

# A revalorização filosófica da visão comum de mundo segundo Porchat e o equilíbrio reflexivo e a solução de problemas em metafilosofia

**Valter Alnis Bezerra**

Universidade de São Paulo (USP)

## RESUMO

Neste texto investigamos a compatibilidade entre o ceticismo de Oswaldo Porchat (em suas duas fases: a filosofia da Visão Comum de Mundo e o neopirronismo) e outras duas ideias metafilosóficas gerais, a saber, o equilíbrio reflexivo e a visão de solução de problemas. Procuramos mostrar de que modo o ceticismo e as outras duas ideias são compatíveis e iluminam-se mutuamente, e sugerimos uma articulação entre elas. O equilíbrio reflexivo ajuda a compreender a relação de uma filosofia cética e pós-cética, primeiro, com a vida comum e, depois, com o domínio fenomênico. O enfoque de solução de problemas é a perspectiva metafilosófica resgatada por Porchat em sua fase neopirrônica. Mostramos que, se na primeira fase do ceticismo porchatiano, o que está em equilíbrio com a vida comum ainda são teses filosóficas (não dogmáticas, mas que tenham como condição de contorno o lastro na vida comum), na segunda fase o que se pretende que esteja em equilíbrio com o domínio fenomênico é outro tipo de unidade epistêmica — os problemas, nomeadamente, aqueles problemas filosóficos que sejam passíveis de retradução a esse domínio fenomênico e oriundos de uma dinâmica de certo tipo. Para levar a cabo a análise, é crucial investigar as noções de fenômeno e de objetividade em Porchat. O texto se encerra com considerações sobre o lugar do conhecimento científico na visão de Porchat.

## PALAVRAS-CHAVE

Oswaldo Porchat; Equilíbrio reflexivo; Enfoque de solução de problemas; Fenômeno; Filosofia da Visão Comum de Mundo; Vida Comum; Neopirronismo; Metafilosofia.

## ABSTRACT

In this text, the compatibility between Oswaldo Porchat's skepticism (in both of its guises, the philosophy of the Common Worldview and neopyrrhonism) and a pair of other general metaphilosophical theses — namely, reflective equilibrium and the problem-solving view — is investigated. An effort is made in order to show the manner in which said theses are compatible and able to throw light on one another, and an articulation between them is proposed. Reflective equilibrium helps one to understand the relationship of a skeptical/postskeptical philosophy with the Common Life, first, and then with the phenomenic domain afterwards. The problem-solving view is the metaphilosophical outlook favored by Porchat himself throughout his neopyrrhonic period. We attempt to show that reflective equilibrium is sought, in the first period, between Common Life and particular philosophical theses (of a nondogmatic character, having as boundary condition their foundation in Common Life); and, in the second period, equilibrium must obtain between the phenomenic domain and another sort of epistemic unit — namely, philosophical problems that are amenable to be re-translated onto the phenomenic domain and are subject to dynamics of a certain kind. In order for the analysis to be carried out, an investigation of Porchat's notions of phenomenon and objectivity is of paramount importance. The text ends with some considerations regarding the place of scientific knowledge within Porchat's general philosophical outlook.

## KEY WORDS

Oswaldo Porchat; Reflective Equilibrium; Problem-Solving View; Phenomenon; Philosophy of the Common Worldview; Common Life; Neopyrrhonism; Metaphilosophy.

*Para Leticia*

Este texto<sup>1</sup> é o registro de algumas interrogações sobre a articulação entre as ideias centrais da filosofia (ou, mais precisamente, metafilosofia) da visão comum de mundo (depois neopirrônica) de Oswaldo Porchat e duas outras ideias correntes na metafilosofia contemporânea — o equilíbrio reflexivo e a visão de solução de problemas — acompanhadas de uma modesta proposta interpretativa. Não se pretende aqui propor uma exegese coesa e abrangente de todo o projeto de pensamento do neopirrônico, nem construir uma trama cerrada e sistemática de teses interpretativas pontuais a respeito dos temas que ocuparam o filósofo. Em vez disso, irei me limitar a meditar sobre duas questões que tomarei como principais: (i) a possibilidade ou não de localizar vasos comunicantes entre as ideias de Porchat e as outras duas, e encontrar compatibilidade mútua entre elas, e (ii) as perspectivas que esse núcleo heurístico tem para alimentar a abertura de horizontes criativos em um programa de investigação filosófica.

Tenho sido levado a acreditar, com cada vez maior convicção, que, para fazer filosofia, é indispensável possuir<sup>2</sup> algumas ideias nas quais temos *fé*. Essa fé pode ser, em certa medida, racional, na medida que sustentada por argumentos; pode ser apoiada, também, na riqueza que tais ideias trazem ao equacionamento de problemas filosóficos; pode, ainda, estar associada ao poder evocativo, metafórico, sugestivo, de tais ideias; estar relacionada com suas possibilidades de implementação sistemática, e com sua capacidade de sugerir extensões a novos domínios. São vários, enfim, os pontos em que podem estar ancorados os estais de tração de uma ideia, e variadas as direções nas quais podem se dar essas sustentações e trações. Ainda assim, há um resíduo que jaz por debaixo dessas razões todas, e penso que é daí que a ideia filosófica retira sua capacidade de ser, num sentido difuso, mas não menos potente, um alimento; de proporcionar abrigo e conforto em momentos de dúvida, confusão e perplexidade; e, ao mesmo tempo, proporcionar-nos energia para nos lançarmos de novo para fora e para adiante, para territórios ainda não cartografados (ou, ao menos, ainda não familiares a nós). É esse resíduo que chamo aqui de fé em uma ideia.

---

<sup>1</sup> Versão revista do trabalho apresentado no Colóquio “Ceticismo, Filosofia e História da Filosofia: Homenagem a Oswaldo Porchat” no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, em Agosto de 2018.

<sup>2</sup> Ou dispor, acalentar, sustentar, crer, endossar, aceitar, etc. O espectro de atitudes cognitivas que se pode ter a respeito das ideias é variado, mas não discutirei aqui as implicações das diferenças entre elas (i.e. em que sentido se pode *aceitar* uma ideia filosófica, em que sentido se *usa* uma ideia, em que sentido se *sustenta* uma ideia, etc).

A proposta de Porchat de revalorização filosófica da vida comum ou filosofia da visão comum de mundo é, para mim, uma dessas ideias. Tal revalorização é proposta e operada por Porchat de duas maneiras diferentes, correspondendo a duas maneiras de encarar a visão comum de mundo, investindo-a de dois estatutos distintos, tendo a primeira como manifesto o texto “A filosofia e a visão comum de Mundo” (FVCM, Porchat Pereira 1975/1993a) e a segunda, já no contexto do seu neopirronismo da maturidade, que tem como ponto de inflexão o texto “Sobre o que aparece” (SQA; Porchat Pereira 1992/1993/2007)<sup>3</sup>. De início, tomo por base a primeira proposta porchatiana e, mais adiante, levarei em conta a segunda formulação. Junto a essa ideia da revalorização filosófica da visão comum de mundo, coloco duas outras, que ocuparão lugar de destaque neste texto (e que têm norteado minha prática filosófica pessoal). São elas: (ii) o equilíbrio reflexivo e sua fecundidade como um dispositivo para elucidar a relação entre teoria e prática; e (iii) a visão de solução de problemas, tanto no que se refere à ciência quanto no que se refere à filosofia e a outras formas de saber. Porchat mesmo volta-se para a visão de solução de problemas em “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos” (CPPF; Porchat, 1997). As três ideias, em conjunto, podem alimentar uma prática; contudo, é preciso investigar sua articulação e equacionar as tensões entre elas. O propósito desta minha fala de hoje não vai muito além de enunciar certas tensões, tais como eu hoje as percebo, e sugerir uma possível articulação.

Ao acompanharmos a literatura em epistemologia e filosofia da ciência, é difícil evitar a impressão de que alguns debates contemporâneos parecem apresentar o perfil de *isosthéneia* tantas vezes discutido por Porchat: os lados que esgrimem os argumentos parecem estar numa equipolência das razões. Exemplos célebres são os debates realismo *versus* antirrealismo, fundacionismo *versus* coerentismo, internalismo *versus* externalismo, descritivismo *versus* normativismo. Podem ser encontrados na literatura argumentos e contra-argumentos que parecem igualmente cogentes em prol de cada lado dos debates, a tal ponto que, às vezes, o escolher um dos lados parece basear-se, no fundo, mais em preferências pessoais (numa fé, talvez) do que em um sopesar de razões. A par disso, em cada um desses debates, começam a surgir sofisticadas alternativas intermediárias e híbridas entre os extremos. No debate sobre

---

<sup>3</sup> Indicarei doravante os textos de Porchat pelas seguintes abreviaturas: FVCM = “A filosofia e a visão comum de Mundo” (Porchat Pereira 1975/1993a); SQA = “Sobre o que aparece” (Porchat, 1992/1993/2007); PF = “Prefácio a uma filosofia” (Porchat, 1975/1993b); CPPF = “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos” (Porchat, 1997); APC = “Ainda é preciso ser cético” (Porchat Pereira 2001); VRC = “Verdade, realismo, ceticismo” (Porchat, 1995).

o realismo, por exemplo, encontramos o realismo interno, realismo estrutural, realismo instrumental e assim por diante;<sup>4</sup> no debate sobre fundacionismo, encontramos um “funderentismo”; e, no, debate sobre o internalismo, deparamos um “externalismo internalista”. Debates e pontos de vista filosóficos como esses provavelmente seriam descritos por Porchat como “dogmáticos” (termo que ele emprega amplamente em SQA e textos da mesma época).

Falemos um pouco, então, sobre uma das ideias contemporâneas, o equilíbrio reflexivo. Ter o mundo comum, a experiência do mundo comum, a prática comum, as noções comuns, como âncora para constituir uma reflexão filosófica é algo perseguido e buscado tanto pela metafilosofia de Porchat a partir de meados dos anos 70 quanto pela metafilosofia do equilíbrio reflexivo. A ideia central do equilíbrio reflexivo é instaurar uma relação de *condicionamento* ou *construção* entre um par de componentes: uma relação de mão dupla entre o objeto da análise e o sistema analítico, ou, em outro registro, entre o fato e a teoria — ou ainda, entre a prática e a norma. Originalmente pensado como um mecanismo de *justificação* (na literatura encontramos a expressão “justificação recíproca” — Cf. Blachowitz, 1997), prefiro pensá-lo aqui dentro de uma categoria mais ampla de *condicionamento* recíproco (que pode incluir relações de justificação, mas sem se limitar a elas). O sistema teórico normatiza, regula, arbitra, guia, constrange, etc (dependendo do registro em que o equilíbrio for instaurado) os casos práticos (como acontece, por exemplo, com um sistema legal, ou um conjunto de regras metodológicas), *ao mesmo tempo que também sofre uma pressão para não deixar de se ajustar aos casos*, possivelmente até vindo a reconfigurar-se nesse processo.

Os tipos de relações que se estabelecem entre os dois polos ou componentes de um equilíbrio fazem parte de um espectro rico e diversificado. Não se trata unicamente de relações de justificação epistêmica. O equilíbrio reflexivo é uma noção simples, em sua essência, e também plástica: dados dois componentes A e B, embora possa tratar-se de justificação recíproca entre eles, também podem estar em jogo (dependendo do caso específico em questão, do tipo dos sistemas envolvidos, e do registro da análise adotado): relações de analogia, de refinamento conceitual, de explicação, interpretação, normatização de ações e práticas, sistematização, fundamentação, estabelecimento de condições de possibilidade, etc. Os exemplos mais citados de equilíbrio reflexivo dizem respeito à relação entre normas éticas e fatos morais (em John Rawls), o estatuto das regras da lógica (segundo Nelson Goodman), e o

---

<sup>4</sup> Cristián Carman, em “'Realismo científico' se dice de muchas maneras, al menos de IIII: una elucidación del término 'realismo científico'” (Carman, 2005), leva a tendência dos realistas e antirrealistas a subdividir suas posições e a propor variantes sem fim que se bifurcam a um bem-humorado *reductio ad absurdum*.

estatuto da gramática em relação à língua falada, sem esquecer ainda o naturalismo normativo de Larry Laudan (uma forma de pensar a relação entre história da ciência e filosofia da ciência), a concepção de *explication* filosófica de Carnap, e a relação entre imagens de natureza e imagens de ciência em Paulo Abrantes (2016), entre outros<sup>5</sup>.

O equilíbrio reflexivo, embora seja um modo de relação do sistema teórico, normativo, com a prática, não é um naturalismo reducionista *simpliciter*; não se trata de derivar, por exemplo, normas a partir de fatos; não se propõe uma *redução* da filosofia ao senso comum, nem tampouco uma *continuidade, uma indistinguibilidade* ou uma *superposição* da filosofia com outras formas de conhecimento. Preserva-se, assim, a especificidade do conhecimento filosófico.

A Filosofia da Visão Comum de Mundo de Porchat também não é um naturalismo no sentido reducionista, como ele enfaticamente assinala (FVCM, p. 92) — ainda que, mais tarde, ele não se oponha a vê-lo como um naturalismo mais fraco, na acepção humeana de “não renunciar a certas crenças naturais e instintivas que temos” (SQA, p. 197). Olhando o equilíbrio reflexivo pelo ângulo da FVCM, destaca-se que tanto um quanto outra escapam ao severo diagnóstico de Porchat sobre a filosofia tradicional: o de que, aos filósofos a ela vinculados, “repugna... integrar a prática cotidiana e a experiência da vida comum [à filosofia]” (FVCM, p. 75). Tanto a FVCM quanto o equilíbrio reflexivo *não* operam uma “*desqualificação teórica*” nem uma “*recusa filosófica*” das “verdades comuns da experiência cotidiana” (*Ibid.*), e não se colocam em um pretensão “espaço extramundano”, próprio e exclusivo da filosofia (*Ibid.*).

Porchat esclarece, em FVCM, que sua posição não é *antifilosófica*, contra a própria filosofia, nem contra a reflexão filosófica: não se trata de uma recomendação de “calar”, um convite ao silêncio da não-filosofia, uma redução ao “grau zero da filosofia”. Trata-se, isso sim, de um projeto que possui uma face *positiva*, mesmo prospectiva, programática, de formulação de teses propriamente filosóficas (mas não mais dogmáticas) (FVCM, seções 10 e 11, esp. p. 86-91). O reconhecimento do Mundo terá sido apenas o ponto de partida, e a Filosofia da Visão Comum de Mundo não se limita a explicitar tal visão, mas pode se erigir, propriamente, em filosofia. O ponto de partida não mais é, nem pode ser, o *Cogito*, nem a dúvida

---

<sup>5</sup> Para ter em mente um caso específico, podemos lembrar dos famosos casos tipo-Gettier em epistemologia — contraexemplos à concepção tripartida de conhecimento com crença verdadeira justificada — e de como eles forçam reformulações sucessivas dessa concepção, a partir dos anos 60 do século XX. Outro exemplo é a visão sobre o estatuto da epistemologia expressa por Moser, Mulder e Trout em um texto de epistemologia contemporânea (Moser, Mulder & Trout, 2008, cap. 9) — caso interessante justamente por dar-se em um texto introdutório —, que pode ser caracterizado, com muita clareza, como um equilíbrio reflexivo bidirecional.

sistemática, nem tampouco a desqualificação daquilo que nos aparece<sup>6</sup>. Essa (re)descoberta filosófica da primeira fase é descrita por Porchat em “Prefácio a uma filosofia” (PF, p. 38-40) quando ele fala em “assumir *filosoficamente* a minha não-filosofia” e em “fazer-se *filósofo* o homem comum, com simplicidade” (itálicos meus). Mais do que isso: na realidade, a Visão Comum *força* uma filosofia, diz Porchat (FVCM, p. 90-91). Como assinala Plínio Smith em *Uma visão cética de mundo*, a renúncia à filosofia não equivale ao silêncio, nem tampouco o implica (Smith, 2017, p. 85-87).

Fazendo agora convergir a Filosofia da Visão Comum de Mundo e o equilíbrio reflexivo sobre um mesmo foco, a esta altura é possível dar à pergunta: “*o que pode estar em equilíbrio reflexivo com a vida comum?*” a seguinte resposta: *teses filosóficas ancoradas na vida comum*. Teses filosóficas específicas. Só que, agora, serão tidas como admissíveis apenas aquelas teses filosóficas sujeitas à constrição da vida comum, tendo-a, ao mesmo tempo, como base e como condição de contorno. Esta constrição retroativa da vida comum sobre a filosofia pode ser lida nos termos de uma das relações direcionais dentro do par que define um equilíbrio reflexivo. Por um lado, o estatuto das teses filosóficas não pode ser tomado dogmaticamente, e o seu teor não pode se extraviar especulativamente em relação ao solo da Visão Comum de Mundo. A Visão Comum de Mundo, por sua vez, se vê enriquecida e se torna autoconsciente, graças à sistematização e articulação filosóficas (*cf.* FVCM, p. 87, 89). Na linguagem altaneira de Porchat:

A promoção filosófica da visão comum é, precisamente, a sua transmutação em base para uma visão filosófica do Mundo. Reconhecendo o Mundo, a filosofia se dá a si mesma essa base extraordinariamente rica sobre a qual se erguerá o edifício filosófico. Fundamento forte, alicerce sólido plantado em terra firme. O Mundo reconhecido é o fundamento que a filosofia exhibe e descreve, para sobre ele construir-se, não o tendo construído. Tomando-o

---

<sup>6</sup> Resgatando em grandes traços a história daquilo que denomina globalmente o “idealismo” filosófico (e que engloba tanto empirismos quanto idealismos modernos e contemporâneos, em seu afã de colocar “o mundo [como um] grande X desconhecido... o mundo [como] um problema a ser resolvido” [FVCM, p. 78]), Porchat utiliza o *Cogito* como símbolo dotado de uma carga negativa: “O Cogito pode, a justo título, ser tomado como o símbolo historicamente privilegiado dessa extraordinária empresa da alienação da razão humana [...] Deve-se à filosofia do Cogito a perversão secular da razão ocidental” (FVCM, p. 83). Ora, uma filosofia que ao mesmo tempo recusa o Cogito e seus desdobramentos, e propõe um retorno aos fenômenos, à facticidade, à presença do mundo, e que se recusa a pensar uma mente como estando fora de um corpo e fora do mundo, é a fenomenologia pontyiana. Em uma menção apenas tangencial em FVCM, Porchat adverte que converter a experiência comum do mundo em “fé perceptiva” (e esta é uma expressão pontyiana) seria “uma desqualificação falaciosa”, tanto quanto o seria converter a visão comum de mundo em realismo ingênuo (p. 74). Porém penso que há muito a se dizer acerca da aproximação entre Porchat e Merleau-Ponty, filósofo que parece colocar-se fora do processo de “desqualificação filosófica da visão comum de Mundo... uma recusa do Mundo pelas filosofias” denunciado por Porchat nas seções 7 e 8 de FVCM.

como necessário Objeto, a filosofia vê nele, anteriormente, o seu Sujeito suporte e raiz, fonte e alimento. O Mundo reconhecido é o pressuposto explicitado do discurso filosófico, o referencial imediato que o norteará e lhe dará sentido. (FVCM, p. 86)

Vale ressaltar a maneira pela qual a linguagem da solução de problemas aparece no texto, pouco depois da passagem cima, já dando uma primeira indicação de como a constrição operada pela vida comum influencia a dinâmica dos problemas filosóficos:

A partir daí, a filosofia procurará definir suas tarefas e fixar seus programas, formular seus problemas e propor suas soluções. O mundo reconhecido, *que não é um problema*, será o referencial permanente para a formulação de problemas e a prospecção de soluções. Alfa e ômega da filosofia, origem e fim não questionáveis dos questionamentos filosóficos. E a filosofia remeterá constantemente ao Mundo para orientar, aperfeiçoar ou mesmo corrigir suas formulações. O caminhar da filosofia tem agora parâmetros bem fixos que o balizam. Dentro deles, poderão abordar-se os problemas históricos e clássicos da filosofia, seja para orientar sua solução, seja para desmascarar eventualmente a sua falsa problematicidade (FVCM, p. 88).

Voltaremos ao tema dos problemas filosóficos em breve.

Sugerimos há pouco que uma filosofia possa estar em equilíbrio reflexivo *com* a Visão Comum de Mundo. Caberia aprofundarmo-nos um pouco mais acerca dessa relação. Notemos que, em Porchat, na relação entre vida comum e filosofia, a simetria não é total, a reversibilidade não é completa. A subordinação da filosofia à vida comum não é exatamente espelhada por uma correspondente submissão da vida comum à filosofia. Se, por um lado, a FVCM toma a visão comum de Mundo como plataforma de lançamento e *pode* enriquecê-la e torná-la mais autoconsciente e crítica, a visão comum de mundo não sofre necessariamente uma pressão “igual e contrária” constante (quer normativa, quer prescritiva) oriunda da filosofia, recomendando ajuste sua prática às normas.

A razão filosófica encontrará sua força e grandeza nessa submissão ao Mundo que ela reconhece como anterior e transcendente a ela, maior e mais poderoso do que ela. Relativa ao mundo, a filosofia sabe que o Mundo não lhe é relativo. Ela se constituirá num ato de humildade, como rendição da razão ao Mundo (FVCM, p. 88-89)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Na nota 35 de FVCM, encontramos uma longa explicação de Porchat fazendo uma analogia com a categoria aristotélica da relação (em *Categorias*, 7), concluindo da seguinte forma: “O que pretendo exprimir no texto, ao dizer que a filosofia é relativa ao Mundo, mas que o Mundo não lhe é relativo, é o fato de que a relação da

A primeira versão da Filosofia da Visão Comum de Mundo de Porchat já pode ser entendida como uma metafilosofia (e por isso mesmo ele a verá com reservas na segunda fase de seu pensamento, a partir de SQA). A questão do estatuto de uma metafilosofia é sintetizada na tese de Gilles-Gaston Granger no Cap. 1 de *Por um conhecimento filosófico* (Granger, 1989, p. 11) através de uma fórmula que me agrada, ao dizer que o “operador ‘*filosofar sobre*’” é *idempotente* — ou seja, quando aplicado iterativamente sobre si mesmo  $N$  vezes, ainda reverte ao operador “*filosofar*” original. Numa entrevista a Plínio Smith, publicada há alguns anos na revista *Cult*, Porchat reconhece (falando sobre o estruturalismo na leitura filosófica) que uma metafilosofia não deixa de estar associada a uma determinada opção também filosófica:

Se se é estruturalista *stricto sensu*, produzir um sistema filosófico não mais seria do que criar uma nova estrutura, a figurar ao lado das outras que a História da Filosofia nos legou, tão-somente como um membro a mais de um imaginário pleroma de sistemas filosóficos. Nesse sentido, eu disse uma vez que o estruturalismo histórico-filosófico pode ter um efeito castrador sobre a criatividade filosófica. *Abandonei o estruturalismo — não enquanto método de leitura das obras filosóficas (continuo a defendê-lo, como uma primeira e necessária abordagem das doutrinas), mas como uma meta-filosofia —, quando precisamente me dei conta de que ele instaurava uma meta-filosofia particular; nesse sentido consumava uma opção filosófica particular como outra qualquer, uma opção que eu não vi como justificar e que me pareceu, também ela, como evidentemente dogmática, no sentido cético deste termo.* (Smith, 2008, itálico meu)

Falamos sobre a “Filosofia *da* Visão Comum *de* Mundo”. Ora, essa preposição “*de*” também suscita interrogações. Que relação está envolvida em tais aplicações da preposição — a filosofia ser *da* Visão Comum e essa Visão Comum ser *do* Mundo? Consideremos primeiro essa visão que é *do* Mundo. Na constituição dessa visão, entra em jogo a questão da objetividade. Quando Porchat fala em *Mundo*, em *objetividade*, *objetividade plena*, *facticidade bruta* (cf. FVCM, p. 68-71), em “assumir *na filosofia* o Mundo *como ele é... anteriormente a qualquer filosofia*” (p. 73, itálicos do autor), quando fala do “primado absoluto do Mundo sobre o saber, do Objeto sobre o sujeito” (p. 70), a que facticidade ele se refere? Que objetividade ele tem em mente? Em uma nota de rodapé a FVCM, referindo-se a Bento Prado, Porchat observa que não seria correto compreendê-lo como propondo um mundo populado por “fatos brutos” (FVCM, nota 18, p. 71). Porchat esclarece que a *presença do mundo* é o fato bruto

---

filosofia ao Mundo é exatamente análoga à que Aristóteles reconhece existir entre a ciência e o conhecível: anterior à filosofia e independente dela, o Mundo não se constitui pela relação que a filosofia com ele mantém; e, se dissermos que o Objeto da Filosofia (isto é, o Mundo) é relativo à filosofia, será apenas para significar que a filosofia é relativa ao Objeto, numa relação que a constitui, mas que não constitui o Objeto.” (FVCM, p. 89).

primeiro, que dispensa qualquer hermenêutica (nota 18). Está afastada a possibilidade de que Porchat tenha em mente algo como fatos atômicos, ou fatos supostamente “puros”, não-interpretados, ou um bombardeio sensorial de tipo fenomenalista. Contudo, a caracterização da “estrutura fina” dessa base factual ainda carece, nesta fase do seu pensamento, de maior desenvolvimento e especificidade.

Quando Porchat escreve sobre sua filosofia como assumindo “uma posterioridade absoluta do discurso em relação ao mundo, [e] a anterioridade correlata do mundo em relação ao discurso” e quando admite também que “o nosso discurso não faz falta ao mundo” (FVCM, p. 58, 70, 71), surge a pergunta: irá isso contra os ensinamentos oriundos de tantas reflexões contemporâneas que, de várias maneiras diferentes, indicam que *nunca conseguimos nos extraviar inteiramente da linguagem, que o nosso acesso ao mundo e ao conhecimento do mundo é sempre mediado pela linguagem* — e mais, por *uma linguagem que possui uma dimensão de construção social?* Não foi isso, afinal, que nos ensinaram, de formas distintas e por caminhos idem, autores como Foucault, Neurath, Davidson, Quine, Thomas Kuhn, Linda Alcoff, Vilém Flusser, Lacan e tantos outros?

Por um lado, Porchat enuncia que “relativa ao mundo, a filosofia sabe que o mundo não lhe é relativo” (FVCM, p. 88), mas também reconhece que uma visão de mundo não deixa de estar impregnada por condicionantes e moduladores de variado tipo. Já em FVCM, a certa altura, Porchat reconhecia implicitamente que a *presença do mundo* não deixa de estar impregnada e mediada, para cada um de nós, por pressupostos os mais diversos:

Essa visão do Mundo se me manifesta, ela própria, como *minha*, conforme as perspectivas que nela mesma para mim se desenham sobre o Mundo físico e o Mundo humano nos quais minha experiência da vida cotidiana se insere. *É a visão do Mundo de um homem não inculto, com alguma dose de espírito crítico, situado geográfica, histórica, social e culturalmente, expressa num discurso que reflete inegavelmente essa situação e os condicionamentos de vária natureza que ela envolve. Esse discurso tem uma coloração fortemente pessoal e subjetiva, ele traz a marca de minha personalidade e de minha biografia. Por isso mesmo, nele se retratam de algum modo o espaço e o tempo em que vivo, a sociedade a que pertenço, o grupo social em que estou mais diretamente integrado, tanto quanto as idiosincrasias de minha formação e cultura.* Um discurso que ao mesmo tempo manifesta o caráter cultural das categorias de que se serve e as particularidades características da própria língua em que se escreve. (FVCM, seção 5, p. 60, itálico meu).

Posteriormente, em SQA, Porchat será ainda mais explícito a esse respeito, e reconhecerá “o fato de que o discurso parece permear toda a nossa experiência das coisas e misturar-se, em grau maior ou menor, a todo fenômeno” (p. 178). Não há, com efeito, uma incompatibilidade entre a busca da objetividade, por um lado, e a

inalienável dimensão linguística e a qualidade construída do real, por outro. É em SQA e nos demais textos do período neopirrônico que Porchat irá articular sua noção de *fenômeno*, crucial para o desenvolvimento do tema da objetividade, à qual logo retornaremos.

Linguagem permeando tudo? Tanto a Visão Comum de Mundo quanto a filosofia dessa Visão? Que a primeira seja permeada de linguagem, Porchat estaria pronto a admitir. Mas e quanto à segunda? Se, de um lado, a ciência e o conhecimento estão embebidos de linguagem, de outra parte, ao falar da filosofia — tal como ela se apresenta antes da virada em direção à Visão Comum de Mundo — Porchat havia lamentado, em FVCM, que “a filosofia adentr[asse] o reino da linguagem” (p. 77) e que “enfeitiçado [pelo Logos], o espírito humano [fosse] levado a acreditar que quanto ocorre com as palavras, assim também se passa com as coisas” (p. 79). (A filosofia dos autores mencionados alguns parágrafos acima, perpassada pela virada linguística dos anos 60 e 70, considera o nosso conhecimento do mundo como linguisticamente situado — mas imagino que Porchat a consideraria, em grande parte, ainda como uma filosofia tributária da velha perspectiva dogmática.) A filosofia, contudo, é capaz de “vencer a barreira da linguagem” (FVCM, p. 95, última sentença do texto) — precisamente na medida em que der o “salto qualitativo”, e suas teses forem geradas e expressas de forma não-dogmática, reconectando-se sempre com a vida comum como elemento regulador e condição de contorno. Mesmo na fase neopirrônica, não se deixa de admitir o uso do “discurso como terapia do discurso” (em CPPF, p. 66), e citando Sexto, admite-se a possibilidade de “curar... a presunção e precipitação dos dogmáticos... pelo discurso” (*Ibid.*).

Este é, então, o momento apropriado para fazermos o deslocamento rumo à fase tardia do pensamento de Porchat, algo que se faz necessário tanto para discutir outras ideias filosóficas que mencionei no início — a filosofia como solução de problemas — e considerar o que Porchat tem a dizer a respeito, quanto para avançar nas questões da objetividade, da presença da linguagem e do estatuto da sua própria filosofia — que permaneceram resolvidas de maneira ainda incompleta na sua primeira fase.

A inflexão entre a primeira Filosofia da Visão Comum de Mundo de Porchat e a sua segunda filosofia, a do neopirronismo, foi bem descrita e interpretada — e identificadas as tensões envolvidas — por Roberto Bolzani Filho em seu texto “Oswaldo Porchat, a filosofia e algumas ‘necessidades de essência’” (2012, p. 30ss). A inflexão se dá, segundo Bolzani, da seguinte maneira:

O problema do conflito das filosofias, ponto de partida da reflexão filosófica porchatiana, encontrara uma sua superação – ou, ao menos, uma alternativa – na adesão à Visão Comum do Mundo (*cf.* FVCM, p. 95), cuja *promoção*

*filosófica*, entretanto, se revelaria, com o tempo, assentada numa *decisão filosófica*, de mesma natureza que as postulações e pressupostos dos dogmatismos tradicionais, e condenada, portanto, a compartilhar com estes do antigo conflito que buscava evitar. Ora, é preciso no entanto recordar que o neopirronismo recuperará, à sua maneira, a Visão Comum do Mundo antes mal defendida [...] Essa retomada de uma visão comum do mundo, escrita agora em minúscula, autoriza que expressemos a evolução filosófica de Porchat nos termos de uma *substituição*: antes, uma “promoção filosófica”, *mas ainda dogmática*, da “Visão Comum do Mundo”; agora, uma *promoção cética, e portanto filosófica*, dessa mesma visão comum. [...] Isso se consegue basicamente por uma releitura da noção fundamental de *fenômeno* que a isenta de possíveis resquícios de dogmatismo, mais exatamente da acusação de *mentalismo*. [...] A nova visão comum do mundo será, assim, afirmada a partir de um aparecer que é imune ao conflito, porque lhe é *prévio*... (Bolzani, 2012, p. 31-33)

O ímpeto filosoficamente propositivo da primeira versão da Filosofia da Visão Comum de Mundo (“a visão comum do Mundo ‘força’ uma filosofia”, escrevia ele em FVCM, p. 90) será criticado, qualificado e até aparentemente “esvaziado” — ou, mais precisamente, recontextualizado e ressignificado — a partir de SQA, com o diagnóstico da seção 2, quando Porchat denuncia o (seu próprio) “estratagema esperto” que, embora esperto, revela-se “impotente ante o desafio cético” e aparece como um “sintoma de um profundo desespero filosófico” (p. 171-173).

O que dizer das análises metafilosóficas que situam a filosofia como atividade de *problem-solving*? Que a filosofia seja uma atividade de solução de problemas é algo que foi defendido por autores tão diversos quanto, por exemplo, Nicholas Rescher (2001), Karl Popper (1994), Michel Meyer (1995), Mario Porta (2007), Zeljko Loparic (2002), Manuel Maria Carrilho (detalhadamente considerado por Porchat em CPPF, seção 7, p. 70ss) e muitos outros. Porchat faz questão, na seção 6 de CPPF, de distinguir sua posição de outras análises contemporâneas que procuraram desqualificar a legitimidade dos problemas tradicionais da filosofia. A atitude cética, diz ele, não pode apoiar *nem* a tese da legitimidade dos problemas filosóficos tradicionais *nem* a tese da sua ilegitimidade. Mas há uma diferença crucial entre os dois tipos de projeto: as análises contemporâneas não escapam à condição de *repousar, elas mesmas, sobre pressupostos que são, o mais das vezes, de caráter dogmático*.

Porchat salienta que a problematização da legitimidade dos problemas filosóficos é, ela mesma, filosófica (CPPF, p. 45-46), e mesmo ela pode ser problematizada (p. 49). (De novo, temos aqui uma manifestação da tese de Granger da idempotência do operador “filosofar”, já citada.) No final da seção 5 de CPPF (p. 67-68), Porchat toca na questão da possibilidade de se lançar ao ceticismo uma crítica baseada em uma aplicação reflexiva, autorreferente, dele a si mesmo. Não seria, no fundo,

também uma postura dogmática aquela do cético, quando denuncia o caráter dogmático das teses filosóficas tradicionais, bem como os pressupostos sobre os quais se assentam os problemas filosóficos tradicionais? O cético, devendo também tomar do próprio remédio, não estaria, em vez disso, esquivando-se de fazê-lo? Não, sustenta Porchat.

Um dogmático menos cauteloso poderia ver-se tentado... a apontar para uma contradição interna na postura do cético, o qual, ao mesmo tempo que diz abster-se de qualquer pronunciamento definitivo sobre o discurso dogmático e condena como dogmático o negativismo dos Acadêmicos, proclamando a suspensão de juízo sobre todo assunto dogmático tratado, estaria, no entanto, procedendo de maneira totalmente oposta ao falar da presunção e da precipitação dogmática, ao denunciar o caráter mítico ou “mágico” do discurso filosófico tradicional, ao diagnosticar as doenças filosóficas da alma. Mas é fácil ver que não é assim. O que os cétricos dizemos é que não temos como pronunciar-nos conclusivamente sobre o caráter não-significativo do discurso dogmático, que somos forçados a reconhecer a equipolência dos argumentos dogmáticos e dos que se lhe podem opor no que concerne à sua persuasividade discursiva, que sobre isso somos forçados a uma inevitável *epokhê*. Mas dizer tudo isso é *ipso facto* reconhecer que o discurso dogmático falha em todas as suas pretensões de impor-se a nossa aceitação e reconhecimento, que sua significatividade, sua aceitabilidade, enfim, permanecem irrecusavelmente em suspenso... (CPPF, p. 67-68)

É crucial assinalar aqui o seguinte aspecto. Segundo entendo, o que não é produtivo filosoficamente e leva ao impasse cognitivo é o *tipo de dinâmica* da qual se originam, e na qual estão inseridas, as teses filosóficas dogmáticas e os debates entre elas. Uma dinâmica que não toma a vida comum como ponto de partida e condição de contorno, e que, por isso, envolve-se em debates infundáveis e inconclusivos, sempre endógenos e isolados do Mundo, nos quais não se pode discernir um desenvolvimento efetivo, e a respeito dos quais não cabe senão suspender o juízo. Porchat não cai no equívoco simplista de dizer que as teses filosóficas dogmáticas são falsas, nem carentes de significado, nem ambíguas. O problema é o processo do qual elas brotam, que contamina seu estatuto.

Isso autoriza Porchat a concluir: “Quanto ao cético, a mínima prudência o impele a escrupulosamente cuidar que sua recusa do dogmatismo não se possa ler dogmaticamente. E parece-me ter mostrado que ele o consegue” (CPPF, p. 70). E, após contra-argumentar, ele extrai sua conclusão com relação aos problemas filosóficos tradicionais:

[...] Nosso diagnóstico, muito ao invés de opor-se à nossa postura suspensiva, se faz dela naturalmente o corolário. E me parece tranquilo poder afirmar que,

*do ponto de vista de nossa ótica contemporânea, um tal diagnóstico fortemente sugere a ilegitimidade dos problemas filosóficos do dogmatismo. (p. 68)*

Contudo, será possível, ainda, que reste aos problemas filosóficos algum estatuto significativo e relevante? Com vistas a avançar nessa questão, Porchat detém-se, em CPPF, a examinar uma concepção metafilosófica devida a Manuel M. Carrilho, de caráter não-proposicionalista e que abraça algo como um “princípio de proliferação dos problemas” (tomo aqui de empréstimo a expressão de Nicholas Rescher, que a aplica a Kant — Rescher, 2001, p. 25). Aqui, leva-se às últimas consequências a noção de que a *unidade epistêmica* da filosofia passa a ser o *problema* e não a *tese*. Nesse enfoque, segundo entende Porchat, “a filosofia aparece, então, como uma disciplina que ‘só tem problemas’, como ‘um trabalho problematizador que a rigor não conhece *soluções*, mas apenas respostas que são sempre *tematizações* dos seus problemas” (CPPF, p. 72-73, tb. 75). Esse caminho parece promissor, a princípio, e Porchat pergunta-se se Carrilho teria se tornado um grande aliado do ceticismo. Mas não considera que o filósofo português consiga esclarecer satisfatoriamente a questão do estatuto do seu próprio discurso metafilosófico. Pergunta Porchat: a partir daí, *que estatuto resta para a filosofia?* Por que ainda faríamos filosofia? Ele endereça então ao discurso metafilosófico de Carrilho o mesmo tipo de análise que este dirige à filosofia. (Aqui, note-se, é lícita a aplicação reflexiva de uma concepção a ela mesma, diferentemente do que ocorre no caso da crítica do dogmático ao cético, acusando-o de recair no dogmatismo.) Porchat mesmo chega a explorar algumas alternativas (CPPF, seção 8): uma delas seria ver a filosofia como um jogo — mas então, por que jogaríamos esse jogo? Outra seria tomar a filosofia como uma mera busca de prazer intelectual — mas então, o que haveria ali para que o cético objetasse? Finalmente, a filosofia poderia ser assimilada à literatura — mas, novamente, por que o cético teria algo a objetar às práticas filosóficas? Não considerando essas alternativas aceitáveis, faz a pergunta desanimadora: estaríamos de volta ao ponto de partida? (CPPF, p. 79)

A solução dada por Porchat ao problema da legitimidade dos problemas filosóficos é, em síntese, que serão legítimos aqueles problemas que puderem ser *formulados no âmbito do domínio fenomênico* ou, por outra, puderem ser *ressignificados* ou, como diz ele, *retraduzidos*, isto é, puderem passar por um *deslocamento* ao domínio fenomênico (CPPF, seção II, p. 88-94). A possibilidade de tal recontextualização e ressignificação funciona como um critério de legitimidade dos problemas. Isso irá separar os problemas filosóficos legítimos dos ilegítimos. Essa operação há de ser possível para muitos problemas (numerosos exemplos, ele os dá nas p. 86-88), ainda que não para todos (p. 89). Entre os problemas filosóficos que podem ser legítimos

quando colocados em termos fenomênicos, estariam aqueles tais como (e aqui misturo a lista de Porchat com meus próprios exemplos): cabe ainda falar (e, em caso afirmativo, como) de valores morais? Como eles operam? Como caracterizar as teorias científicas? Que sentido atribuir ao uso de métodos probabilísticos em ciência? Cabe ainda falar em verdade (e, em caso afirmativo, como), a partir do momento em que se suspende o juízo sobre a metafísica especulativa e o realismo metafísico? (Este problema específico é trabalhado extensamente, à guisa de exemplo, por Plínio Smith, 2017, p. 183-196.) Qual o lugar dos pressupostos teóricos na observação? Como compreender a operação dos signos? Dos símbolos? Das metáforas? Enfim, o próprio problema da legitimidade dos problemas filosóficos pode ser assim legitimado. Já o problema da existência do mundo exterior, por outro lado, é dissolvido.

Aqui, como em outros pontos do sistema de pensamento de Porchat, mostra-se crucial para pensar os problemas, a noção neopirrônica de *fenômeno*. O fenômeno consiste *no conteúdo da minha experiência-de-mundo, naquilo que me aparece* (cf. Smith, 2017, p. 136ss). O fenômeno nos é dado a nós, o que não significa, em absoluto, que ele seja resultado de alguma observação “neutra” ou “pura” (isto é, supostamente despida de pressupostos, pontos de vista e recortes): ele é sempre, em alguma medida, construído. Importa ressaltar, ainda, que o fenômeno não é entendido como uma representação mental. Esta noção de fenômeno é robusta o suficiente para incorporar plenamente um aspecto que apenas se pressentia na FVCM: o fato de que o fenômeno é permeado pela linguagem, pelo discurso (aspecto também destacado por Smith, 2017, p. 138-139). Nas palavras de Porchat:

*Em verdade, somos sensíveis ao fato de que o discurso parece permear toda a nossa experiência das coisas e misturar-se, em grau maior ou menor, a todo fenômeno. Poderíamos talvez dizer mais, dizer que ele representa um ingrediente constitutivo de todo o campo fenomênico, por assim dizer. Por isso mesmo, não objetaremos aos que dizem ser toda observação impregnada de “teoria”. Reconhecê-lo não é dogmatizar sobre o fenômeno (ao menos, é possível fazê-lo sem dogmatizar), mas, ainda aqui, é tão-somente dizer o que nos aparece. E cabe, de fato, insistir em que reconhecer assim essa dimensão inteligível do fenômeno não se deve confundir com a atribuição de qualquer privilégio epistêmico ou ontológico ao pensamento ou ao lógos. (SQA, p. 178, itálico meu)*

Porém, o fenômeno é, em Porchat, radicalmente distinto do que se *diz sobre* o fenômeno: “Atendo-nos ciosamente aos fenômenos, importa-nos distinguir claramente entre o fenômeno e ‘O que se diz do fenômeno’, isto é, a interpretação (filosófica) que dele se faz ou do discurso que o exprime” (SQA, p. 180). É distinto, em particular, de qualquer discurso sobre “como as coisas são na realidade”, discurso

metafísico (no sentido dogmático) ou transcendental (sobre condições de possibilidade do conhecimento).<sup>8</sup> O fenômeno é entendido de uma forma diferente também do sensorialismo, assim como do fenomenalismo da primeira fase do positivismo lógico. Pode parecer tentador investigar a conexão, se houver, entre a concepção de experiência e de fenômeno de Porchat e duas posições que terçaram armas no chamado “debate sobre a base empírica” dos anos 30 do século XX, em particular as de Moritz Schlick e de Otto Neurath. Parece, contudo, que o que Porchat tem em mente não coincide com as “constatações” ou “afirmações” de Moritz Schlick (1934/1979) (que visam capturar a ocasião do contato entre nossas sentenças e a experiência) — por se pretenderem demasiadamente não-linguísticas. Por outro lado, também não coincide completamente com os enunciados protocolares, em linguagem fisicalista, do empirismo um tanto “subversivo” de Otto Neurath (1932/1983) (enunciados com uma característica estrutura em três camadas, por assim dizer) — por serem excessivamente linguísticos<sup>9</sup>.

Aliás, pode-se evocar aqui o argumento de Davidson contra o “terceiro dogma do empirismo” — do dualismo entre um esquema conceitual que interpreta o mundo e um mundo não-interpretado prévio aos esquemas conceituais. O argumento de Davidson acarreta que não se pode falar significativamente sobre um mundo a não ser através das lentes e da linguagem de um esquema conceitual<sup>10</sup>.

Não é incompatível com o pensamento do neopirrônico que esse caráter linguisticamente matizado seja também socialmente situado. A linguagem que está associada ao fenômeno o é por meio de convenções sociais (o que é sublinhado por Smith, 2017, p. 146); e ela própria é uma construção. Poderia parecer tentador dizer que o fenômeno é intersubjetivo, construído intersubjetivamente. Mas a objetividade do

<sup>8</sup> Plínio Smith (2017, p. 147-149) faz uma exploração daquilo que distingue a posição neopirrônica da posição kantiana acerca do Real, esquivando-se de uma possível leitura “kantiana” do neopirronismo.

<sup>9</sup> As constatações seriam as únicas proposições empíricas que, segundo Schlick, não são hipóteses, e que, por serem dotadas de certeza indubitável, poderiam atuar como fundamento do conhecimento (Schlick 1934/1979). As elusivas constatações — que, tal como as descreve Schlick, são difíceis de se caracterizar até mesmo como *enunciados*, propriamente falando — fariam com que Schlick fosse logo em seguida apostrofado por Neurath em “O fisicalismo radical e o ‘mundo real’” (Neurath, 1934/1983), e denunciado como “metafísico” e “poeta”. Não haveria espaço, aqui, para fazer uma reconstrução desse debate que (com contribuições também de Carnap e Popper) ficou conhecido como o “debate da base empírica”. Importa apenas, por ora, frisar que o “aparece-me que” de Porchat não parece corresponder precisamente nem às constatações nem aos enunciados protocolares de Neurath (1932/1983). Mas uma discussão mais detida deve ficar para outra ocasião.

<sup>10</sup> Escreve Davidson no final de “On the very idea of a conceptual scheme” (texto de 1974), após ter apresentado o seu argumento contra o “terceiro dogma”: “Dado o dogma de um dualismo de esquema e realidade, obtemos a relatividade conceitual, e a verdade relativa a um esquema. Sem o dogma, esse tipo de relatividade cai por terra. É claro que a verdade das sentenças continua sendo relativa a uma linguagem, mas isso é o mais objetivo que se pode ser. Ao abandonar o dualismo de esquema e mundo, nós não abandonamos o mundo, mas restabelecemos o contato imediato com os objetos familiares cujas reações (*antics*) tornam as nossas sentenças e opiniões verdadeiras ou falsas” (Davidson, 1974/1991, p. 198).

fenômeno não decorre de uma intersubjetividade; ela tem raízes mais profundas, pois o que está em jogo aqui não é uma trama de subjetividades entrelaçadas. A objetividade, no neopirronismo, não é o resultado uma construção (*cf.* Smith, 2017, p. 153-154). Para Porchat, tanto eu (eu inteiro, não minha mente — *cf.* Smith, 2017, p. 282-283), quanto as outras pessoas, quanto o fenômeno, fazemos todos parte do mundo. O fenômeno não é “externo” a mim nem a nós. Todos os componentes tradicionalmente nomeados pela epistemologia — “sujeito”, “objeto”, fenômeno, linguagem, conhecimento, perdem seu estatuto tradicional e são vistos como imersos nesse mesmo fluxo do mundo.

Isso que não podemos rejeitar, que se oferece *irrecusavelmente* a nossa sensibilidade e entendimento — se nos permitimos lançar mão de uma terminologia filosófica consagrada — é o que os céticos chamamos de fenômeno (*tò phainômenon*, o que aparece). O que nos aparece se nos impõe com necessidade, a ele não podemos senão assentir, é absolutamente inquestionável em seu aparecer. Que as coisas nos apareçam como aparecem independe de nossa deliberação ou escolha, não se prende a uma decisão de nossa vontade. O que nos aparece não é, enquanto tal, objeto de investigação, precisamente porque não pode ser objeto de dúvida. Não há sentido em argumentar contra o aparecer do que aparece, tal argumentação seria ineficaz e absurda.

O que aparece, isto é, esse resíduo fenomênico da *epokhê* esse conteúdo fenomênico de nossa experiência cotidiana, configura, por assim dizer e num certo sentido, o *dado*, ele nos é dado. (SQA, p. 176-177).

A propósito, Porchat assim reabilita, em um novo contexto, a noção de *dado*, que havia sido frequência colocada para escanteio na epistemologia contemporânea.

Claro que não se está negando que possa haver fenômenos que se nos dão de maneira individual, mas não há nenhuma diferença de princípio ou de *estatuto* entre eles e os fenômenos que se nos dão de maneira comum. O aparecer do fenômeno é, certamente, relativo a quem aparece. Porchat esclarece:

O que aparece nos aparece, aparece a alguém. Se quisermos permitir-nos um modo de expressão ao gosto da filosofia dogmática, diremos que o fenômeno se constitui como essencialmente relativo, ele é relativo àquele a quem aparece. *Nem mesmo entendemos como se poderia falar de um puro aparecer.* (SQA, p. 177, itálico meu).

Assim como a objetividade não é particularmente problemática, nem árdua, nem traumática para o neopirronismo, também a passagem do individual ao comum não o é: “O cético passa espontaneamente do ‘aparece-me que’ ao aparece-nos que’. A consciência do ‘nós’ é, digamos assim, imediatamente vivida na experiência do fenômeno” (APC, p. 17, itálico do autor).

É importante notar que também não há dificuldade para acolher a ideia de *corrigibilidade* das visões individuais. Na construção e expansão do corpo de verdades comuns, o diálogo, a crítica e a busca de consensos intersubjetivos são cruciais (VRC, p. 49). Nada há que torne indesejável ou ameaçadora a existência de diferenças de opinião e diferenças culturais (mas, ao mesmo tempo, Porchat encontra dificuldade em compreender a ideia de uma “incomensurabilidade” radical, *stricto sensu*, entre culturas, posicionando-se [em VRC, p. 50] de uma maneira que lembra muito a atitude de Davidson [1974] sobre o tema).

Após termos considerado, nos parágrafos precedentes, como Porchat entende o fenômeno, a objetividade e os problemas filosóficos, em seu pensamento da maturidade, podemos agora retomar a primeira ideia que mencionei na primeira parte — o equilíbrio reflexivo — e recolocar a pergunta que fiz anteriormente: “*o que está em equilíbrio reflexivo com a vida comum, agora com seu estatuto redefinido no neopirronismo?*”. A resposta agora será: *problemas filosóficos e o seu próprio caráter problemático* (sua “problematicidade”). A vida comum proporcionará o constritor (*constraint*) central para a *dinâmica* dos problemas filosóficos (incluindo sua eclosão, sua formulação) — e não mais para o *teor* de teses filosóficas. (Entendo que teses filosóficas possuem um papel “parasítico”, por assim dizer, em relação à unidade epistêmica central em filosofia, que são os problemas.)

Tradicionalmente, vários autores enfatizaram, no afã de resguardar para a filosofia uma esfera própria e um estatuto singular, que a filosofia não tem uma relação com os fenômenos e com o mundo da vida de mesmo tipo que ocorre nas ciências, por exemplo<sup>11</sup>. Mas a convocação de Porchat a resgatar o domínio fenomênico reinstaura na atividade filosófica um constritor que exige uma relação com o real. Nesse real estão incluídas, por exemplo, as verdades comuns (VRC, p. 48-49) e as práticas (por que não, práticas socialmente, culturalmente, linguisticamente localizadas). Em particular, a filosofia a que Porchat nos convida não faz “reconstruções racionais” (quer seja o termo tomado no sentido de um Herbert Feigl, quer no sentido de um Imre Lakatos), nem se restringe ao assim chamado “contexto da justificação”. Aliás, muito provavelmente o neopirrônico diria serem aqueles empreendimentos que perderam o lastro na vida comum e no domínio fenomênico (“fenomênico”, aqui, seria entendido relativamente ao desenvolvimento histórico da ciência).

---

<sup>11</sup> Mesmo um autor como Granger (1989, p. 13-15, 188-189) sustenta que a relação da filosofia com o domínio dos fatos é indireta; aliás, quem possui estatuto privilegiado nessa posição intermediária de conexão é o conhecimento científico. (Para Granger isso é necessário até mesmo em função da maneira pela qual ele pensa as noções de *validade* e *progresso* em filosofia — *cf. op. cit.*, p. 20-27) A relação da filosofia seria direta apenas com a totalidade do domínio dos fatos, não com domínios “regionais” de fatos. Na verdade, conclui ele, a filosofia não teria *objeto*, estritamente falando.

Porchat assinala, de forma ainda tácita na filosofia da sua primeira virada, simbolizada por FVCM, e de maneira absolutamente enfática na filosofia neopirrônica que se segue a SQA (especialmente na seção 13 deste) que sua filosofia não exclui, de maneira alguma, a *ciência* do seu horizonte:

“A objeção contra o pirronismo acima considerada, que quis contra ele invocar a irrecusabilidade dos resultados das teorias científicas e a impregnação de nossa vida comum por elas, não tem, em verdade, nenhuma consistência. O pirrônico é, ao contrário, um apologista da ciência empírica, enquanto instrumento humano de exploração sistemática da riqueza infinda do mundo dos fenômenos, que os avanços espetaculares do progresso tecnológico ligado à prática científica podem fazer servir ao bem-estar do homem. Por outro lado, não lhe está proibida a ‘aceitação’ de teorias científicas, precisamente porque ‘aceitar uma teoria científica’ se diz em diferentes sentidos, alguns dos quais não envolvem, como diferentes filósofos da ciência têm com frequência sublinhado, quaisquer compromissos com dogmatismos filosóficos” (p. 209).

Não se, assim, trata de uma filosofia anticientífica, nem tampouco de um realismo ingênuo ou de um empirismo idem. A realidade fenomênica não precisa excluir a teorização complexa e sistemática que tipicamente caracteriza o conhecimento científico. Em particular, não precisa excluir a postulação de entidades inobserváveis nas teorias. Esse tipo de movimento de afastamento em relação ao observável continua podendo ser absorvido pela noção de fenômeno do neopirrônico. (Como dissemos, trata-se de uma noção robusta). Ao físico seria lícito dizer, por exemplo: “*aparece-me que* há, neste fio, uma corrente elétrica de intensidade tal” tanto quanto dizer “*aparece-me que* há, nesta região do espaço-tempo, um campo eletromagnético (entidade observável apenas de maneira indireta, pelos seus efeitos sobre cargas elétricas de teste), de módulo, direção e sentido tal em cada ponto do espaço-tempo, que posso descrever pelo potencial tal, e cujo comportamento no tempo e no espaço posso descrever por tais e tais equações”.

Como ele mesmo assinala, não está proibida, ao neopirrônico, nem a aceitação de teorias científicas nem a admissão de que teorias científicas bem-sucedidas possam amalgamar-se com a visão comum de mundo e passar gradativamente a fazer parte dela. (Os possíveis exemplos disto são inúmeros. Lembramos aqui, especialmente, a lenta assimilação do sistema sofisticado e ramificado da física aristotélica pela cultura, ao longo de um milênio e meio e, muito mais tarde, a assimilação da física galileano-newtoniana a um novo “senso comum” e, finalmente, das físicas quântica e relativística — com as quais o senso comum ainda enfrenta certas dificuldades.) A flexível noção de *aceitação teórica* que Porchat parece ter em mente (em SQA, p. 209 — apesar do caráter lacônico do seu comentário) combina com sua

noção igualmente minimalista de *crença*, como “assentimento compulsório ao que nos aparece” (em SQA, na p. 194). A crença e a aceitação não podem ser entendidas, em Porchat, estritamente como *atitudes proposicionais* que possuam por objeto intencional *proposições linguísticas* (ou sistemas de proposições) no sentido usual. Em vez de uma visão de crença como algo que pode ser verdadeiro-conforme-o-real e, ademais, justificado (como tradicionalmente às vezes se entende), e em vez de uma visão de aceitação como algo determinado por uma racionalidade criteriológica, o que parece estar em jogo é uma concepção mais modesta, de tipo disposicional. Porém essa é uma discussão para outro momento.

Da análise que empreendemos neste texto, uma conclusão inescapável emerge com a máxima clareza: o ceticismo — primeiro na formulação da Filosofia da Visão Comum de Mundo, e depois na versão neopirrônica — *não é, de maneira alguma, um inimigo da filosofia, nem da ciência, mas sim um grande amigo de ambas.*

O que Porchat muitas vezes faz, em seus textos a partir de meados dos anos 70, e convida outros e outras a fazer, assemelha-se, sob certo ponto de vista, a uma “psicanálise” de certas ideias filosóficas. Em virtude de minha afinidade prévia com a epistemologia e a metafilosofia, aceitei esse seu convite e acabei fazendo, dentro de minhas limitações, algo aproximadamente desse mesmo tipo em relação a certas ideias — no sentido de reconhecer um conjunto de motores que as impelem, mapear sua trama de relações, desdobramentos e tensões, e sugerir uma articulação e um feixe de significados para elas. Esse trabalho procurou colocar em perspectiva uma certa prática filosófica, tentando pensar a sua racionalidade, e talvez possa contribuir para fortalecer a fé nas ideias que alimentam essa prática. Assim, quem sabe, possa dotar (se não pelas minhas forças exclusivamente, então com o esforço conjugado de outros e outras) de certa fecundidade a linhagem de problemas que sustenta esse programa. Acredito que possa ser não-vazio o conjunto de colegas filósofos e filósofas que se sintam inclinados a compartilhar algumas dessas ideias, sob a inspiração, a lucidez e a visão de longo alcance com que o pensamento de Porchat nos brinda.

### Referências bibliográficas

- Abrantes, P. (2016). *Imagens de natureza, imagens de ciência*. 2ª. ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Blachowiz, J. (1997). “Reciprocal justification in science and moral theory”. *Synthese* v. 110, n. 3, p. 447-468.
- Bolzani, R. (2012). “Oswaldo Porchat, a Filosofia e algumas ‘necessidades de essência’”. *Sképsis*, v. V, n. 8, p. 5-43.

- Carman, C. C. (2005). “‘Realismo científico’ se dice de muchas maneras, al menos de IIII: una elucidación del término ‘realismo científico’”. *Scientiae Studia*, v. 3, n. 1, p. 43-64.
- Davidson, D. (1991). “On the very idea of a conceptual scheme”. In: Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 183-198. Oxford: Clarendon Press.
- González P. M. A. (2007). *A filosofia a partir de seus problemas: Didática e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo: Loyola.
- Granger, G. (1989). *Por um conhecimento filosófico*. Trad. por Constança M. Cesar e Lucy M. Cesar. Campinas: Papirus.
- Loparic, Z. (2002). *A semântica transcendental de Kant*. 2a. ed. rev. Campinas: CLE-UNICAMP.
- Meyer, M. (1995). *Of Problematology: Philosophy, Science, and Language*. Tradução de D. Jamison e Alan Hart. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Moser, Paul K.; Mulder, Dwayne H. & Trout, J. D. (2008). *A teoria do conhecimento: Uma introdução temática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Neurath, O. (1983). “Protocol statements”. In: Neurath, O. (1983), p. 91-99. Publicado originalmente em *Erkenntnis* v. 3.
- Neurath, O. (1934/1983). “Radical physicalism and the ‘real world’”, in: NEURATH, O. (1983), p. 100-114. Publicado originalmente em *Erkenntnis* v. 4, p. 346-362, 1934.
- Neurath, O. (1983). *Philosophical Papers, 1913-1946 - With a Bibliography of Neurath in English*. R. S. Cohen e M. Neurath (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Popper, Karl R. (1994). “A natureza dos problemas filosóficos e suas raízes científicas”. In: Popper, Karl R. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 3a. ed. Brasília: Editora da UnB.
- Porchat, O. (1997). “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”. *Principia*, v. 1, n. 1, p. 41-107. (CPPF)
- Porchat, O. (1975/1993a). “A filosofia e a visão comum de mundo” In: Porchat Pereira (1993), p. 46-95. Publicado originalmente em *Manuscrito*, v. III, n. 1. (FVCM)
- Porchat, O. (1975/1993b). “Prefácio a uma filosofia”. In: Porchat Pereira (1993), p. 22-45. Publicado originalmente em *Discurso* n. 6, p. 9-24. (PF)
- Porchat, O. (1992/1993/2007). “Sobre o que aparece”, in: Porchat Pereira (1993), p. 166-212. Publicado originalmente em *Discurso* n. 19, p. 83-121. Reeditado em *Sképsis*, v. 1, n. 1, p. 7-42. (SQA)
- Porchat, O. (1993). *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

- Porchat, O. (1995). “Verdade, realismo, ceticismo”, in: *Discurso*, n. 25, p. 7-67, 1995. (VRC)
- Porchat, O. (2001). “Ainda é preciso ser cético”, in: *Discurso*, n. 32, p. 9-30, 2001. (APC)
- Rescher, N. (2001). *Philosophical Reasoning - A Study in the Methodology of Philosophizing*. Oxford / Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Schlick, M. (1934/1979). “On the foundation of knowledge”. Trad. por Peter Heath. In: SCHLICK, M. (1979), p. 370-387. Publicado originalmente em *Erkenntnis* v. 4, p. 79-99.
- Schlick, M. (1979). *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*. Ed. por Henk L. Mulder e Barbara F. B. Van de Velde-Schlick. Trad. por Peter Heath, Wilfrid Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck. Dordrecht: D. Reidel.
- Smith, P. J. (2008). “O retorno à vida comum. Entrevista com Oswaldo Porchat”. *Cult*, n. 121, Fevereiro / 2008. URL: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-retorno-a-vida-comum/> Acesso em 30/07/2018.
- Smith, P. J (2017). *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora Unesp.