua filosofia, na quarta parte de seu *Discurso do Método*. Ali, importante referência ao ceticismo é feita, quando alude a um momento fundamental da construção de sua filosofia: “[...] esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar” (DESCARTES, 1979a, p. 46). Nos termos mais precisos e desenvolvidos das *Meditações*, após, na *primeira meditação*, suspender seu juízo em face de várias razões sérias de duvidar, mobilizando formas de argumentação típicas dos antigos cétricos, como as ilusões dos sentidos ou o argumento do sonho, o filósofo constata, na *segunda meditação*, que a dúvida não seria possível sem sua existência, a qual se manifesta como uma existência pensante. Se duvido, sou, e sei que sou porque duvido e penso: serei, então, uma coisa que pensa. “Penso, logo existo”, a formulação do *Discurso do Método*, sintetiza esses passos minuciosamente dados nas *Meditações*, apresentando-os como inabaláveis pelas dúvidas cétricas (cf. DESCARTES, 1979b, p. 92-4).

Note-se que não se trata simplesmente de apresentar uma proposição verdadeira, como se ela pudesse passar incólume aos ataques do cétrico, em virtude de alguma evidência supostamente incontestável de que fosse portadora. O que faz Descartes é extrair uma verdade que deve necessariamente ser aceita como tal, porque sem ela a própria dúvida não seria possível. Obtida tal verdade, assegura-se a posse de um critério de verdade, “clareza e distinção”, que se poderá aplicar no restante da inspeção filosófica, de modo a recuperar todo um sistema de verdades sobre o mundo (DESCARTES, 1979b, p. 99-100).

Muito se discute a respeito do papel desempenhado pelas razões de duvidar explicitadas na *primeira meditação*. Pode Descartes formulá-las sem nelas crer? Ele de fato, em algum momento, acreditou nelas? Na verdade, isso não parece ser o mais

importante para compreender a recepção cartesiana do ceticismo. O que importa, para Descartes, é distinguir um emprego *sério* da dúvida, aquele mesmo que se exercita na *primeira meditação*, deliberadamente hiperbólico, mas norteado pelo projeto da construção de um sólido edifício científico, de um uso *inconsequente* e desprovido de razões filosóficas dessa mesma dúvida, que o filósofo julga encontrar nos céticos. Nos termos do *Discurso do Método*, diferentemente de Descartes, que emprega a dúvida para poder localizar uma primeira verdade acima de qualquer suspeita e que servirá de fundamento para todo um sistema de verdades, os céticos “[...] duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos” (DESCARTES, 1979a, p. 44). Há, assim, certa tensão nessas passagens, expressa pelo fato de as suposições dos céticos serem “extravagantes” e, ao mesmo tempo, não deixar de haver, por Descartes, a menção de que o *Cogito* é imune a elas. É esse duplo movimento de crítica e de certa concessão de valor o que aqui importa notar. Descartes não pode levar a sério os céticos, porque eles não têm uma boa razão para duvidar, mas quer fazer um uso filosófico dos argumentos desses mesmos céticos, conferindo a tais argumentos um sentido mais profundo e sistemático. Não se empreende a refutação de uma filosofia desprovida de qualquer valor, mas esse valor não é fácil de exprimir. Para Descartes, o conhecimento objetivo da realidade é plenamente possível. A forma de fundamentá-lo consiste em adotar uma estratégia de refutação dos argumentos céticos, mediante uma verdade que esses argumentos parecem precisar pressupor. Mas Descartes não está interessado em levar o cético a uma contradição, como se dissesse: “para duvidar, você precisa aceitar que existe e, portanto, disso não pode duvidar”. Ele está interessado em aproveitar esse arsenal de argumentos que os céticos acumularam para fazê-los trabalhar a seu serviço. Há, pois, uma refutação do ceticismo, que é ao mesmo tempo uma espécie de correção de seu sentido⁴.

Evidentemente, essa estratégia, do ponto de vista historiográfico, pode ser objeto de crítica, já que nela se observa uma espécie de redução do ceticismo aos argumentos céticos, algo que não corresponde ao que os céticos antigos propunham. De fato, mostram-nos as *Hipotíposes Pirrônicas* de Sexto Empírico (III, 280-1) que os céticos pirrônicos viam nos diversos argumentos que mobilizavam apenas meios de obtenção da suspensão de juízo e da subsequente tranquilidade que proporciona. Os argumentos que usará para tanto variam, conforme o conteúdo da tese dogmática de seu interlocutor (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1976). Noutros termos, não há, a bem dizer, “argumentos céticos”, se por essa expressão se quer fazer referência a argumentos responsáveis pela construção de uma posição

⁴ Sobre a ideia de que Descartes efetivamente viveu uma “crise pirrônica”, a formulação clássica é a de Popkin - cf. Popkin (2000, capítulo IX): Descartes: Conquistador do Ceticismo. Para uma interpretação contrária, cf. Greene (1999).

filosófica específica. É nesse sentido que se deve entender a ideia de uma “dialética cética”, voltada à “refutação” de seu interlocutor dogmático, sem advogar em favor de nenhuma tese, escolhendo os argumentos que serão empregados com base nos argumentos usados por esse mesmo interlocutor. O mesmo argumento que hoje foi mobilizado para problematizar uma tese dogmática, amanhã poderá ser o novo alvo de ataque, o qual recorrerá talvez ao argumento que ontem se criticou. Por detrás dessa atividade aparentemente inconsequente, estaria, assim julga o cético, o escopo de levar o interlocutor à suspensão de juízo e à tranquilidade, finalidade de toda filosofia.

Para Descartes, contudo, em virtude de seu projeto filosófico próprio e de sua concepção de filosofia, nada disso parece importar. Não vou aqui me perguntar se se tratou de desconhecimento seu a respeito dessa faceta da posição cética ou se ele simplesmente a julgou despropositada. Cabe apenas observar que a recepção cartesiana do ceticismo, compreendendo-o como um agregado de argumentos que a filosofia deve considerar, enfrentar e refutar, teve impacto profundo na filosofia posterior e, em certo sentido, predomina em boa parte da reflexão epistemológica contemporânea, que, costumeiramente rotulando de “cético” um argumento ou grupo de argumentos que põem em suspeição o conhecimento objetivo, passa a refletir sobre eles, quer para neles encontrar pressupostos problemáticos, quer para conceder-lhes legitimidade. E, como veremos, o mesmo parece valer para as filosofias que abordaremos a seguir.

Observe-se brevemente que também Locke, um crítico do cartesianismo, ao justificar seu projeto filosófico, confere ao ceticismo um papel negativo, mas que deve ser levado em conta: trata-se de uma doença que só pode ser evitada por uma investigação sobre nosso intelecto, como mostra a *Introdução* de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*:

O conhecimento de nossa capacidade, uma cura para o ceticismo e a ociosidade. Quando conhecermos a nossa própria força, saberemos melhor o que intentar com esperanças de êxito; e quando tivermos examinado com cuidado os *poderes* de nossas mentes, e feito alguma avaliação acerca do que podemos esperar deles, não tenderemos a ficar inativos, deixando de pôr nossos pensamentos em atividade, pelo desespero de nada conhecermos; nem, por outro lado, poremos tudo em dúvida e renunciaremos a todo conhecimento, porque algumas coisas não são compreendidas. (LOCKE, 1978, p. 141).

E também:

Motivo deste Ensaio. Foi isso que deu, no início, nascimento a este *Ensaio acerca do Entendimento*. Pensei que o primeiro passo para satisfazer a várias indagações, às quais a mente do homem estava bem apta para tender, seria o de

investigar nossos próprios entendimentos, examinar nossos próprios poderes e ver para que coisas eles estão adaptados...Ampliando suas investigações além de suas capacidades, e deixando seus pensamentos vagar em profundezas, a tal ponto de lhes faltar apoio seguro para o pé, não é de admirar que os homens levistem questões e multipliquem disputas acerca de assuntos insolúveis, servindo apenas para prolongar e aumentar suas dúvidas, e para confirmá-los ao fim num perfeito ceticismo. (ibidem).

Pode-se então dizer que o *Ensaio* de Locke, julgando negativamente o ceticismo, nem por isso se abstém de tentar afastá-lo, inserindo-o no quadro de motivos que tornam necessária uma investigação sobre o alcance de nossos poderes cognitivos – tema, como se sabe, muito caro e fundamental à filosofia moderna. No entanto, seria demasiado forte afirmar que esse filósofo empreendeu qualquer tentativa de “refutação” de argumentos céticos, no sentido mais estrito em que se encontra a ideia em Descartes.

Caso mais próximo ao de Descartes parece ser o de Berkeley. Em seus principais textos, *Princípios do Conhecimento Humano* e *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*, os juízos negativos sobre a possibilidade de uma posição filosófica cética consistente são numerosos: os céticos são vistos como inimigos do conhecimento (cf. BERKELEY, 1901a, p. 311, 333) e o ceticismo é dito “indolente” e relacionado à “preguiça da mente” (ibidem, p. 330), além de ser “deplorável” (BERKELEY, 1901b, p. 444); o “desânimo” arrasta ao ceticismo (ibidem, p. 377) e alude-se ao “ridículo temperamento cético”: “[...] tornar tudo sem sentido e ininteligível” (ibidem, p. 474), bem como às “[...] pretensões falaciosas e escrúpulos fingidos” dos céticos (ibidem, p. 478), sendo então o ceticismo apenas “[...] a tendência doentia da dúvida fingida de alguns filósofos” (ibidem, p. 380). E, entretanto, a necessidade de refutá-lo se expressa já nos títulos e prefácios de suas duas obras principais: “Um Tratado concernente aos Princípios do Conhecimento Humano, onde as principais causas do erro e dificuldades nas ciências, com as bases do ceticismo, ateísmo e irreligião, são investigadas”. E “Três Diálogos entre Hylas e Philonous, em oposição a Céticos e Ateus”. No *Prefácio* da primeira obra, lê-se: “O que aqui torno público me pareceu, após uma longa e escrupulosa investigação, evidentemente verdadeiro e não inútil de ser conhecido, particularmente para aqueles que são tentados pelo ceticismo, ou querem uma demonstração da existência e imaterialidade de Deus, ou da imortalidade natural da alma” (1901a, p. 235; cf. também p. 237). E no da segunda: “Se os Princípios que aqui me esforço por propagar são admitidos como verdadeiros, as consequências que penso seguir-se evidentemente daí são que Ateísmo e Ceticismo serão expressamente destruídos” (1901b, p. 376). De fato, e nisso se mostra a importância do tema, é perfeitamente possível fazer uma leitura do imaterialismo berkeleyano, de sua

recusa de atribuir às ideias dos sentidos o papel de representações de uma realidade material externa e independente da mente – eis, como se sabe, o cerne desse imaterialismo –, como uma resposta necessária ao ceticismo: “Tanto os cétricos como os ateus são para sempre silenciados se se pressupõem somente espíritos e ideias” (1901a, p. 333); pois quando supomos que a realidade externa consiste numa “existência superior absoluta”, os argumentos cétricos “têm peso” (1901b, p. 480; cf. também 1901a, p. 305 e 311).

Assim, desqualificando os cétricos e seu “ridículo temperamento”, Berkeley, ao mesmo tempo, reconhece a virulência dos argumentos cétricos, quando nos mantemos no tradicional sistema da “dupla existência” de objetos externos e ideias deles derivadas, visto que, nesse caso, os problemas relacionados à noção de representação, que os cétricos antigos exploraram exaustivamente – e que Descartes, diga-se de passagem, contemplou e enfrentou, em sua *primeira meditação* –, nos levariam a uma inaceitável posição cétrica. Parece-me, portanto, haver na filosofia berkeleyana uma “refutação” do ceticismo, mas, diferente de Descartes, uma refutação que paga tranquilamente o preço de abdicar de ser uma filosofia da representação. A originalidade do imaterialismo berkeleyano em muito se deve à necessidade dessa refutação. Nesse caso, note-se, não se trata de defender que a dúvida cétrica só pode se afirmar se se aceita uma verdade que lhe é prévia, como em Descartes, mas que a dúvida cétrica não poderia ser refutada, se não alterássemos substantivamente nosso modo de pensar. Aqui, pode-se ver na refutação do ceticismo uma significativa concessão.

3. ESTRATÉGIA DE RECONHECIMENTO E ACOMODAÇÃO

Com essa denominação, trata-se de aludir agora a outra forma de recepção filosófica do ceticismo, que não me parece poder ser considerada simplesmente uma tentativa de refutação, porque reconhece a força das dúvidas cétricas num sentido diferente do que vimos acima ocorrer com Descartes e Berkeley. De fato, não por acaso a filosofia de David Hume tem sido considerada por muitos de seus leitores como uma versão original de ceticismo, que ele próprio chamou de “mitigada”. Com Hume, não mais se põe a tarefa de derrubar essas dúvidas com uma verdade a elas imune – o *Cogito* cartesiano – nem se apresenta uma doutrina que escapa dessas dúvidas, ao recusar seu pressuposto básico – o imaterialismo berkeleyano, em face da filosofia da representação. Também Hume, como seus antecessores, vê uma clara diferença entre os argumentos cétricos, cuja força reconhece, e os cétricos, que para ele não podem sustentar sua posição. Mas o resultado a que é levado parece fazer concessões maiores do que as que eles admitiram.

Assim, encontra-se em Hume uma crítica à própria existência do cético. No *Tratado da Natureza Humana*, após apresentar eficientes argumentos céticos e não resolvê-los, dando ao leitor a impressão de ser cético, Hume adverte:

Se me perguntarem se concordo sinceramente com esse argumento que pareço esforçar-me tanto para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui *nenhuma* medida da verdade ou falsidade de *nada*, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e que nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião... Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavalações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista. (HUME, 2000, p. 216).

O ceticismo é, em suma, uma “seita imaginária” (ibidem). Ora, ao mesmo tempo em que se vê no ceticismo uma quimera, se reconhece de modo irrecusável a força da dúvida cética:

Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela. É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes, sejam opostas a ela. (ibidem, p. 251).

E ainda:

Felizmente a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, teríamos de esperar até terem antes minado toda convicção e destruído inteiramente a razão humana. (ibidem, p. 220).

Para Hume, como bem mostram estas passagens do *Tratado*, a natureza nos preserva e salva das dúvidas que inevitavelmente assaltam a razão, sempre que esta se lança a especulações mais complexas. As dúvidas céticas, embora surjam naturalmente, não podem ser sustentadas sistematicamente sem um esforço antinatural. As exigências da vida logo as fazem perder força em nossas mentes e pouco ou nada influem em nossas ações e decisões cotidianas. Daí ser possível falar de uma posição “naturalista” de Hume, que alguns consideram contrária ao ceticismo, enquanto outros, observando que esse naturalismo não refuta aquelas dúvidas, preferem inscrevê-lo no quadro mais amplo de uma posição cética

“mitigada”, na expressão do próprio filósofo. De qualquer modo, impõe-se a conclusão de que esse filósofo concede ao ceticismo uma importância ímpar, visto que, se sua filosofia se constitui numa contundente crítica a qualquer pretensão de erigir sistemas metafísicos por vias estritamente racionais, preferindo fazer o elogio de um modo de pensamento e de conduta em que se relacionam intimamente à razão e ao instinto natural, isso se deve a uma convicção de que os argumentos céticos, ao menos os mais filosóficos, não podem ser refutados racionalmente. Eis o que nos revela a ideia de que as dúvidas céticas são uma doença que nunca pode ser completamente extirpada da razão em que se instala⁵.

Contudo, mais uma vez é preciso, como se disse, distinguir entre a força dos argumentos céticos e a possibilidade de uma posição cética consistente e permanente, e nisso Hume não parece diferir muito de seus antecessores, como se pode depreender de algumas das célebres linhas finais da *Investigação sobre o Entendimento Humano*:

A grande destruidora do pirronismo, ou ceticismo de princípios excessivos, é a ação, e os afazeres e ocupações da vida cotidiana. Tais princípios podem florescer e triunfar nas escolas, onde, de fato, é difícil refutá-los, se não mesmo impossível. Mas tão logo deixam a sombra e são colocados, pela presença dos objetos reais que estimulam nossas paixões e sentimentos, em confronto com os princípios mais poderosos de nossa natureza, desvanecem como fumaça e deixam o cético mais empedernido na mesma condição que os demais mortais. (HUME, 1999, p. 205).

E também:

Pois esta é a objeção mais importante e contundente ao ceticismo *excessivo*: que nenhum bem duradouro pode jamais resultar dele enquanto gozar de sua plena força e vigor. Basta apenas perguntar a um desses céticos *o que tem ele em mente e qual é o seu propósito com todas essas excêntricas indagações*. Ele será imediatamente tomado de perplexidade e não saberá o que responder. (ibidem, p. 206).

Aqui se reconhece, igualmente, a relevância filosófica das dúvidas ou argumentos céticos, sem com isso aceitar que possam preparar o caminho para uma filosofia cética. A diferença está no fato de Hume ter retomado um dos clássicos argumentos contra os céticos, presente já entre os antigos, o da *apraxia*, a impossibilidade de uma ação qualquer, quando se suspende permanentemente o juízo.

⁵ Cabe registrar que Hume parece distinguir tipos de argumentos céticos, conferindo-lhes diferente valor filosófico. A esse respeito, cf. Smith (2010).

4. ESTRATÉGIAS DE APROPRIAÇÃO E NEUTRALIZAÇÃO

Esta nova denominação pretende indicar um tipo de abordagem do ceticismo talvez mais refinada do que as anteriores, sobretudo se comparada à tradicional estratégia de refutação. Nessa abordagem, tem-se uma visão menos depreciativa da ameaça cética, porque o ceticismo é enfocado de maneira diferente; e essa diferença está certamente relacionada a uma nova maneira de pensar a filosofia, sua função, sentido e especificidade.

O grande responsável por essa estratégia parece-nos ser Kant. Em sua filosofia, encontram-se passagens em que se explicita aquele duplo movimento de crítica e concessão de valor, mas num sentido bastante singular. Por um lado, falando sobre a situação da Metafísica até então e utilizando-se de uma metáfora político-jurídica, o *Prefácio à primeira edição da Crítica da Razão Pura* era enfático quanto aos malefícios do ceticismo:

[...] inicialmente, sob a administração dos *dogmáticos*, o seu domínio era despótico. Todavia, como a sua legislação retivesse os vestígios da antiga barbárie, ela degenerou, aos poucos, em consequência de guerras internas, na mais completa *anarquia*, e os *céticos*, essa espécie de nômades avessos a todo cultivo estável da terra, romperam de tempos em tempos o acordo cívico. (KANT, 1974, p. 12).

O que torna compreensível que o *Prefácio à segunda edição* da mesma obra arrolasse o ceticismo entre os alvos que o projeto crítico irá derrubar:

Só mediante essa crítica podem ser cortados pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos livres-pensadores, o *fanatismo* e a *superstição*, que podem tornar-se prejudiciais em geral, e por fim também o *idealismo* e o *ceticismo*, que são mais perigosos para as escolas e dificilmente passam ao público. (KANT, 1980a, p. 19).

Deliberadamente ou não, aquele “nomadismo anárquico” que Kant atribui aos céticos parece ecoar juízo já presente em Hume, numa contundente passagem dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, na qual, observando que os diversos sistemas religiosos, combatendo-se entre si, “[...] proporcionam um triunfo completo ao cético” e tornam uma “suspensão integral de juízo” o “único recurso razoável nesses casos”, complementa:

E se, como normalmente se observa, todos os ataques entre teólogos são bem-sucedidos e nenhuma defesa o é, quão completa não será a vitória daquele que, junto com toda a humanidade, se mantém sempre na ofensiva e não ocupa, de sua parte, um terreno fixo ou residência permanente que estivesse em todas as ocasiões obrigado a defender! (HUME, 1992, p. 113).

Por outro lado, a concessão kantiana ao ceticismo, se é que se deve usar semelhante expressão, difere substantivamente, seja do reconhecimento dos argumentos céticos como um alvo incontornável cuja desqualificação e refutação se impõem, como parece ter sido o caso com Descartes e Berkeley, seja da aceitação de sua eficácia de um ponto de vista estritamente racional e especulativo, como parece ter sido o caso com Hume. Na verdade, o criticismo kantiano não tem no ceticismo um interlocutor de primeira linha, porque não se vê como uma forma de evitá-lo ou afastá-lo. Por isso, pode olhar para os argumentos céticos que tanto preocuparam seus antecessores por um prisma mais generoso, que neles enxerga *positividade metodológica*, desde que adequadamente enfocados. Nunca é demais lembrar que, para Kant, falar sobre ceticismo é falar sobre a filosofia de Hume, e que foi esse cético quem abriu os olhos da filosofia crítica para a necessidade de uma generalização da questão sobre a legitimidade de juízos sintéticos *a priori* na Metafísica, que Hume havia levantado exclusivamente a propósito do conceito de causa, porém, que a nova filosofia saberá estender para a totalidade de conceitos com que a Metafísica pretende erigir-se em ciência. Retomando os célebres termos do início dos *Prolegômenos*, ao interromper Kant de seu “sono dogmático”, o cético David Hume garantiu ao ceticismo um lugar na filosofia crítica: “[...] deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova” (KANT, 1980b, p. 10). Eis por que Kant não se furta de afirmar que a tarefa crítica, isto é, “[...] determinar completamente e de acordo com princípios universais o âmbito da razão pura, tanto em seus limites quanto em seu conteúdo”, significou, ao mesmo tempo, “[...] ter conseguido solucionar o problema de Hume” (ibidem, p. 11). Note-se, contudo, que essa solução não consistiu numa refutação, mas numa resposta que só foi possível, porque um novo ponto de vista foi instaurado pela filosofia crítica, que o próprio Hume não soube perceber. O “problema de Hume” não foi solucionado, senão após ter sido corrigido e reformulado.

A influência do ceticismo, em sua versão humeana, se fará presente, por isso, na própria maneira de compreender o projeto crítico e a sua positividade. A *Crítica da Razão Pura*, em sua *Doutrina Transcendental do Método*, proclama categoricamente que “[...] somente o caminho *crítico* está aberto”, em face da via dogmática, representada por Wolf, e da via cética, representada por Hume (KANT, 1980a, p. 415). Entretanto, essa nova via se descobre em toda a sua importância com o auxílio do “passo cético” em “assuntos da razão pura”, que representa um avanço em relação ao “passo dogmático”, que caracteriza ainda a “infância da razão pura”. As dúvidas céticas dão testemunho da “[...] cautela de uma capacidade de julgar já escaldada pela experiência” e que prepara o amadurecimento da razão, uma razão agora “crítica”, preparada para “[...] submeter a uma avaliação não os

fatos da razão, mas sim a própria razão segundo toda sua faculdade e aptidão para conhecimentos puros *a priori*". Assim,

[...] para a razão humana o ceticismo é um local de descanso no qual pode refletir sobre a sua peregrinação dogmática e fazer um esboço da região em que se encontra, a fim de no futuro poder eleger com maior segurança o seu caminho; de modo algum se trata de uma residência destinada a uma estadia permanente. Com efeito, uma tal residência só pode ser encontrada onde há plena certeza, seja quanto ao conhecimento dos próprios objetos, seja quanto aos limites dentro dos quais se encerra todo o nosso conhecimento de objetos. (ibidem, p. 373-4).

A originalidade da concepção kantiana a respeito da positividade do ceticismo permite mesmo considerá-lo

[...] o mestre que disciplina o racionalizador segundo uma saudável crítica do entendimento e da própria razão... Para as questões da razão, o procedimento cético não é em si mesmo *satisfatório*; serve, contudo, como um *exercício preliminar* para despertar a prudência da razão e indicar-lhe os meios rigorosos que lhe podem assegurar as suas últimas possessões. (ibidem, p. 377).

É verdade que, à sua maneira, Descartes já havia feito algo semelhante, mas agora não mais se trata, *stricto sensu*, de uma tentativa de refutação.

Todavia, talvez não se deva limitar a apropriação kantiana do ceticismo a esse papel metodológico. Deliberadamente ou não, Kant retoma de Hume outra ideia que o filósofo britânico, como vimos, esboçou: embora Hume não empregue essa terminologia, o modo como formulava, no *Tratado da Natureza Humana*, a tensa relação entre "razão cética" e "razão dogmática", segundo a qual quanto mais forte é a primeira, tanto mais forte será a segunda, sugere uma visão *antinômica* da razão, que, como se sabe, vai desempenhar importante papel na argumentação kantiana a respeito dos limites do entendimento e das pretensões da Metafísica. Para Hume, as dúvidas céticas surgiam naturalmente das especulações mais abstratas da razão. Segundo Kant, quando a razão se esforça por produzir "sínteses objetivas" dos fenômenos, pretendendo fazer valer "seu princípio da unidade condicionada", cai logo em contradições, e "[...] aqui se mostra um fenômeno novo da razão humana, a saber, uma antitética totalmente natural, na qual ninguém necessita fazer investigações sutis ou montar armadilhas sofisticadas, mas na qual a razão cai espontaneamente e, na verdade, inevitavelmente". Contudo, agora diferentemente de Hume, a correta compreensão do estatuto das antinomias da razão não mais nos deverá levar à "[...] tentação de abandonar-se a um desespero cético ou a assumir uma atitude de obstinação dogmática e enrijecer em certas afirmações, sem dar ouvidos e fazer justiça às razões do contrário" (ibidem, p. 214). A adequada crítica

da razão nos fornece agora uma forma de fazer a adequada crítica do ceticismo, tomando-se o termo “crítica” em seu sentido rigoroso de detecção dos limites. Aqui se configura talvez a expressão mais completa da recepção kantiana do ceticismo, que, beneficiando-se do conhecimento de sua força, por assim dizer o neutralizou, colocando-o em seu lugar de direito: as antinomias “céticas” colaboram na compreensão dos limites da razão.

O que aqui se chamou de estratégia kantiana de apropriação do ceticismo, com sua consequente neutralização, parece-me valer ainda, embora com diferenças importantes, para a forma como a filosofia de Hegel lida com o tema. Aqui estará talvez, entre todos os filósofos neste texto considerados, o caso mais singular e interessante. Em alguns aspectos, não há dúvida de que a recepção hegeliana do ceticismo é devedora da maneira kantiana de ver no mesmo uma contribuição metodológica positiva, mas vai certamente além disso. Sem aprofundar o tema, tentarei aqui apenas apontar para a importância que Hegel confere a um sério tratamento do ceticismo, e como esse tratamento significa uma estratégia própria para a sua recepção, mas que deve ainda ser considerada uma forma de apropriação e neutralização⁶.

Uma das distinções mais importantes da filosofia hegeliana é aquela entre Entendimento e Razão. Retomando uma distinção kantiana e dando-lhe significado próprio, que vai além do que Kant propusera, por seu meio Hegel elabora noções que serão fundamentais em toda sua trajetória. A distinção está presente já no escrito *Diferença entre os Sistemas de Fichte e Schelling*, seu primeiro trabalho filosófico significativo; essa distinção permite ao filósofo associar à Razão o próprio significado da Filosofia e, conseqüentemente, um conceito de crítica filosófica. Já no extenso artigo *Diferença entre o ceticismo antigo e o moderno*, publicado no *Jornal Crítico de Filosofia* e dirigido contra a versão cética do kantismo por Schülze, pode-se perceber como, para Hegel, é preciso evitar uma apropriação equivocada do ceticismo antigo que termine por fazer perder-se aquilo que nele se pode encontrar de filosoficamente frutífero. Já aí Hegel pensa a incorporação do ceticismo à filosofia, à luz da distinção fundamental entre Entendimento e Razão e da necessidade de pensar criticamente a filosofia e cultura de sua época como limitadas ao domínio do Entendimento. Uma forma positiva de compreender o ceticismo, surgindo desde a análise do ceticismo antigo presente no artigo contra Schülze, vai se desenvolver e comparecer na formulação da filosofia madura, em obras como a *Enciclopédia* e a *Ciência da Lógica* – além, evidentemente, da *Fenomenologia do Espírito*.

⁶ Na exposição a seguir, simplesmente retomo, de maneira demasiado breve e sucinta, as sólidas análises de L. Fernando Barrère Martin a respeito da questão das relações entre o ceticismo e a filosofia hegeliana. Para uma compreensão mais aprofundada, além de referências mais pontuais aos textos do filósofo, aqui apenas aludidos, cf. Barrère Martin, 2007, e, sobretudo, 2009.

No referido artigo, a boa compreensão do ceticismo antigo, com a consequente desqualificação da apropriação que dele fez Schülze, já confere ao ceticismo o papel de produtor de antinomias que exibem o caráter limitado e condicionado das determinações produzidas pelo Entendimento, possibilitando a passagem para a Razão, via para o conhecimento do Absoluto. Divergindo de Kant, Hegel entende que antinomias podem ser produzidas a respeito de todos os objetos de todos os gêneros, em todas as representações, conceitos e ideias. Esse é o papel do ceticismo, cuja radicalidade contribui na tarefa filosófica de crítica das filosofias do Entendimento, do pensamento finito que não alcança o Absoluto. Entregue a si mesmo, o Entendimento é vítima de aporias e contradições que o ceticismo, com suas antinomias, exhibe, e que são, para Hegel, inevitáveis. Daí, contudo, não se segue a adesão ao ceticismo: este só adquire positividade ao nos apresentar os limites do Entendimento, que não pode ver na contradição senão um problema. Do ponto de vista do Entendimento, a contradição é um mal a ser evitado, mas que é inevitável – aí está o seu limite, e esse caráter inevitável as oposições céticas tratam de estabelecer.

Porém, se o ceticismo faz a crítica do Entendimento, mostrando-nos os limites da lógica finita que o rege, nisso encontra também sua própria crítica: ao ser bem sucedido na denúncia da contradição, o ceticismo revela-se como tributário dessa mesma lógica e da ontologia que a fundamenta. O ceticismo prospera ali onde a contradição não é desejada, porque compreendida do ponto de vista finito do Entendimento. A positividade do ceticismo é, ao mesmo tempo, seu limite, e isso só se compreende quando abandonamos a esfera do Entendimento em favor da Razão, para a qual a contradição cética apenas prepara uma superação e suspensão dos opostos e contrapostos. O ceticismo trabalha em favor da fragmentação, a mesma fragmentação que caracteriza o Entendimento, mas a Razão opera a recuperação da harmonia e totalidade do Absoluto, aniquilando as oposições fixas do Entendimento. O cético não pode enxergar a positividade da contradição, algo de que só o conhecimento racional é capaz, operando a síntese dos opostos, que os supera e conserva. O ceticismo, em suma, também é uma filosofia do Entendimento.

Assim, para Hegel, a positividade do ceticismo – conduzir o Entendimento à contradição que lhe mostra seu limite – é, ao mesmo tempo, seu limite – a permanência na esfera do Entendimento. Como em Kant, pode-se dizer que aqui não ocorre refutação, porque Hegel concede ao cético a legitimidade e a força de sua crítica. Mas também não haverá concessão significativa: o ceticismo foi incorporado à filosofia – aqui no sentido hegeliano de conhecimento racional – de uma forma que faz com que sua virulência seja neutralizada. Sua positividade

reconhecida soa agora como uma espécie de domesticação, a que decerto o cético não gostaria de se submeter.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tipologias correm sempre o risco da redução e simplificação. Evidentemente, as filosofias que abordei acima são muito mais complexas e sofisticadas do que esta breve e resumida exposição poderia apresentar, e certamente se encontrarão aqui imprecisões que poderiam ser evitadas em uma análise mais profunda. Além disso, esse quadro pode também sugerir uma discutível “progressão” entre essas filosofias, algo que em nenhum momento estive no horizonte deste sucinto trajeto. Pretendi apenas traçar as primeiras linhas de um quadro, do ponto de vista da relação dessas filosofias com o ceticismo – portanto, de um ponto de vista parcial e inevitavelmente limitado. Ainda assim, parece-me que as distinções de estratégia de abordagem do ceticismo propostas são relevantes e podem ajudar a compreender, nalguma medida, essas filosofias. Por isso, talvez mereçam tratamento mais desenvolvido e aprofundado, nas mãos de estudiosos mais qualificados das obras desses importantes filósofos.

Como afirmei de início, não se pretendeu aqui emitir juízos filosóficos sobre essas estratégias, nem para defender o cético, nem para atacá-lo. Observe-se apenas, para concluir, que todas elas parecem ignorar ou julgar inaceitável a ideia de que se possa falar, em sentido forte, de uma “filosofia cética”, no sentido de uma posição filosófica que fosse capaz de justificar o trabalho incessante de oposição de teses e argumentos. Sempre se olha para essas oposições como parte de um projeto filosófico que aspira ao estabelecimento de algum tipo de verdade, o que leva a formas diversas de condenar o ceticismo a limitações que o cético, certamente, julgaria inaceitáveis.

Talvez esse cético retrucasse, mobilizando o conhecido argumento do indecidível conflito das filosofias, para tentar desqualificar seus críticos. Mas essa é outra estória, que não cabe aqui iniciar.

BOLZANI FILHO, Roberto. Modern strategies of critical approach on ancient skepticism. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n.3, p. 89-104, 2011.

ABSTRACT: This text intends to present briefly some strategies adopted by modern philosophers for reception and criticism of ancient skepticism, and to remark some resemblances and differences.

KEYWORDS: Skepticism. Refutation. Adaptation. Neutralization.

REFERÊNCIAS

- BARRÉRE MARTIN, L. F. Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze. *Doispontos*, Curitiba/São Carlos, v. 4, n. 2, p. 221-46, 2007.
- BARRÉRE MARTIN, L. F. *Ceticismo e dialética especulativa na filosofia de Hegel*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.
- BERKELEY, G. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Frazer, v. 1, 1901a.
- BERKELEY, G. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Oxford: Frazer, v. 1, 1901b.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.
- GREENE, M. Descartes and Skepticism. *The Review of Metaphysics*, v. LII, n.3, p. 553-71, 1999.
- HUME, D. *Diálogos sobre a Religião Natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUME, D. *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Edunesp, 1999.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Edunesp/Imprensa Oficial, 2000.
- JOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- KANT, I. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.
- KANT, I. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b.
- MAIA NETO, J. R. Panorama historiográfico do ceticismo renascentista: 1997-2007. *Sképsis*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 83-97, 2007.
- POPKIN, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1976.
- SMITH, P. J. Tipos y uso de argumentos escépticos em Hume. *Areté*, Lima, v. XXII, n. 2, p. 231-57, 2010.

recebido em: 11.08.2011

aprovado em: 03.10.2011