

Verdade, Realismo, Ceticismo*

Oswaldo Porchat Pereira**

Resumo: Este artigo propõe-se a mostrar como é possível, em pleno acordo com a inspiração original do ceticismo pirrônico e não obstante o silêncio de Sexto Empírico sobre esses pontos, desenvolver uma *concepção cética de verdade* e elaborar uma *noção de realismo cético*, que fazem justiça às intuições básicas do senso comum.

Palavras-chave: verdade – realismo – ceticismo – senso comum – fenômeno

1. Julgamos todos que somos capazes de dizer verdades, de pensar e dizer como são as coisas. Ao menos, é o que todos julgamos quando não estamos a fazer filosofia. Ao afirmarmos algo – e todo o tempo estamos a afirmar algo –, estamos supondo que as coisas são como afirmamos. E freqüentemente nos dispomos a sustentar com argumentos, eventualmente a demonstrar, uma tal suposição. Usamos o discurso comum com espontanei-

* Versões preliminares e parciais deste texto foram lidas em palestras recentes proferidas no Rio de Janeiro, Curitiba, São Paulo, Bruxelas, Florianópolis e Bariloche. Observações pertinentes e críticas construtivas que me foram feitas nos debates que se seguiram a essas palestras foram-me bastante proveitosas e levaram-me a reformular várias passagens e a desenvolver outras tantas, no intuito de melhor precisar o seu sentido. Tive também a ocasião de expor a Newton da Costa o conteúdo da seção 5, que discute a concepção tarskiana de verdade, e lhe sou grato pelos comentários que então fez e que me foram valiosos para a redação final dessa seção. Agradeço particularmente a Plínio J. Smith por sua leitura cuidadosa da versão quase final do texto: suas sugestões e observações críticas me permitiram melhorar a redação em vários pontos e me salvaram de pelo menos um erro sério.

** Professor de Epistemologia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

dade e confiança e nosso uso comum e espontâneo do discurso tem como pressupostos a distinção entre as palavras e as coisas, assim como nossa capacidade de dizer as coisas com as palavras. O que aí está claramente implicado é o reconhecimento de uma certa *correspondência* inteligível entre nossas palavras e as coisas no mundo. Indissociável desse reconhecimento, acompanha-o também uma confiança tranqüila no caráter razoavelmente adequado dessa correspondência. Tal é o nosso sentir comum.

Cabe, então, dizer que uma trivial noção correspondencial de verdade está implícita – muito freqüentemente ela também se explicita – em nosso emprego costumeiro da linguagem comum. Nesse sentido, pareceria que cabe mesmo falar de uma “naturalidade” inegável de tal idéia de correspondência (Putnam 13, p. 1). E não vemos como se poderia dispensar facilmente o vocabulário da verdade. Porque não vemos como poderíamos servir-nos do discurso da maneira como dele nos servimos sem postular ou, ao menos, pressupor sua reconhecida capacidade para a verdade e sua veracidade costumeira. Dizer verdades parece, pois, configurar-se como parte constitutiva e essencial de nossos comportamentos e hábitos lingüísticos.

Crendo, via de regra, que as coisas são como as dizemos, cremos habitualmente também que elas assim são independentemente de nós as pensarmos ou dizermos. Se freqüentes vezes acreditamos conhecer as coisas e, por isso, poder dizer verdades sobre elas, parece-nos em geral que a verdade de nossas sentenças verdadeiras de nenhum modo depende de nosso conhecimento, não depende portanto de nós a reconhecermos. Tampouco depende de que essas sentenças tenham sido por nós assertadas. Se elas são verdadeiras, elas o são, quer o saibamos, quer não; quer as proponhamos, quer não. Um mundo real está aí, as verdades lhe dizem respeito, mas realidade e verdade não precisam de nós. Assim costumamos julgar.

Sempre estamos querendo ampliar mais e mais nosso conhecimento do mundo, isto é, ampliar o domínio de nossas verdades; muito de nossos esforços, como indivíduos e como sociedade, vai nessa direção. E entendemos que temos sido e que somos, com freqüência, bem-sucedidos. Essa busca humana da verdade, filósofos das mais variadas tendências sempre a tematizaram, os próprios filósofos céticos não deixaram de reconhecê-la. Sexto Empírico chega mesmo a dizer que o homem é um animal que por

natureza ama a verdade (Sexto Empírico 18, A.M. VII, 27), que o “o homem é indagador por natureza e há, infundido em seu peito, um grande e apaixonado anseio pela verdade” (A.M. I, 41). E os contextos não nos sugerem ironia nem qualquer alusão crítica a uma propensão do homem comum a ser dogmático.

As filosofias fizeram da verdade um de seus temas preferenciais e bom número de filósofos pretendeu ter estabelecido verdades definitivas e absolutas, cujo reconhecimento se exprime então em seus discursos verdadeiros. Opuseram a realidade às aparências e se julgaram capazes de, para além das aparências, chegar à “realidade mesma” das coisas, conhecendo como estas são por natureza. A essa realidade concernem seus *dógmata* e os céticos lhes chamaram dogmáticos (H.P. I, 2-3). Os dogmáticos põem como *realmente* existentes as coisas que dizem com suas palavras (H.P. I, 14).

Ao longo dos séculos – e isso desde a filosofia clássica grega – o dogmatismo filosófico foi com muita frequência associado a uma postura metafísica realista e à noção de verdade como correspondência. O realismo metafísico postula uma realidade concebida como existente *em si mesma*, com uma natureza constituída de modo determinado e independentemente de nossa capacidade cognitiva, por vezes como independente também de qualquer conhecimento que lhe pudesse dizer respeito, humano ou outro. O pensamento que eventualmente pense essa realidade ou o discurso que eventualmente a diga se concebem então como suscetíveis de uma verdade que, em si mesma, não depende do sujeito que a pensa ou a diz. Uma verdade que é uma relação de correspondência entre o discurso e as coisas em si mesmas⁽¹⁾. Essa correspondência se costuma por vezes caracterizar como uma “cópia”: para uma tal doutrina da verdade-cópia, pensamentos ou palavras se podem concatenar para de algum modo “copiar” as coisas e suas relações. Exemplos dessa posição metafísica realista associada a uma teoria correspondencial da verdade são por demais numerosos ao longo da história da filosofia, ainda que muita controvérsia se tenha produzido acerca da exata natureza de uma tal correspondência ou do significado preciso da noção de “cópia”⁽²⁾.

Eram metafisicamente realistas os dogmatismos clássicos e helenísticos que o ceticismo grego combateu. Eram-no a teoria platônica das Formas, a

metafísica aristotélica, o materialismo epicurista, o sistema estóico. Suas doutrinas da verdade, sob diferentes roupagens, propunham basicamente uma noção correspondencial de verdade. Aristóteles legou-nos em sua *Metafísica* uma formulação que se tornou paradigmática: “Dizer que o ser não é, ou que o não-ser é, é falso, mas que o ser é e que o não-ser não é, verdadeiro” (Aristóteles, *Metafísica* IV, 7, 1011 b26-27). O ceticismo grego tinha diante dos olhos essa noção de verdade que o pensamento antigo formulou.

As principais correntes filosóficas medievais mantiveram fundamentalmente a “opção” grega pelo realismo metafísico e pela noção correspondencial de verdade que o acompanhava. E ela foi também preservada em boa parte do pensamento filosófico moderno, pelo menos até o advento do empirismo cético de Hume e da revolução epistemológica kantiana que lhe sucedeu. Na filosofia pós-kantiana, essa noção metafísica de verdade e essa postura realista caíram em descrédito crescente. Nietzsche criticou-as severamente, e a filosofia contemporânea, sob diferentes óticas e perspectivas, as tem continuamente questionado – em verdade as tem normalmente rejeitado.

Principiamos este texto falando do uso cotidiano e “natural” de uma certa noção de verdade, que manifestamente se configura como correspondencial. Cabe acaso dizer que esse uso comum implica de algum modo uma certa forma de realismo metafísico, na mesma medida em que se associa ao reconhecimento de uma realidade tida como independente do sujeito humano que a pensa e diz? De fato, é bastante freqüente falar-se do “realismo do senso comum”, algo como uma forma incipiente de realismo metafísico, que estaria, por assim dizer, embutida na prática corriqueira da linguagem. O realismo metafísico, sob essa perspectiva, que não é senão demasiado comum na literatura filosófica corrente, não mais seria que o prolongamento, sofisticado e elaborado em linguagem filosófica, de uma postura realista mais tosca e não elaborada, identificada àquele sentimento humano de que há uma realidade que nos transcende e que se diz em nosso discurso e se “espelha” em nossas verdades ordinárias.

Se assim de fato fosse, a recusa filosófica do realismo metafísico, explicitamente proclamada em tantas filosofias de nosso passado moderno e na maioria das correntes filosóficas do presente, forçosamente também im-

plicaria – aliás, isso é quase sempre reconhecido – uma recusa e denúncia do “realismo do senso comum”. Também aqui, como em tantos outros tópicos, caberia a um pensamento rigoroso e crítico pôr a nu as distorções do senso comum e sua indefectível ingenuidade. Essa questão de qual estatuto filosófico conferir ao “realismo do senso comum” – se é que optamos por guardar a expressão – é sobremaneira importante e tem sido objeto constante de reflexão e exame na filosofia contemporânea. Voltaremos a ela. Mas falemos um pouco das críticas que se fizeram e se fazem à noção de verdade como correspondência entre o discurso e as coisas.

2. É bastante conhecida a crítica virulenta do ceticismo pirrônico a todo dogmatismo. Em particular, ele questionou duramente a pretensão dogmática de conhecer “as coisas em si mesmas”, em sua natureza ou essência, assim como as doutrinas dogmáticas da verdade. Em consequência desse questionamento, os céticos são levados à suspensão de juízo e crença, à *epokhé*. Eles suspendem o juízo, assim, sobre todas as asserções que se põem como verdadeiras, no sentido absoluto dessa expressão, que se pretendem capazes de dizer as coisas “como elas real e verdadeiramente são”.

As filosofias dogmáticas tinham distinguido entre o evidente (*enargés*, *pródelon*) e o não-evidente (*ádelon*), dizendo evidentes as coisas que de si mesmas se dão a nosso conhecimento, a cujo respeito, portanto, a verdade imediatamente se apreende; enquanto chamavam de não-evidentes aquelas coisas que, não se dando imediatamente a conhecer, são em parte, no entanto, suscetíveis de serem por nós apreendidas e conhecidas, num conhecimento mediato que se obtém por meio de signos e provas a partir das coisas evidentes (cf. H.P. II, 96 e seg.; A.M. VII, 140-141 etc.). E as filosofias helenísticas elaboraram toda uma doutrina do critério da verdade, que diz respeito à evidência, e dos signos e provas, toda uma “lógica”, que se tornaria um dos alvos preferenciais da crítica pirrônica. Sexto Empírico consagrou seu segundo livro das *Hipotiposes Pirronianas* e seus dois livros *Contra os Lógicos* (A.M. VII e VIII) a combater essa “lógica” helenística, questionando as noções de verdade e de critério de verdade, de evidência, de signo e de prova.

Não é o caso de demorar-nos nos detalhes da longa argumentação que Sexto expende contra as doutrinas dogmáticas do critério (cf. H.P. II, 14-96 e todo o livro VII de *Adversus Mathematicos*). Ele distingue os vários critérios propostos para a pretensa apreensão da realidade, a saber, o homem, sua sensibilidade e entendimento e a representação (H.P. II, 16-21; A.M. VII, 34-37, 261), investindo contra todos eles. Mostra, por exemplo, a inexistência de uma noção clara e distinta de homem, a freqüente ininteligibilidade dos conceitos de homem (H.P. II, 22-28; A.M. VII, 263-282). Argumenta com a inapreensibilidade dos supostos componentes do homem, o corpo e a alma, e lembra a velha controvérsia filosófica sobre a existência da alma (H.P. II, 9-33). Retoma também as disputas sobre a realidade dos objetos dos sentidos e problematiza sua capacidade de apreensão de qualquer objeto real (H.P. II, 49-50; A.M. VII, 344-347); invoca a *diaphonía* filosófica sobre o intelecto e sua própria existência, sobre sua essência, sua origem, sua localização; como poderia ele apreender seus pretensos objetos, se a si mesmo não se consegue apreender? (H.P. II, 57-58; A.M. VII, 310-313, 348-350). E a própria alegada apreensão da substância corpórea e dos sentidos por um intelecto racional e deles por natureza distinto se faz incompreensível (A.M. VII, 303-309). Não menos problemática é a pretensa cooperação entre sentidos e intelecto no empreendimento cognitivo, já que os sentidos se opõem freqüentemente ao intelecto e, intervindo entre este e os objetos, lhe são antes estorvo e impedimento (H.P. II, 63; A.M. VII, 352-353). A noção de representação, tão cara à filosofia estoíca, não é menos duvidosa: não se consegue, de fato, conceber adequadamente a representação nem apreendê-la (H.P. II, 70-71; A.M. VII, 370 e seg.). E não se vê como poderia o intelecto, barrado pelo véu das representações, por cujo intermédio se diz que apreende os objetos representados, vir efetivamente a atingi-los, ou julgar da alegada semelhança entre o que representa e o que é representado (H.P. II, 72-75; A.M. VII, 383-385).

A crítica da noção de critério, exibindo sua precariedade, faz da própria verdade algo não-evidente (A.M. VIII, 2), tornando-se impossível para nós afirmar, a respeito das coisas que nos aparecem, que elas são por natureza tais como nos aparecem (A.M. VIII, 142). Se o critério da verdade se nos revela problemático, não há mais como fazer asserções positivas sobre

as coisas que nos parecem evidentes, “no quanto concerne ao que é dito pelos dogmáticos” (*hóson epì toîs legoménois hypò tōn dogmatikōn*), menos ainda sobre as não-evidentes, que os dogmáticos supõem se apreenderem a partir daquelas outras, uma vez que já sobre as chamadas evidentes somos levados a suspender o juízo (H.P. II, 95). Abolido o critério, não há então como questionar a necessidade da *epokhē*, precisamente porque nada de verdadeiro se encontra seja nas coisas óbvias seja nas obscuras (A.M. VII, 26).

Ainda assim, Sexto se demora em criticar diretamente as noções de verdade e de verdadeiro (cf. H.P. II, 85-86; A.M. VIII, 2-139). Conforme o hábito cético, ele principia por lembrar a controvérsia existente entre os filósofos dogmáticos sobre a mesma existência de algo verdadeiro (A.M. VIII, 3-13; cf. também H.P. II, 85), para manifestar a indecidibilidade da controvérsia e a conseqüente necessidade da suspensão de juízo: uns pretendem que nada é verdadeiro, outros ao contrário que há algo verdadeiro; destes, alguns dizem que somente inteligíveis (*noetá*) são verdadeiros, outros que somente sensíveis (*aisthetá*) o são, outros ainda que há tanto sensíveis quanto inteligíveis verdadeiros (uma outra controvérsia diz respeito ao *locus* da verdade e da falsidade, que uns situam no que é significado, outros nos sons proferidos, outros no movimento do intelecto). Argumentos numerosos são alinhados para questionar a possibilidade em geral de algo dizer-se verdadeiro. Assim, por exemplo, o Tropo da regressão ao infinito é utilizado para manifestar a impossibilidade de uma prova para a asserção de que algo é verdadeiro, prova que a mesma existência da controvérsia faz no entanto necessária (A.M. VIII, 15-16; H.P. II, 85). Questiona-se também a existência do verdadeiro porque, dividindo-se as coisas em aparentes (*phainómena*) e não-evidentes (*ádelá*), o verdadeiro deverá ser ou aparente ou não-evidente ou em parte aparente e em parte não-evidente, mas nenhuma dessas possibilidades se pode sustentar (A.M. VIII, 17-31; H.P. II, 88-94). Nem se pode dizer que o verdadeiro é algo absoluto (se o fosse, deveria afetar todos da mesma maneira, o que não é o caso), nem algo relativo, a noção de verdade relativa mostrando-se incompatível com a conceituação habitual de verdade (A.M. VIII, 37-39). Esses e outros argumentos gerais são desenvolvidos, seguindo-se-lhes a crítica específica de doutrinas parti-

culares da verdade propostas por alguns filósofos (A.M. VIII, 55 e seg.). Esse percurso crítico da problemática filosófica da verdade leva os cétricos a concluir que nada é verdadeiro ou falso, “no quanto concerne aos discursos dos dogmáticos” (*hóson epì toîs tōn dogmatikōn lógois*) (A.M. VIII, 3), e que, “no quanto concerne ao que é dito pelos dogmáticos (*hóson epì toîs legoménois hypò tōn dogmatikōn*), irreal é a verdade, insubsistente o verdadeiro” (H.P. II, 80-81).

O cétrico não vê então como poderia assertar alguma verdade acerca das coisas, no sentido de dizer como elas “realmente são”. Reconhecendo-se incapaz de captar sua essência ou natureza, ele somente pode relatar como elas lhe aparecem; tal é, por exemplo, o ensinamento constante dos Modos ou Tropos de Enesidemo (cf. H.P. I, 59, 78, 93, 144 etc.). Dir-se-á acaso que o cétrico reconhece a realidade das coisas, o fato de que *são*, questiona apenas a pretensão humana de dizer *como* elas são, de descobrir as suas reais propriedades? Houve quem assim entendesse a filosofia de Sexto, mas os textos são claros no sentido oposto. O critério da verdade que o cétrico problematiza é o que concerne à crença na realidade ou irrealidade (H.P. I, 21); enquanto o dogmático põe como reais as coisas sobre as quais dizemos que ele dogmatiza, o cétrico não o faz e não confere nenhum sentido absoluto às sentenças que profere (H.P. I, 14). Ele sempre relata apenas o que lhe é fenômeno, o que lhe aparece, anunciando sem dogmatizar suas afecções, sem nada assertar positivamente sobre as realidades externas (H.P. I, 15, cf. também I, 208). Se ele se serve, como todos o fazem, do verbo “ser”, ele nos adverte de que o usa sempre em lugar de “aparecer” (H.P. I, 135). Ele nunca postula o ser e a realidade das coisas, no sentido em que os postularam as metafísicas dogmáticas. O cétrico questiona, com efeito, a realidade de cada um dos itens com que as ontologias compõem o mobiliário do mundo: em face dos argumentos favoráveis e dos não menos fortes argumentos contrários, ele não vê como decidir-se a favor de ou contra a realidade das divindades, das causas, dos princípios materiais, dos corpos, do movimento e do repouso, do devir e do perecer, do espaço e do tempo, do número, do próprio Todo que os estóicos identificaram com o mundo (*kósmos*). Essas e outras categorias do pensamento dogmático são longamente discutidas no terceiro livro das *Hipotiposes* e nos dois livros dirigidos *Contra os Físicos*

(A.M. IX e X). Sobre todos esses itens suspende o cético seu juízo. A denúncia cética das verdades dogmáticas é integralmente solidária com o questionamento contundente das ontologias a que elas remetem. Com o ceticismo pirrônico, o realismo metafísico grego se põe em suspensão e cede lugar a uma fenomenologia, que descreve o aparecer⁽³⁾.

Não me deterei aqui na crítica moderna e contemporânea da noção correspondencial e metafísica de verdade. Essa crítica retomou com frequência velhos argumentos céticos, inventou alguns outros. Não se vê sentido em pretender comparar nosso pensamento ou discurso com as “coisas em si mesmas”, já que parece aqui pressupor-se, para efetivar tal comparação, um incompreensível acesso às coisas não mediado pelo discurso. Nosso acesso privilegiado à nossa mente também com frequência se postula e se tem por inexplicável como se poderia ir além dos conteúdos mentais, representações ou o que mais sejam. E a concepção mesma de algo como existindo em si mesmo e independentemente de todo sujeito de conhecimento se vê muitas vezes como contraditória, se é certo que conceber é de algum modo descrever e conceituar e que, por isso mesmo, o que é independente de todo conhecimento deveria também ser independente de toda conceituação. Não nos é necessário repassar os vários argumentos, basta-nos uma vez mais apontar para o fato de que as filosofias modernas e contemporâneas, na grande maioria dos casos, recusam a noção metafísica de verdade como correspondência. Não menos importante é insistir também em que essa recusa e a rejeição do realismo metafísico costumeiramente se acompanham e uma na outra se imbricam.

3. Como conseqüência daquela recusa, se tem muitas vezes optado, seja por simplesmente dispensar em filosofia a noção de verdade, seja por substituir a noção correspondencial de verdade por outras noções de verdade. Entre os que de algum modo dispensam a noção de verdade podem incluir-se os que sustentam a teoria da redundância: “verdadeiro” e “falso” seriam predicados que desempenham um papel tão-somente estilístico ou pragmático e a atribuição de verdade ou falsidade seria sempre redundante; assim, dizer, por exemplo, “é verdade que está chovendo” significaria precisamente o mesmo que dizer “está chovendo”. Dentre as noções de verdade

que se propuseram em substituição à velha noção correspondencial, ganharam sobretudo defensores a noção coerencial e a noção pragmática de verdade. Conforme a teoria coerencial da verdade, dizemos verdadeira uma proposição quando ela é coerente com as demais proposições que aceitamos, dizemos verdadeira uma crença quando ela se integra de modo consistente no conjunto de nossas crenças. Quanto à teoria pragmática da verdade, que teve em W. James um de seus mais conhecidos representantes, ela se formulou e precisou de diferentes maneiras nos vários autores que a defenderam, o que torna difícil apresentá-la de modo sucinto. Utilizando uma formulação bastante geral e necessariamente insatisfatória, diremos que ela propõe que se defina a verdade de uma proposição pela sua capacidade de satisfazer a nossos interesses práticos, seja de sobrevivência e felicidade, seja enquanto determinados por nossos procedimentos de pesquisa e investigação. Nesse último sentido dir-se-ia, por exemplo que, do ponto de vista pragmático, verdade é algo em que teríamos justificação para acreditar, no limite ideal da investigação. Talvez caiba assimilar de algum modo à teoria pragmática da verdade uma doutrina como a de Putnam, que, afirmando haver uma conexão muito estreita entre as noções de verdade e de racionalidade, defende um ponto de vista por ele chamado de *internalista*, segundo o qual a verdade é “uma sorte de aceitabilidade racional (idealizada) – uma sorte de coerência ideal de nossas crenças uma com as outras e com nossas experiências, *enquanto essas experiências são, elas próprias, representadas em nosso sistema de crenças*”, um enunciado sendo chamado de verdadeiro se ele pudesse ser justificado sob “condições epistemicamente ideais” (Putnam 15, pp. x, 49-50, 55).

Não vamos discutir aqui os méritos e deméritos dessas várias noções de verdade. O que interessa a nosso propósito é apenas chamar a atenção para um inconveniente aparente de todas elas: o fato de que, com elas, porque se propõe um uso de “verdade” e “verdadeiro” bastante diferente de nosso uso habitual, parece perder-se a “intuição” que acompanha nossa noção ordinária de verdade. Desaparece de nosso horizonte aquela correspondência costumeiramente assumida entre nosso discurso e o mundo que está aí, uma noção tão “natural” para nós e que a teoria dita correspondencial explicitamente assumia⁽⁴⁾. Como se algo de essencial à velha noção de ver-

dade se tivesse sacrificado, preservando-se tão-somente um vocabulário antigo e venerável, privado agora de seu significado tradicional e associado a significados novos, inteiramente estranhos, ou quase, a seu uso milenar. Sacrificando o que não parece poder sacrificar-se sem que *nossa* noção de verdade inteiramente se dissolva, isto é, precisamente a remissão de nossas palavras às coisas que compõem o universo de nossa experiência cotidiana. Se isso é um mito que se quer denunciar, por que então não renunciar simplesmente à noção de verdade, relegando-a de vez ao museu das antiquilhas metafísicas?

Por outro lado, parece caber perguntar se a eliminação proposta da noção de verdade correspondencial, cuja dimensão metafísica se tem com bons argumentos questionado, não vem suprimir a própria significatividade de nosso discurso, tornando-o simplesmente ininteligível. Como fazer coerentemente qualquer asserção, se não se admite considerá-la verdadeira em nosso sentido ordinário? Se nossas asserções se dissociam de sua habitual pretensão de corresponder às coisas e dizê-las como elas são, se é mister afastar de nossos usos lingüísticos a ilusão de uma tal correspondência, o que estamos dizendo ou querendo dizer ao assertar uma qualquer proposição? Como compreender agora o significado de nossas palavras? Afirmo, por exemplo, que João chegou à noite; mas, tendo renunciado à noção correspondencial de verdade, devo dizer que a proposição que afirmei não se deve mais entender como a descrição adequada de uma realidade exterior a meu discurso, que não é nesse sentido que se deve compreender o uso que dela fiz. Há efetivamente algum outro modo, entretanto, de entender o que afirmei? Se aquela proposição não diz algo do mundo, parece-me então que ela não diz nada. Seja um outro exemplo. Consideremos uma proposição como a seguinte, formulada em consonância com a teoria coerencial da verdade: "A substituição da noção correspondencial de verdade pela noção coerencial permite evitar dificuldades que a velha doutrina não tinha como resolver". Essa proposição, deixada de lado a questão sobre se ela merece ou não o nosso endosso, parece-me plenamente inteligível se a entendo como uma pretensa descrição adequada do que, segundo os coerencialistas, se passa em nosso mundo, especificamente de resultados lógicos e filosóficos que se obteriam em nossa reflexão, se utilizada uma certa conceituação em lugar de

tal outra. Entretanto, se as noções de descrição e correspondência se abandonam, há acaso como determinar ou compreender o que se está dizendo? Quando assertamos uma proposição, não pretendemos apenas que ela seja coerente com o conjunto das outras proposições que assertamos. A compreensão do significado de uma asserção não parece poder facilmente dissociar-se da utilização da noção correspondencial de verdade.

Se se nos afigura, de um lado, tão problemático abandonar nossos velhos conceitos de verdade e realidade – pareceria, antes, que não o devemos nem o podemos –, por outro lado, os argumentos contra o seu uso nos parecem formidáveis e sem resposta satisfatória. Sacrificaremos, então, nosso anseio espontâneo pela verdade, nossas “intuições” habituais, nosso “sentimento” do real? Ou, ao contrário, já que as exigências da racionalidade crítica nos parecem proibir o caminho da espontaneidade, do sentimento e da intuição, optaremos contra elas e faremos apelo ao irracionalismo, à “fé animal”? Crendo contra a razão, cedendo ao “instinto”, invocando talvez a nossa “natureza”?

4. Talvez estejamos encaminhando mal a discussão do problema. Isso porque, se bem atentarmos na argumentação que historicamente se veio construindo contra a verdade correspondencial – desde o ceticismo grego e, antes dele, as formas pré-céticas da crítica ao pensamento clássico até os nossos dias –, descobriremos que ela visou basicamente a dimensão metafísica da noção e o seu uso sempre associado à postura metafísica realista. Foram as dificuldades aparentemente insuperáveis dessa postura que tiveram um papel preponderante na rejeição da noção de verdade correspondencial. Se assim é – e é assim –, é-nos lícito então indagar se a noção correspondencial de verdade tem necessariamente de associar-se ao realismo metafísico e se, portanto, a dimensão metafísica que historicamente se lhe reconheceu constitui de fato uma propriedade essencial da noção, dela inseparável. Acredito estarmos a lidar aqui com uma questão crucial para a reflexão filosófica de nossos dias. Se se logra estabelecer adequadamente a dissociação entre verdade correspondencial e realismo metafísico, quer parecer-nos que uma nova luz poderá iluminar problemas vários e fundamentais sobre que se tem debruçado a investigação filosófica contemporânea e que se tornaram o foco

de não poucas controvérsias nas áreas da metafísica, da teoria do conhecimento e epistemologia e da filosofia da linguagem. Dificuldades aparentemente insolúveis poderiam, parece, então desfazer-se. E a própria questão do chamado “realismo do senso comum” se poderia apreciar sob novos ângulos.

Neste contexto, lembrar Kant é sumamente oportuno. Isso porque, na *Crítica da Razão Pura* (Kant 10), o filósofo deu efetivamente um passo decisivo para a reelaboração, o enriquecimento e o aprofundamento da problemática que envolve as noções de realismo e de verdade como correspondência. Kant foi o primeiro filósofo a ter mostrado – e o fez explicitamente – que a rejeição do realismo metafísico (que ele chamou de transcendental) não implica necessariamente a recusa de toda postura que se possa legitimamente chamar de realista. E a ter mostrado também que a noção correspondencial de verdade se pode preservar, mesmo abandonando sua interpretação metafísica. Em outras palavras, ele foi o primeiro filósofo a romper a ligação milenar que se estabelecera entre o realismo metafísico e a noção correspondencial de verdade⁽⁵⁾, a deixar portanto manifesto o caráter contingente e inessencial dessa ligação. É o que me parece impor-se da leitura da *Crítica*. Vejamos sucintamente como isso se dá.

O realismo transcendental, considerando espaço e tempo como dados em si mesmos, independentemente de nossa sensibilidade, interpreta as aparências externas como coisas-em-si, existindo independentemente de nós e de nossa sensibilidade, eminentemente fora de nós. Essa suposição errônea de que, para serem externos, os objetos dos sentidos devem ter uma existência por si mesmos e independentemente dos sentidos levará, no entanto, o realista transcendental a descobrir que, sob esse ponto de vista, nossas representações sensoriais são inadequadas para estabelecer a realidade dos objetos. E o realista transcendental é assim conduzido a fazer o jogo do idealista empírico (A369). Porque necessariamente, então, a existência das coisas externas passa a ser algo a ser inferido da percepção interior, tomando-se esta como o efeito de que algo externo é a causa próxima: o que está fora de mim não está em mim e não posso encontrá-lo em minha apercepção, portanto em nenhuma percepção (A368). O caminho está, então, aberto para o idealismo cético, que levantará dúvida sobre a existência da matéria e dos objetos externos, sustentando que não se tem como prová-la (A377). Por-

que, de fato, “se tratarmos objetos externos como coisas-em-si, é totalmente impossível compreender como chegaríamos a um conhecimento de sua realidade fora de nós, uma vez que temos de confiar unicamente na representação que está em nós” (A378). Consideradas as aparências como seres auto-subsistentes, existindo fora de nós, por mais conscientes que possamos estar de nossas representações dessas coisas, está longe de ser seguro e certo que, se a representação existe, também existe o objeto que lhe corresponde (A371). Permanecerá sempre duvidoso se a causa da percepção é algo interno ou externo, se ela é mero produto do sentido interno ou se está em relação com objeto externo que a causa (A368). Assim, o realismo transcendental se vê obrigado, em última análise, a ceder lugar ao ceticismo, e vemos Kant, para mostrá-lo, endossar plenamente os velhos argumentos de Sexto Empírico contra a concepção dos objetos externos como realidades absolutas e contra a pretensão de dar conta de nossa alegada apreensão delas por meio de nossas representações.

Mas, para Kant, o idealismo transcendental vem pôr fim a esse escândalo que representa “para a filosofia e para a razão humana em geral” o fato de que se deve aceitar com base meramente na fé a existência das coisas exteriores e a incapacidade de opor-se uma prova satisfatória dessa existência aos que levantam dúvidas sobre ela (Bx1), isto é, ao idealismo cético. Aliás, o idealista cético é, em verdade, um “benfeitor da razão humana”, precisamente porque nos compele a uma vigília atenta e nos faz ver que, sob pena de nos contradizermos a cada passo, devemos tomar todas as nossas percepções, chamemo-las de internas ou de externas, tão-somente como uma consciência do que está sob dependência de nossa sensibilidade, compelindo-nos a “considerar os objetos externos dessas percepções, não como coisas-em-si, mas somente como representações” (A377-378). É, então, o idealismo cético que nos impele em direção ao único refúgio ainda aberto, a saber, a idealidade de todas as aparências” (A378), que nos conduz portanto ao idealismo transcendental, “a doutrina de que as aparências devem ser consideradas, cada uma e todas, somente representações, não coisas em si, e de que tempo e espaço são, portanto, apenas formas sensíveis de nossa intuição” (A369).

Espaço e tempo são representações *a priori*, que estão em nós como formas de nossa intuição sensível, e a sensação é o que indica uma realidade no espaço ou no tempo, conforme está relacionada com um ou com outro modo da intuição sensível (A373-374). O objeto (empírico) é chamado externo ou interno, conforme respectivamente seja representado no espaço ou somente em suas relações temporais (A373). Assim, a percepção exhibe a realidade de algo no espaço (*id.*, *ibid.*), e, não sendo o espaço senão mera representação, nada pode contar como real se não é nele representado; conversamente, o que é dado nele, representado através da percepção, é também real nele (A374). Objetos externos sendo meras aparências então, apenas uma espécie de minhas representações, tenho deles consciência imediata, sem precisar recorrer a nenhuma inferência, minha percepção imediata sendo uma prova suficiente de sua realidade (A370-371). As dificuldades com que depara o realismo transcendental e que o impedem de estabelecer a realidade dos objetos externos não mais reaparecem, já que “toda percepção externa fornece prova imediata de algo real no espaço ou, antes, é o próprio real” (A375). E Kant pode agora tranquilamente dizer que o idealista transcendental pode ser um realista empírico (A370); que, enquanto realista empírico, ele concede à matéria, como aparência, uma realidade que não permite ser inferida, mas é imediatamente percebida (A371); que o realismo empírico está além de qualquer questão, uma vez que corresponde a nossas intuições externas algo real no espaço (A375).

Ora, afastadas as dificuldades que decorrem do realismo metafísico, refutado o idealismo que não admite que a existência dos objetos externos dos sentidos é conhecida através da percepção imediata, garantidas pois a possibilidade e a legitimidade de um realismo empírico, Kant pode resgatar, sem mais, para esse domínio da empiricidade, a velha noção de verdade correspondencial, pode assumir a definição nominal de verdade, que a diz o acordo do conhecimento com seu objeto; entendendo analogamente como falso o conhecimento que não está de acordo com o objeto com o qual se relaciona (A58/B82-83). Se a velha noção assim se retoma, ela concerne agora a um objeto concebido de modo bem outro que não aquele de que o realismo metafísico o concebia: não mais se trata de uma coisa-em-si, mas de um objeto constituído mediante a síntese *a priori* do diverso da sensibili-

dade pelo entendimento. No entanto, se as categorias levam à verdade, isto é, à conformidade de nossos conceitos com o objeto (A642/B670), somente a experiência fornecerá, independentemente da lógica, a informação que permitirá julgar da verdade de cada caso específico. O idealista transcendental decidirá, em cada situação, se se dispõe de conhecimento verdadeiro ou falso, se o conhecimento concorda com seu objeto e a ele corresponde, ou se, ao contrário, o contradiz. Se tal ou qual suposta experiência envolve efetivamente, por exemplo, a existência de coisas externas ou é meramente imaginária. E ele o fará a partir das determinações especiais de cada experiência, avaliando sua congruência com os critérios de toda experiência real (A226/B278-279). Tendo resgatado a realidade (empírica), alguém das coisas-em-si, tendo preservado a definição tradicional de verdade, Kant consuma assim a ruptura com uma tradição multissecular. Com o idealismo transcendental, a noção de verdade como correspondência não mais depende de que se postule uma objetividade transcendente para o objeto⁽⁶⁾.

Se me demorei um pouco na exposição da doutrina kantiana sobre esses problemas, foi porque me parece que dela não se tem tirado todo o ensinamento que ela implica. Aquilo que se nos dá como objetos externos, essas “aparências” ou fenômenos, que tantas doutrinas metafísicas tinham de algum modo considerado como realidades absolutas e coisas-em-si, interpretou-as Kant como representações. Mas nos mostrou que se pode assim interpretá-las, afirmando sua realidade no espaço e no tempo, opondo-as às coisas fictícias, aos objetos do sonho e da imaginação, distinguindo-as dos eventos puramente mentais (objetos do senso interno), caracterizando-as decididamente como exteriores ao sujeito empírico, preservando, em suma, nossas intuições comuns da realidade exterior. Mostrando, portanto, que a recusa da leitura metafísica de nossa experiência do mundo não é estorvo para que se assuma uma postura que, a muitos títulos, se pode com propriedade dizer realista. E mostrando que, nesse domínio empírico, continua sempre possível falar de correspondência entre nosso conhecimento e os objetos e nesses termos definir a noção de verdade. Kant deixou manifesto que não é essencial ao realismo ser metafísico, que se pode adequadamente pensar sem qualquer dimensão metafísica a noção correspondencial de verdade.

Se esse resultado já é deveras importante para a problemática filosófica da realidade e da verdade, algo de bem mais fundamental, entretanto, se pode aprender a partir da lição kantiana. Com efeito, se o realismo metafísico e o realismo empírico kantiano são formas distintas de realismo, se a verdade correspondencial metafísica e a verdade correspondencial empírica (permita-se-me introduzir aqui, para simplificar, essa terminologia) kantiana são duas formas distintas de verdade correspondencial, parecer-nos-á então que estamos, de algum modo, em face de distintas *interpretações filosóficas*, respectivamente, da postura realista e da noção de verdade correspondencial. Mas daí parece-me também decorrer que algo se deveria poder determinar como postura realista e que algo se deveria poder definir como verdade correspondencial *anteriormente* a qualquer interpretação específica, isto é, independentemente de qualquer leitura filosófica particular. Dessa postura e dessa noção de verdade interpretações e leituras múltiplas se poderão, então, sempre propor. A interpretação metafísica clássica que comentamos e a kantiana terão configurado dois exemplos particularmente conspícuos – e de enorme significação histórica – de concretização de uma tal possibilidade.

5. Em 1931, foi apresentado à Sociedade Científica de Varsóvia o artigo hoje famoso de Alfred Tarski intitulado “O Conceito de Verdade nas Linguagens Formalizadas”⁽⁷⁾, no qual o grande lógico propunha aquela que se tornaria mais tarde conhecida como a concepção semântica da verdade, nome que lhe conferiu o próprio autor⁽⁸⁾. Desde então uma grande controvérsia vem tendo lugar, até os dias que correm, sobre seu significado e valor filosóficos, negados por alguns, tidos no entanto por outros como absolutamente decisivos para a iluminação e a compreensão da problemática da verdade.

Tarski entendia que se podia aceitar a concepção semântica da verdade sem renunciar a qualquer atitude epistemológica anterior: “Podemos permanecer realistas ingênuos, realistas críticos ou idealistas, empiristas ou metafísicos – o que quer que tenhamos sido antes” (Tarski 21, p. 34). E afirmava expressamente a completa neutralidade da concepção semântica em relação a todas essas questões. Ao mesmo tempo, entretanto, ele preten-

dia, com sua nova definição de verdade, fazer justiça às intuições associadas à concepção aristotélica clássica de verdade proposta no conhecido texto da *Metafísica* e que recebeu diferentes formulações posteriores (em termos de concordância, correspondência com a realidade ou de designação de estados de coisas existentes), nenhuma delas porém suficientemente clara e precisa, no seu entender (Tarski 21, pp. 14-15). Tarski não duvida de que sua própria formulação se conforma ao conteúdo intuitivo da de Aristóteles, assim como se conforma, “numa extensão muito considerável”, ao uso do senso comum (*id.*, *ibid.*, p. 32). Deixa propositalmente de lado algumas outras “concepções incipientes” da noção de verdade, como a pragmática e a coerencial, nenhuma das quais lhe parece ter sido proposta numa forma inteligível e inequívoca, e vê sua concepção semântica como uma forma modernizada da concepção clássica (*id.*, *ibid.*, p. 28), isto é, da concepção de verdade correspondencial. Como ele dissera já em seu primeiro artigo, ocupar-se-ia “exclusivamente com apreender as intenções que estão contidas na assim chamada concepção *clássica* da verdade (‘verdadeiro – correspondendo com a realidade’) em contraste, por exemplo, com a concepção *utilitária* (‘verdadeiro – útil, num certo respeito’)” (*idem* 20, p. 153).

Não é aqui o lugar para uma exposição detalhada da concepção tarskiana da verdade, limitar-me-ei por isso a algumas generalidades⁽⁹⁾. Para evitar a antinomia do mentiroso e a inconsistência própria de linguagens semanticamente fechadas, Tarski lida com linguagens formalizadas, as únicas que têm uma estrutura especificada, e mostra a necessidade de construir-se a definição de verdade, para sentenças de uma dada linguagem formalizada L, numa metalinguagem L' que contenha a linguagem-objeto L como parte, ou em que a linguagem-objeto L possa ser traduzida. Além dos requisitos concernentes à estrutura formal da linguagem-objeto e da metalinguagem, é estabelecido, como critério da adequação material da definição de verdade, que essa definição deve implicar todas as equivalências da forma (T)

(T) X é verdadeira se e somente se p,
onde “p” se substituirá por qualquer sentença da linguagem-objeto e “X” se substituirá por um nome dessa sentença (por exemplo, o nome formado pela colocação da sentença entre aspas). Assim, para retomar o exemplo famoso

de Tarski, a definição de verdade deverá implicar, para uma linguagem convenientemente escolhida, a equivalência de forma (T)

“A neve é branca” é verdadeira se e somente se a neve é branca.

Para usar as palavras do próprio autor, a concepção semântica da verdade “consiste essencialmente em considerar a sentença ‘X é verdadeira’ equivalente à sentença denotada por ‘X’ (onde ‘X’ está no lugar de um nome de uma sentença da linguagem-objeto)” (Tarski 21, p. 30).

Tarski enfatiza que nem o esquema (T) nem qualquer de suas instanciações particulares, isto é, nenhuma equivalência da forma (T), podem ser considerados como uma definição de verdade. Cada uma dessas equivalências poderia apenas ser considerada “uma definição parcial de verdade, que explica em que consiste a verdade de tal sentença individual. A definição geral tem de ser, num certo sentido, uma conjunção lógica de todas essas definições parciais” (*id., ibid.*, p. 16). A definição de verdade é, então, construída a partir da noção semântica de *satisfação*, uma relação entre objetos arbitrários e funções sentenciais (expressões contendo variáveis livres cuja substituição por nomes transforma as expressões em sentenças). Por razões técnicas, Tarski utiliza como objetos seqüências matemáticas infinitas. A definição de satisfação é obtida por um procedimento recursivo, a partir de funções sentenciais da estrutura mais simples, indicando-se as operações que permitem, a partir delas, construir as funções compostas. E se chega então às definições de verdade e falsidade: uma sentença de L é verdadeira se e somente se ela é satisfeita por todos os objetos e é falsa, em caso contrário (*id., ibid.*, p. 25).

Mas é preciso dizer que, para Tarski, o problema da definição da verdade para as linguagens naturais (cuja estrutura não é exatamente especificada, não permitindo, por isso mesmo, uma caracterização inequívoca da classe de palavras e expressões que se deverão considerar significativas, e nas quais “não sabemos precisamente que expressões são sentenças” nem que sentenças se tomarão como assertáveis (*id., ibid.*, p. 21)) permanece vago e permite somente uma solução aproximada, mediante a substituição de uma linguagem natural, ou de uma parte dela, por uma linguagem de estrutura exatamente especificada que divirja o menos possível daquela (*id., ibid.*, p. 19). Porque o significado comum da palavra “verdadeiro” é em

alguma medida vago e seu uso é mais ou menos flutuante, toda solução do problema de atribuir à palavra um significado fixo e exato “implica necessariamente um certo desvio da prática da linguagem cotidiana” (Tarski 21, p. 32). E Tarski nos adverte que sua decisão de não utilizar, para a definição de verdade, uma linguagem semanticamente fechada, decisão que por si só parece já excluir a linguagem cotidiana⁽¹⁰⁾, somente é “inaceitável para aqueles que, por razões que não são claras para mim, acreditam que há apenas uma linguagem ‘genuína’ (ou, ao menos, que todas as linguagens ‘genuínas’ são mutuamente traduzíveis)” (*id.*, *ibid.*, p. 21). O que não significa dizer que a linguagem cotidiana é inconsistente: precisamente por ela não ter uma estrutura exatamente especificada, “o problema da consistência não tem significado exato com respeito a essa linguagem” (*id.*, *ibid.*)⁽¹¹⁾.

O que pensar da proposta tarskiana? No fim da seção anterior, eu acentuava, a partir de uma certa interpretação do ensinamento kantiano, com a possibilidade de uma definição de verdade correspondencial logicamente anterior a qualquer interpretação filosófica particular, definição portanto num certo sentido pré-filosófica e filosoficamente neutra. Tarski propõe-nos uma concepção de verdade que ele pretende seja a versão modernizada da concepção de verdade correspondencial, fazendo justiça às intuições contidas nas formulações anteriores, mas aceitável por realistas e idealistas, empiristas e metafísicos, em virtude precisamente de sua neutralidade. Dir-se-á então que a concepção semântica da verdade, revestida embora de sua roupagem técnica, conseguiu finalmente concretizar, em consonância com o uso e o sentir comuns, uma idéia de verdade como correspondência convenientemente depurada de toda dimensão metafísica ou epistemológica? A resposta a essa pergunta tem de ser nuançada.

Qualquer equivalência da forma (T) é trivialmente verdadeira. Vimos o próprio Tarski dizer-nos que a concepção semântica da verdade consiste essencialmente em considerar a sentença “A é verdadeira” equivalente à sentença denotada por “X” e não temos como recusar-lhe razão quando exige que uma definição aceitável de verdade para as sentenças de uma linguagem dada implique todas as equivalências da forma (T) expressáveis nessa linguagem. Como ele próprio assinalou, a definição semântica de verdade implica que, quando assertamos ou rejeitamos uma sentença como “a neve é

branca”, “devemos estar prontos para assertar ou rejeitar a sentença correlata... “a sentença ‘a neve é branca’ é verdadeira”” (Tarski 21, p. 33). Não vemos efetivamente como assertar ou rejeitar uma sem assertar ou rejeitar a outra e vice-versa. Não por outra razão já se chamaram as equivalências da forma (T) de tautologias⁽¹²⁾. É com tais equivalências em mente que Quine diz: “A atribuição de verdade apenas cancela as aspas. Verdade é ‘desaspeamento’”⁽¹³⁾.

O esquema (T) é, por certo, filosoficamente neutro. Mais que isso, ele é compatível com qualquer teoria da verdade⁽¹⁴⁾: nenhum coerencialista ou pragmático, por exemplo, recusará a equivalência “a sentença ‘a neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca”. Muitos já chamaram a atenção sobre esse ponto, e daí decorre que, por si só, o esquema (T) não privilegia a noção correspondencial de verdade⁽¹⁵⁾. É possível reconhecer sua validade sem por isso ter a necessidade de afirmar que a verdade de uma proferição depende das coisas, ou que a verdade é correspondência com as coisas.

O elemento correspondencial aparece, porém, quando Tarski, para construir a definição de verdade, recorre à noção de satisfação. A semântica trata de certas relações entre expressões de uma linguagem e os objetos, e o conceito de satisfação é um conceito típico da semântica (*id.*, *ibid.*, p. 17). É verdade que Tarski entende que a natureza lógica da palavra “verdadeiro” é diferente da que têm palavras como “satisfaz” ou “designa”: enquanto estas exprimem relações entre expressões e objetos, “verdadeiro” exprime, antes, uma propriedade de sentenças. Mas, porque todas as formulações anteriores da definição de verdade (correspondencial) eram referidas não apenas a sentenças mas também aos objetos, porque sobretudo “o modo mais simples e mais natural de obter uma definição exata de verdade é um modo que envolve o uso de outras noções semânticas, por exemplo, a noção de satisfação”, Tarski inclui o conceito de verdade entre os conceitos da semântica e propõe o nome de semântica para sua concepção de verdade (*id.*, *ibid.*). Ora, na mesma medida em que a relação de satisfação faz corresponder objetos a expressões da linguagem, ela é manifestamente uma noção correspondencial. Por extensão, diremos correspondencial a teoria tarskiana da verdade, a verdade definindo-se por intermédio da noção de

satisfação. Contra a caracterização da concepção tarskiana da verdade como propriamente correspondencial, tem-se porém argumentado que a definição de verdade não faz apelo a seqüências específicas de objetos (Haack 9, p. 113; Grayling 8, p. 165), já que, como vimos acima, Tarski define uma sentença verdadeira como aquela que é satisfeita por todas as seqüências de objetos. Essa definição parece-nos certamente pouco conforme com as intuições que se associam à noção clássica de verdade correspondencial ou com aquelas que acompanham o uso cotidiano da linguagem do senso comum⁽¹⁶⁾.

Cabe, entretanto, lembrar que a dificuldade em questão pode ser plenamente resolvida por uma definição de verdade logicamente equivalente à tarskiana. Estou referindo-me ao procedimento costumeiramente utilizado na semântica contemporânea das linguagens formais, que recorre a uma assim chamada linguagem-diagrama para definir verdade para as fórmulas fechadas de uma linguagem dada L, construindo-se uma metalinguagem como a proposta por Tarski, contendo porém em acréscimo nomes para todos os objetos do universo de discurso (ou domínio de objetos) escolhido para a interpretação de L. A definição é obtida através de um procedimento recursivo, a partir das fórmulas fechadas mais simples de L, estabelecendo-se uma relação de correspondência direta entre conjuntos de objetos no universo e “sentenças” da linguagem. Sem recorrer à noção de satisfação, tem-se agora uma definição plenamente correspondencial de verdade. Continuam valendo todas as conseqüências da definição tarskiana, a definição continua implicando todas as equivalências da forma (T), os inconvenientes acima apontados desaparecem. Porque o novo procedimento é logicamente equivalente ao tarskiano e resulta nas mesmas conseqüências, trata-se em verdade de uma variante da concepção semântica da verdade. O que nos parece remover qualquer hesitação em chamar a concepção semântica de correspondencial.

Considerações críticas de outra ordem pareceriam, entretanto, caber com relação ao empreendimento tarskiano, todas de algum modo contribuindo para pôr em tela uma insuficiência filosófica da doutrina. Parece-me que se podem ler nesse sentido, por exemplo, as observações de Putnam sobre o fato de que uma equivalência como “‘A neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca” nada nos diz sobre como usar ou entender

“A neve é branca” nem acerca da assertibilidade dessa sentença⁽¹⁷⁾; ou acerca da necessidade de uma suplementação filosófica para a doutrina de Tarski, já que este somente nos deu uma explanação correta da lógica formal do conceito “verdadeiro”, fazendo-se ainda exigível, porém, uma explicação sobre a noção de correspondência (Putnam 13, p. 4); ou ainda sobre a subdeterminação dos conceitos de verdade e referência pela lógica formal tarskiana (*id.*, *ibid.*, p. 46). Também um entusiasta da doutrina tarskiana da verdade, como D. Davidson, facilmente concede que “uma teoria da verdade de estilo tarskiano não analisa ou explica quer o conceito pré-analítico de verdade quer o conceito pré-analítico de referência”⁽¹⁸⁾.

É certo que Tarski protesta contra os que pretendem que sua definição formal de verdade nada tem a ver com “o problema filosófico da verdade” e diz, mesmo, não acreditar, em geral, na existência de um tal problema, ainda que acredite haver problemas vários, inteligíveis e interessantes, filosóficos e não-filosóficos, concernentes à noção de verdade (Tarski 21, p. 33). Creio, entretanto, poder dizer-se, *pace* Tarski, não somente que falta uma complementação filosófica à sua obra, mas ainda que ele parece não ter-se apercebido do que está em jogo quando se fala do problema filosófico da verdade. Não se trata apenas de buscar uma definição aceitável e tão precisa quanto possível de verdade, trata-se também – e sobretudo – de tentar entender o que pode significar, no uso cotidiano da linguagem comum, nossa atribuição costumeira de verdade às nossas proposições. O problema filosófico da verdade emergiu historicamente da busca de uma explicação sobre a relação que se reconhece entre nossa linguagem ordinária e o Mundo, domínio de nossa experiência e de nossa vida comuns. A verdade que nos interessa é a verdade acerca do Mundo. Tal é, para nós, o sentido da noção pré-analítica de verdade a que D. Davidson fazia referência, noção que nos permite, num passo *posterior*, estender o vocabulário da verdade para as linguagens formais. Sem essa noção primeira, o mesmo uso da palavra “verdade” no domínio das linguagens formais se tornaria arbitrário e injustificado⁽¹⁹⁾.

Quando eu disse acima que a mesma existência histórica de pelo menos duas interpretações filosóficas distintas da verdade correspondencial, a clássica e a kantiana, apontava para a eventual possibilidade de obter-se uma noção de verdade correspondencial pré-filosófica e filosoficamente neutra,

o que eu tinha obviamente em vista era uma possível noção de verdade (correspondencial) que dissesse respeito ao Mundo, uma verdade associada a um possível realismo pré-filosófico. Outro era, por certo, o desiderato tarskiano, mas creio ser precisamente essa proposital desconsideração da relação entre a linguagem e o Mundo (Tarski certamente diria que essa questão lhe parece irremediavelmente “vaga” e “imprecisa”) aquilo que, do ponto de vista filosófico, torna insuficiente sua doutrina. Tarski contemplou, sem dúvida, a eventual *aplicação* da concepção semântica à linguagem cotidiana, ou a uma parte dela; no entanto, o privilégio que concede às linguagens formais e toda a maneira como se exprime a respeito da linguagem cotidiana atestam amplamente a inversão dos termos por meio dos quais se equaciona o problema filosófico da verdade. Não se entendam estas considerações como uma recusa de significado filosófico para a doutrina tarskiana da verdade, o que seria descabido: o valor histórico de sua contribuição transcende de muito o campo da lógica formal. Ainda direi algo sobre esse ponto. Mas queremos algo mais que a verdade formal tarskiana.

6. É hora de voltarmos à filosofia da *Sképsis*. O propósito deste artigo é, num certo sentido, bastante ousado. Com efeito, vou defender a idéia de que cabe plenamente, mesmo guardando inteira fidelidade para com a inspiração inicial do ceticismo pirrônico, falar de uma *verdade cética*, assim como de um *realismo cético*, associado àquela. As filosofias gregas tinham-se apropriado de palavras numerosas da linguagem comum, conferindo-lhes significados filosóficos transcendentais e transformando-as em peças indispensáveis de seus vocabulários e doutrinas. Entre outros exemplos, lembremos “ser”, “ciência”, “dogma”, “critério”, cujo uso foi integrado na armação dogmática das doutrinas. Os homens comuns continuaram obviamente a servir-se dessas palavras em sua vida cotidiana com seus sentidos costumeiros, ainda que certamente não imunes à influência das novas significações filosóficas. Os pirrônicos, em sua prática filosófica, resgataram alguns desses termos, libertando-os de suas conotações dogmáticas e dando-lhes um uso filosófico que de algum modo recuperava as velhas significações habituais: permitiram-se assim falar de dogmas céticos, de doutrina cética, de critério cético, de crença cética⁽²⁰⁾. Com outros exemplos apropriados pela tradição filosófica não

se aventuraram, no entanto, ao mesmo procedimento; assim, não ousaram propor um uso cético para o termo *epistéme* (ciência, conhecimento), fortemente associado na tradição à concepção dogmática de um saber da realidade, em sentido absoluto, e preferiram vincular a um termo menos comprometido, *tékhnē* (arte, técnica), sua concepção de uma ciência empírica dos fenômenos, que prefigurou na Antiguidade helenística práticas e concepções de nossa ciência moderna⁽²¹⁾.

Com o termo “verdade” os pirrônicos ousaram ainda menos. Contentaram-se em derrubar, como vimos acima, a velha *alétheia* clássica, mas não resgataram a palavra para um uso consentâneo com a postura suspensiva, nem mesmo lhe ofereceram um substituto, como o fizeram para *epistéme*. Nem Sexto Empírico nem os outros autores pirrônicos elaboraram uma doutrina cética da verdade, não o ousaram tampouco, séculos mais tarde, os céticos modernos. Eis por que, em face de uma tradição milenar, soa estranho a nossos ouvidos que alguém nos venha falar de uma verdade cética.

Eu sustento, entretanto, que os pirrônicos tinham à mão todos os ingredientes necessários para propor uma doutrina da verdade, em substituição à velha verdade clássica que tão duramente questionaram. E isso de modo inteiramente consistente com sua postura geral e sem vinculação alguma com qualquer forma de dogmatismo, epistemológica ou metafísica. As reflexões que se seguem constituem um primeiro passo nessa direção. Traçado primeiro de um caminho que me parece merecer que se percorra, porque preenhe de perspectivas a todos os títulos promissoras. Tenho sustentado em alguns textos uma postura filosófica que chamei de neopirrônica⁽²²⁾, entendendo por neopirronismo uma doutrina que, consonante embora com a filosofia do aparecer e preservando grande coerência com as “intuições” do velho pirronismo, se empenha em repensá-lo, atualizá-lo e prolongá-lo, na convicção de que ele pode corresponder plenamente às necessidades filosóficas de nossos dias. Segundo esse espírito, parece-me que a proposição de uma doutrina cética da verdade é tarefa que se impõe com urgência ao neopirrônico.

Em verdade, ousarei um pouco mais. Essa doutrina cética da verdade, que mostrarei ser correspondencial, e o realismo cético que se lhe associa, julgo poder mostrar que configuram aquela noção de verdade e aquela pos-

tura realista pré-filosóficas e filosoficamente neutras a que me referi, das quais se pode dizer que as doutrinas clássica e kantiana terão oferecido distintas interpretações dogmáticas. Mais que isso, essas noções de verdade e de realismo céticos me parece que podem representar, para a doutrina tarskiana, a complementação filosófica que lhe falta.

7. Começemos por rapidamente lembrar alguns elementos da doutrina cética pirrônica. Serei bastante breve, retomando apenas certos pontos que desenvolvi mais demoradamente em "Sobre o que Aparece"⁽²³⁾.

Tendo submetido a severo questionamento as doutrinas dogmáticas, tendo diagnosticado seu indecível conflito, incapaz de optar por alguma das pretensas verdades que elas lhe oferecem, o cético é levado, acerca de toda questão que examina, a uma inevitável suspensão de juízo, ou *epokhé*. A experiência sempre renovada dessa suspensão o faz necessariamente desconfiar da mesma possibilidade de vir a legitimar-se qualquer opção filosófica particular.

Suspensos os juízos dogmáticos, ao cético resta sempre a experiência fenomênica, a vivência do que lhe aparece, o fenômeno (*tò phainómenon*). Aquela experiência que se lhe impõe de modo necessário e inquestionável, que ele não pode não reconhecer. Como se impõe a qualquer humano, pelo menos assim lhe aparece. Fenomenicidade que, para usar uma terminologia consagrada nas filosofias, se oferece à sua sensibilidade e entendimento, recobrando o sensível e o inteligível. Essa experiência fenomênica, aparece-lhe que o discurso a permeia inteira, misturando-se a todo fenômeno, em grau maior ou menor. Não tem o cético como atribuir realidade ou irrealidade ao fenômeno, não vê como poderia, sem dogmatizar, interpretá-lo de um ponto de vista metafísico ou epistemológico. Reconhecendo-o, não tem como conferir-lhe qualquer natureza, menos ainda determinar algo sobre ela.

O que aparece ao pirrônico lhe aparece compondo um mundo, onde se dão eventos e se discriminam objetos, um mundo de que lhe aparece ser ele próprio uma parte bem pequena, mergulhada numa totalidade que a envolve. Um mundo físico que engloba um mundo humano, integrado por animais humanos como ele, uns com os outros e com ele interagindo no seio de uma experiência comum, na vivência de uma vida comum. O cético tem, pois,

desse mundo a experiência que dele lhe aparece ter o comum dos homens, ele a reconhece, mas sobre ela também não dogmatiza. Porque a reconhece e nele assim se reconhece, não o tenta o solipsismo. Mediado pelo humano, o mundo aparece ao cético sob o prisma da intersubjetividade.

Sua visão do mundo, o cético a vê então como tendo muito em comum com as visões do mundo de seus semelhantes, os outros homens. Muito do que lhe é fenômeno aparece-lhe como sendo também fenômeno para os outros homens; isto é, parte considerável dos fenômenos lhe aparecem como fenômenos *comuns*. E reconhecidos como comuns pelos homens comuns. Aparece-lhe que são, em parte, os mesmos personagens, objetos, eventos e fatos costumeiros e familiares, que habitam tanto sua visão de mundo como a dos outros, se não de todos, ao menos da maioria. A esse respeito, uma passagem das *Hipotiposes* é de meridiana clareza. Nela, replicando a Enesidemo e seus discípulos que, porque os cétricos sustentam que se produzem aparências contrárias acerca da mesma coisa, pretenderam ser a postura cética um caminho que leva à filosofia heraclitiana, assim se exprime Sexto Empírico: “Contra eles dizemos que não é um dogma dos cétricos que se produzem aparências contrárias acerca da mesma coisa, mas é fato que se dá à experiência, não somente dos cétricos, mas também dos outros filósofos e de todos os homens; pois ninguém certamente ousaria dizer que o mel não é sentido como doce pelos sãos ou que não é sentido como amargo pelos que têm icterícia; de sorte que os heraclitianos partem de uma prenoção comum dos homens, assim como também nós, talvez também as outras filosofias” (H.P. I, 210-211). E Sexto se pergunta, então, por que se diria que a postura cética é caminho para o heraclitianismo mais que a postura das outras filosofias ou que a própria vida ordinária, “já que nos servimos todos de um material comum” (*koinais hýlais*), uma vez que os heraclitianos fazem seu ponto de partida de algo que é experienciado tanto pelos cétricos como pelos outros filósofos e pelos homens em geral⁽²⁴⁾.

Orientando-se pelo que lhe é fenômeno, o cético vive a observância ordinária da vida comum, embora sem dogmatizar (H.P. I, 23), ele conduz sua vida “empírica e adogmaticamente (*empeíros te kai adoxástos*) segundo as observâncias e as prenoções comuns” (H.P. I, 246). E Sexto ressalta quatro aspectos que caracterizam essa prática cotidiana da vida conforme o que

aparece: o cético segue a orientação da natureza pelo uso de seus sentidos e intelecto, cede à compulsão das afecções e instintos, age conforme à tradição das leis e costumes, procede conforme aos ensinamentos das artes e técnicas (H.P. I, 23-24; cf. também 237-8). Seu comportamento não se conforma com o discurso filosófico, mas ele escolhe tais coisas, evita tais outras, segundo a observância não filosófica (*katà... tèn aphilósophon téresin*) da vida (A.M. XI, 165). O cético não conflita com a vida comum, em verdade ele luta ao lado dela, dando adogmáticamente seu assentimento àquilo em que ela confia, enquanto se opõe às ficções privadas dos dogmáticos (H.P. II, 102). Por isso, se ele argumenta contra a doutrina dogmática dos signos indicativos, que pretende instrumentalizar as coisas que nos são evidentes para fazê-las significativas de uma pretensa realidade oculta, o cético no entanto nada tem a opor aos signos rememorativos: como qualquer um, ele infere o fogo da fumaça, uma ferida anterior de uma cicatriz atual, a morte futura e iminente de um ferimento no coração (H.P. II, 100-102; também A.M. VIII, 151-157). Reconhecendo assim os signos rememorativos, ao contrário do que caluniosamente afirmam os que lhe atribuem a abolição de todo e qualquer signo, o cético, longe de conflitar com as prenoções comuns dos homens, faz-se na verdade um advogado da vida ordinária, na mesma medida em que utiliza a ciência natural (*physiología*) para refutar os dogmáticos que, eles sim, se levantam contra as prenoções comuns (A.M. VIII, 157-158).

Se o homem comum confia no signo rememorativo e acredita em sua utilidade (H.P. II, 102; A.M. VIII, 156), se ele tem a capacidade de “reter” as conjunções constantes que observou entre os fenômenos e nelas basear suas inferências (A.M. VIII, 288), se assim se articulam a experiência e o raciocínio cotidianos, as *tékhnai*, por seu lado, não vão ser mais que a sistematização e metodização dos procedimentos do homem comum. Buscando sempre fins úteis para a vida humana (A.M. I, 50-51), a agricultura, a arte da navegação, a astronomia, a medicina, por exemplo, constroem suas previsões a partir das regularidades observadas no curso da natureza e da vida (A.M. V, 1-2, 104; cf. também A.M. VIII, 270), compondo suas regras a partir da observação e investigação freqüente e sistemática dos fenômenos, nisto pre-

cisamente consistindo o que distingue o homem da *tékhnē* do homem qualquer (A.M. VIII, 291). Sexto Empírico, como se sabe, era médico e ele faz, nas *Hipotiposes*, contra o dogmatismo médico, a apologia da “medicina metódica”, a única dentre as doutrinas médicas que, abstendo-se de pronunciar-se sobre o não-evidente e “seguindo os fenômenos, deles toma o que parece ser benéfico, conforme o procedimento dos céticos” (H.P. I, 237).

Essa vivência fenomênica da vida comum, essa ciência empírica cética, o cético as expressa num discurso que não é outro senão o discurso ordinário dos homens, mas expurgado de intenções e conotações dogmáticas. Nele o cético relata suas afecções (*páthe*) e sua experiência, nele se articula sua visão do mundo. Um discurso que não diz o ser das coisas, diz apenas o que aparece⁽²⁵⁾. Não lhe empresta o cético valor apofântico, não se serve dele teticamente. Esse discurso do fenômeno, é nele que o cético conversa com os outros homens, é nele que ele dialoga e discute, constrói inferências e formula os argumentos com que muitas vezes sustenta sua percepção fenomênica das coisas e dos fatos⁽²⁶⁾.

8. Convenhamos em que não é essa a imagem que correntemente se tem do ceticismo. Não se atenta habitualmente no fato de que – em verdade, tal fato nem mesmo se reconhece e muitas vezes se ignora – o cético (pirrônico) não é senão um homem comum que vive sem dogmatismo a experiência comum do mundo e que apenas por isso se distingue dos outros homens comuns, por esse seu não-dogmatismo, pela consciência viva que tem do perigo dogmático que a cada passo nos espreita, pela contínua vigilância que exerce para não (re)incidir no pensamento e discurso dogmático que longamente conheceu e de que por fim se libertou. Não se considera suficientemente o fato de que, por isso mesmo, mergulhado inteiramente na fenomenicidade após todas as suas experiências suspensivas, o cético vive plenamente a vida comum, tendo consolidado uma visão do mundo que, em boa parte, coincide com a visão que têm do mundo os outros homens. Crendo, com eles, no que aparece, com uma crença não-dogmática, apenas reconhecimento obrigado de uma experiência irrecusável⁽²⁷⁾. Para que não se tivesse do pirronismo uma imagem correta – em verdade, para que se tivesse dele uma imagem caricata – contribuiu sobremodo o ceticismo moderno, tal

como se configurou sobretudo a partir da *Primeira Meditação* cartesiana. Mas não é aqui o lugar para tratar de tais questões.

Insistamos somente em que o mesmo uso comum da linguagem, toda a vivência ordinária da vida, assim como a própria existência de uma *tékhné* que detecta e manipula em proveito do homem as constâncias do mundo fenomênico, evidentemente pressupõem e atestam o reconhecimento continuado, implícito ou explicitado, de um quadro relativamente estável para a nossa experiência do mundo, de uma regularidade inegável, mesmo se algo precária e relativa, do curso “natural” das coisas. Estabilidade e regularidade relativas que não temos como não reconhecer, que o cético, como qualquer um, a cada passo e a cada momento reconhece. Os objetos do mundo exibem regularmente as mesmas propriedades e produzem costumeiramente os mesmos efeitos: ninguém contestará que o fogo derrete a cera, endurece a argila, queima a madeira (A.M. VIII, 194-195). Idêntica é a experiência que os homens, desde que nas mesmas condições e disposições, temos das coisas: “Ninguém certamente ousaria dizer que o mel não é sentido como doce pelos são ou que não é sentido como amargo pelos que têm icterícia” (H.P. II, 211). Gregos e bárbaros, artesãos e homens ordinários apreendem do mesmo modo o branco, ou o doce e o amargo, apreendem-nos de um só e mesmo modo todos quantos não têm seus sentidos impedidos (A.M. VIII, 187-188). Não era outro o argumento com que Enesidemo se opunha aos que afirmavam o caráter evidente e aparente do signo (indicativo): porque os fenômenos aparecem de modo razoavelmente semelhante a todos os que se encontram em disposições semelhantes, já que não é isso o que se dá com os signos, não podem estes dizer-se fenômenos (A.M. VIII, 215 e seg., particularmente 215-222 e 240-241).

Por isso tudo, é apenas aparente a dificuldade que se poderia sugerir por conta da interpretação que se tem habitualmente proposto da posição cética com respeito às ilusões perceptivas ou aos fatos ligados às experiências do sonho ou da alucinação. Certamente não cabe proceder aqui a uma exposição e análise dessa interpretação, aliás bastante conhecida. Lembremos apenas que, segundo ela, o procedimento cético consistiria em invocar aquelas situações de percepção anômala para pôr em xeque nosso pretenso conhecimento do mundo exterior, se não a própria realidade deste. O que se associa, com

freqüência, ao privilégio, ontológico ou epistemológico, conferido à mente e ao mundo interior, em cujo âmbito nos veríamos confinados.

Ora, como indiquei alhures⁽²⁸⁾, a problemática do ceticismo moderno, em tais termos equacionada, com respeito à realidade do mundo exterior e ao nosso conhecimento dela, é estranha ao pirronismo. O questionamento pirrônico do discurso dogmático e a *epokhé* que dele resulta concernem igualmente ao mundo sensível e ao inteligível, à alma e ao intelecto tanto quanto ao corpo e à matéria, às faculdades cognitivas do espírito tanto quanto aos poderes e propriedades dos corpos, ao chamado mundo interior não menos que ao chamado mundo exterior⁽²⁹⁾. Mas esse questionamento e essa *epokhé* sempre incidem sobre discursos dogmáticos, sobre interpretações metafísicas ou epistemológicas de nossa experiência do mundo. Experiência essa, no entanto, que, em seu caráter imediato e vivencial, se preserva inteira, por definição imune a qualquer procedimento suspensivo. É sob esse prisma, portanto, que se tem de examinar a posição pirrônica com relação às situações de ilusão perceptiva, alucinação ou sonho.

Consideremos então, em suas linhas gerais, o quarto Tropo de Enesidemo, tal como Sexto Empírico no-lo expõe em suas *Hipotiposes* (cf. H.P.I, 100-117). Esse Tropo, que é o que mais diretamente lida com aquela problemática, trata das diferentes circunstâncias, isto é, das diferentes condições ou disposições (*diathéseis*) próprias aos sujeitos humanos conforme as quais diferente é sua experiência das coisas, diferentes são as representações (*phantasíai*) que eles delas têm. Porque as representações inegavelmente variam, conforme o estado de alguém seja natural ou não-natural, normal ou patológico, conforme se encontre dormindo e sonhando ou esteja em vigília, conforme sua idade, seu estado de movimento ou repouso, amor ou ódio, conforme o sujeito esteja ébrio ou sóbrio, alegre ou triste etc.; porque são diferentes em diferentes momentos as disposições de um homem e diferentes, portanto, também as suas representações, é possível dizer como a cada um aparecem as coisas em dado momento, conforme a disposição ou estado em que se encontra, é impossível, porém, dizer qual é a natureza das coisas em sua mesma realidade. Aquele que pretende julgar acerca das diferentes representações e decidir qual delas se deve preferir enquanto imagem adequada da realidade não pode legitimamente fazê-lo, já que necessaria-

mente se encontra numa certa disposição particular e é a partir dela que ele julga, sendo parte portanto do desacordo, e não juiz imparcial. E se mostra, em acréscimo, não haver prova ou critério que permita justificar uma tal preferência.

A estratégia do Tropo obedece ao mesmo plano que estrutura a maioria dos outros Tropos: invoca-se o conflito entre distintas representações que se têm das mesmas coisas⁽³⁰⁾, para argumentar pela indecidibilidade desse conflito e pela irremediável precariedade de qualquer privilégio que se queira atribuir a uma qualquer dentre as representações conflitantes sobre as outras, o que torna injustificada toda pretensão de afirmá-la capaz de apresentar-nos a natureza real do objeto. As oposições entre as percepções anômalas e as normais, entre as representações do louco e as do homem são, entre as do sonho e as da vigília, aparecem apenas como outros tantos exemplos particulares, *que não são enfatizados pelo cético pirrônico* e que na exposição de Sexto não merecem mais que algumas linhas, dos infundáveis conflitos que envolvem nossas diferentes representações das coisas. É o que convém não esquecer quando vemos o cético argüir, contra os que explicam a alegada falsidade e impropriedade das representações dos que se encontram num estado não-natural pela ocorrência em seus corpos de uma mistura de certos humores, o fato de que tais misturas também se produzem nos corpos dos sãos e que elas poderiam analogamente ser responsáveis por uma eventual impropriedade das representações destes últimos, enquanto seriam talvez adequadas as representações daqueles primeiros (H.P. I, 102-103). Ou quando vemos o cético relativizar com respeito aos estados do sonho e vigília as noções de realidade e irrealidade, dizendo reais no sonho coisas que são irreais no estado de vigília, irreais porém no sonho coisas que são reais no estado de vigília (H.P. I, 104).

A nenhum momento se trata, pois, de questionar nossas vivências habituais ou de pôr em xeque os parâmetros que balizam a experiência cotidiana do mundo, mas tão-somente de denunciar a estratégia dogmática que intenta transcender essa vivência e essa experiência, buscando converter certas configurações que nelas se desenham (por exemplo, as percepções ditas normais) em pontos privilegiados de acesso, para além do que aparece, a uma realidade não-evidente.

Se tal é a postura do cético pirrônico, deve então ficar manifesto que, não atribuindo às percepções ditas normais qualquer privilégio sobre as anômalas de um ponto de vista epistemológico ou metafísico, nem por isso deixa o cético de tomar estas últimas como *anômalas* e como inadequadas, do ponto de vista da economia geral do mundo fenomênico. Compartilhando de uma visão razoavelmente comum do mundo, vivendo a vida comum como a maioria dos homens, orientando-se pelo que aparece, também aqui ele se conforma às “prenoções comuns”. O que significa que ele distingue, nesse domínio, como qualquer humano, entre o normal e o anormal, o são e o patológico, o adequado e o inadequado, o enganoso e ilusório e o correto, o certo e o errado. Distinções todas que encontram seu lugar e se desenham e definem no interior da esfera fenomênica e que encontram os critérios que presidem a seu uso na prática comum da vida cotidiana; sem elas, aliás, também não poderiam as *tékhnai* estruturar-se nem progredir. Distinções que se podem reconhecer sem nelas envolver a problemática filosófica da verdade, como o fizeram, entretanto, tantos filósofos, que delas se ocuparam. Ao proceder a tais distinções, não incorre o cético em nenhum dogmatismo, tanto quanto não incorre em dogmatismo ao proceder, em geral, conforme o “comum”: porque ele não empresta ao comum qualquer significado transcendente, nem nele reconhece, pelo fato de ser comum, qualquer indício que pudesse servir para legitimar seu uso como critério da verdade de um discurso sobre a realidade das coisas⁽³¹⁾.

O cético, como qualquer um, reconhece então ter por vezes experiências enganosas e percepções incorretas das coisas. Aparece-lhe, em certa situação e momento, que há alguém escondido por detrás de uma árvore; caminha em direção a ela para identificar a pessoa e descobre que se trata apenas de um boneco que alguém terá deixado ali, talvez por brincadeira; aparece-lhe, agora, que se trata apenas de um boneco e que há pouco se enganara. Ou ele vê um remo mergulhado na água, aparentando estar quebrado; reconhece o cético que crianças pequenas e homens muito inexperientes poderão, por isso, dizê-lo quebrado, mas lhe aparece que se trata de uma ilusão conhecida de ótica que se pode facilmente desfazer tirando, por exemplo, o remo da água para melhor observá-lo; aparece-lhe eventualmente também que se trata de um fenômeno estudado e explicado

pela ciência física. Ou o cético acorda pela manhã e se lembra de um sonho que teve, das pessoas, objetos e fatos nele sonhados; aparece-lhe que se trata apenas de um sonho, que tais eventos não se passaram na vida comum nem a ela pertencem, que seu estatuto é o mesmo que, ou semelhante a, o das coisas e fatos que imagina em seus devaneios, que eles não fazem parte do mundo físico em que reconhece viver. Ou nosso cético se dá um dia conta de que sua visão piorou e ele não mais enxerga as coisas com a precisão e a nitidez de antes; aparece-lhe que precisa procurar um médico para seus olhos, com a finalidade de restabelecer, na medida do possível, sua visão e torná-la normal, capaz de ver corretamente as coisas.

Perdoe-me o leitor, mas essas banalidades têm de ser ditas. Porque infelizmente muitos há, sobretudo no meio filosófico e acadêmico, cuja imagem caricatural do ceticismo lhes proíbe ver que o cético pirrônico, *em total consonância com sua postura filosófica*, lida com esses eventos banais de um modo que não difere praticamente do modo como lida com eles o comum dos homens. Experiências e enganos, ilusões, sonhos e alucinações se integram sem mais na experiência do cotidiano, que é a experiência de um mundo de coisas e eventos que exibem uma razoável coerência, regularidade e uniformidade em suas ocorrências. Um mundo em que a experiência do engano se determina a partir da certeza prática de que com muita frequência acertamos (e o pirrônico se ri dos que invocam esse fato como argumento contra o ceticismo). E aparece-nos que acertamos quando logramos descrever de maneira que nos aparece como adequada as coisas e fatos que se dão à experiência e observação comum. Não há por que pretender que a distinção que a vida faz entre normal e anormal ou entre são e patológico por si mesma implique uma interpretação filosófica particular. Assim, míopes aristotélicos, míopes kantianos e míopes céticos podem, sob esse aspecto, ir igualmente sem susto ao oftalmologista: são apenas seus olhos que estão em jogo, não suas filosofias...

9. No interior do mundo fenomênico, o cético distingue espontaneamente entre as palavras e as coisas. Aparece-lhe que as palavras dizem as coisas, coisas que são outras que não as palavras que as dizem. Distinção puramente fenomênica que se lhe impõe e que nada prejudica do estatuto

filosófico que, de um ponto de vista metafísico ou epistemológico, se possa conferir às palavras ou às coisas ou à relação entre umas e outras. Ao cético aparece também que os homens fizemos as palavras dizer as coisas, isto é, que convencionalmente emprestamos significatividade às palavras⁽³²⁾. Se o cético questiona a doutrina dogmática dos signos indicativos, ele aceita, como acima lembramos, os signos rememorativos, itens fenomênicos associados constantemente na experiência a outros itens fenomênicos e que, por isso mesmo, passam a significar-nos estes últimos, a eles remetendo-nos, mesmo em sua ausência. E a significatividade das palavras com relação às coisas não configura mais que um caso particular das associações significativas entre itens do mundo fenomênico, mediatizada pela mediação humana⁽³³⁾. Instituindo a linguagem, convertemos proferições sonoras em signos rememorativos das coisas a que convencionalmente as associamos. E fizemos nossa linguagem recortar assim nossa experiência do mundo. O que nos permitiu uns com os outros comunicar-nos, uns para os outros descrevendo aspectos de nossa experiência, informando-nos uns aos outros a respeito de nosso mundo comum. Mas é sempre nossa experiência fenomênica que nosso discurso assim relata, ele conta o que nos aparece.

Sob o prisma dessa concepção fenomênica da linguagem, parece-me que se pode falar tranquilamente de uma correspondência entre as palavras e as coisas, entre as sentenças e os eventos no mundo. A aceitação da doutrina convencionalista associada à dos signos rememorativos implica dizer que uma correspondência entre palavras e coisas foi socialmente instituída. Correspondência interna ao mundo fenomênico, correspondência entre fenômenos e fenômenos, que nos é fenômeno, ela também. Na visão fenomênica do mundo, uma tal correspondência se configura, em verdade, como trivial: pensar algo é pensar “correspondencialmente”, dizer algo é falar “correspondencialmente”. E uma tal correspondência nos aparece como condição de inteligibilidade de nosso próprio discurso.

Por outro lado, o cético distingue em sua experiência fenomênica, como acima vimos e no interior do quadro definido pelos parâmetros que apontamos, entre o adequado e o inadequado, o correto e o incorreto, o certo e o errado. Ele não se proíbe, então, de avaliar a eventual correção ou incorreção do uso humano do discurso, também de seu próprio uso do discurso,

que se propõe como uma descrição adequada do mundo que se experiencia. Ele se permitirá julgar se, nos casos em questão, as palavras correspondem ou não efetivamente às coisas às que se pretende que elas correspondam. Ele dirá incorreta a afirmação de que há um gato deitado a meus pés, se está deitado a meus pés apenas José Ricardo, que é meu cachorro. Assim procederia um homem qualquer e, também aqui, não tem o cético por que proceder diferentemente do homem comum.

Porque assim é, torna-se claro então, ao menos assim me aparece, que o cético pirrônico não teria por que não recorrer, *no interior do quadro fenomênico*, ao velho vocabulário da verdade. Vocabulário que vimos ser usado trivial e espontaneamente na linguagem comum. Porque dissemos adeus à verdade filosófica e às teorias que a definem, porque sobre estas suspendemos nosso juízo, podemos agora permitir-nos redefinir a verdade, introduzindo uma noção de *verdade fenomênica*, exatamente como o fez Sexto com as noções de doutrina, dogma, critério. E essa verdade fenomênica se compreenderá então como correspondência entre nossas palavras e as coisas, entenda-se: como correspondência fenomênica entre nosso discurso fenomênico e as coisas em nosso mundo fenomênico. O prestígio da *alétheia* clássica terá impedido Sexto Empírico de dar esse passo, que lhe terá parecido talvez demasiado ousado. Mas espero ter mostrado por que o neopirronismo pode permitir-se essa ousadia. E por que, ao fazê-lo, guarda coerência com a inspiração original da postura pirrônica. Direi verdadeira a afirmação de que um cachorro está deitado a meus pés, falsa a de que um gato está deitado a meus pés, precisamente porque me aparece haver um cachorro deitado a meus pés, mas não um gato; porque me aparece que a primeira afirmação corresponde ao que se passa no mundo que experiencio em minha experiência fenomênica, enquanto não lhe corresponde a segunda.

E não se esqueça que, ao desenvolver a argumentação contraditória que levará o cético à suspensão do juízo sobre as doutrinas da verdade, Sexto principia por dizer-nos que a *diaphonía* sobre tal assunto nos leva (dialeticamente) a afirmar que nada há de verdadeiro ou falso, “no quanto concerne aos discursos dos dogmáticos” (*hóson epì tois tōn dogmatikōn lógois*) (A.M. VIII, 2-3). Lição semelhante se tira das *Hipótiposes Pirronianas*, quando o filósofo, após concluir sua crítica das doutrinas

dogmáticas sobre o critério, introduz sua discussão da problemática da verdade com as palavras: “Mesmo se concedêssemos, por hipótese, haver um critério da verdade, ele se descobre inútil e vão, se lembrarmos que, no quanto concerne ao que é dito pelos dogmáticos (*hóson epì toîs legoménois hypò tōn dogmatikōn*), irreal é a verdade, insubsistente o verdadeiro” (H.P. II, 80-81). O que essas duas passagens claramente implicam é que a crítica cética da noção de verdade diz respeito à elaboração filosófica dessa noção, elas não se pronunciam entretanto sobre sua utilização trivial na linguagem cotidiana e comum. Assim, se, por um lado, é certo que Sexto não propôs um sentido de “verdade” aceitável pelos cétricos, não é menos certo, por outro lado, que ele restringiu expressamente o escopo da rejeição e questionamento cético da noção: o que o cético questiona e rejeita é tão-somente a teoria filosófica da verdade⁽³⁴⁾. Os estudiosos do ceticismo pirrônico parece não terem atentado para esse fato, que deixa aberta a porta para uma redefinição da verdade em termos fenomênicos. Exatamente porque a renúncia ao discurso tético não se tem de interpretar como rejeição da correspondência fenomênica entre linguagem e coisas, mas apenas como problematização do dogmatismo correspondencialista.

Para essa concepção fenomênica da linguagem, que acabamos de esboçar, linguagem e verdade não se põem como mistério a decifrar. Embora o mistério certamente ronde a doutrina metafísica da verdade correspondencial. Sob o prisma fenomênico, caberia dizer do vocabulário da verdade o que Quine diz ao comentar a doutrina tarskiana da verdade e seu procedimento do “desaspear” as sentenças que se determinam como verdadeiras: “Evidentemente, quem se embaraça com o adjetivo ‘verdadeiro’ deveria antes embaraçar-se com as sentenças a que o aplica. ‘Verdadeiro’ é transparente” (Quine 16, p. 82).

Entendida como fenomênica, a noção correspondencial de verdade não precisa enfrentar, com efeito, os problemas que afligem sua versão dogmática. Contra ela não têm lugar as objeções que naturalmente se levantam contra a concepção metafísica do discurso correspondencial. Não se depara a espinhosa questão do inconcebível acesso às coisas mesmas para com elas comparar as palavras que se dizem descrevê-las. Não mais se lida com a impossível tarefa de referir-se ao que se não é capaz de conceituar. Nem se tem mais de

temer uma circularidade viciosa advinda de ter-se de exprimir as coisas pelo discurso no mesmo movimento pelo qual se busca examinar e avaliar uma alegada correspondência entre o discurso e as coisas. Porque renunciou ao sonho de justificar ou fundamentar sua experiência do mundo, porque é tão-somente com os fenômenos que ele lida, o pirrônico pode despreocupadamente reconhecer que o discurso permeia todo o seu mundo fenomênico, que deste ele é um ingrediente, por assim dizer, constitutivo⁽³⁵⁾, que ele se mistura a todo fenômeno, em grau maior ou menor. Por isso mesmo, não tem ele por que hesitar em reconhecer que sua avaliação de uma qualquer correspondência entre palavras e coisas se perfará sempre sobre um recorte do mundo já anteriormente operado pelo discurso. Assim, ele falará de verdade no interior de um quadro mundano reconhecidamente moldado com a contribuição de seu aparato conceitual e lingüístico. E não se configura tal fato como estorvo a que o mundo fenomênico lhe apareça e se lhe imponha sempre como totalidade de que esse aparato humano é apenas parte própria, esse aparato que permite falar do mundo e dizer como ele é.

A concepção fenomênica da verdade faz plena justiça às intuições do senso comum e as preserva. Ela reafirma a inegável "naturalidade" da idéia de uma correspondência inteligível entre as palavras e as coisas implicada no uso comum da linguagem. Assegura o que se configurou, numa reflexão primeira sobre o senso comum e sua linguagem, como condição de sua mesma inteligibilidade. Coerencialismo e pragmatismo de algum modo rompiam com nossas intuições imediatas, mostrou-se no entanto que não é preciso recorrer a tão heróica medicina. O sentir comum mantém-se intacto e não mais se cogita do impossível empreendimento de a ele renunciar. O ceticismo não representa, assim, a rejeição da aspiração humana à verdade que Sexto Empírico nos lembrava: no interior do mundo fenomênico, o cético persegue a verdade, como o homem comum. Uma verdade, porém, liberta da especulação filosófica que se propõe a interpretá-la e a fazê-la transcender a *empeiria*. É como se o ceticismo nos mostrasse que, no que concerne à verdade, a filosofia não pode oferecer-nos mais que o senso comum⁽³⁶⁾.

Cabe adequadamente aqui uma palavra sobre a concepção da verdade de Austin, considerado geralmente como um expoente da doutrina correspondencial da verdade no pensamento contemporâneo. Representante

conspícuo da moderna filosofia lingüística, preocupada com investigar o uso ordinário das palavras e expressões nas linguagens naturais e avessa ao discurso metafísico cujos problemas dissolve precisamente por meio dessa investigação, Austin assume o caráter puramente convencional das correlações estabelecidas entre palavras e coisas e distingue entre convenções *demonstrativas*, que correlacionam palavras e enunciações com situações “históricas” no mundo, e convenções *descritivas*, que correlacionam palavras e sentenças com *tipos* de situações, coisas, eventos etc. no mundo. Uma vez proposta essa distinção, a noção de “verdadeiro” se pode definir: “Uma enunciação diz-se ser verdadeira quando o estado histórico de coisas com o qual é correlacionada pelas convenções demonstrativas (aquele a que se ‘refere’) é de um tipo com o qual a sentença usada para fazê-la é correlacionada pelas convenções descritivas” (Austin 1, p. 122). Ressalvada alguma correção técnica eventualmente necessária a uma tal definição, não teria o cético pirrônico por que não endossá-la, lendo-a como uma variante, algo mais elaborada, de sua definição fenomênica de verdade. Acrescentemos tão-somente que falta à filosofia lingüística uma reflexão global – em verdade, ela se proíbe de fazê-la – sobre o quadro (fenomênico) todo em cujo interior aquela definição se aplica. Essa reflexão, a filosofia pirrônica não tem por que abster-se de empreendê-la.

Por outro lado, indicamos acima como a concepção metafísica e a concepção kantiana da verdade correspondencial se podiam caracterizar como duas interpretações filosóficas distintas de uma concepção logicamente anterior, pré-filosófica e filosoficamente neutra, de verdade correspondencial, que se deveria poder precisar. Parece-me agora ter-se tornado claro como o (neo)pirronismo cumpre essa tarefa, ao elaborar sua noção de verdade fenomênica, viabilizada graças a seu procedimento suspensivo. Aquém de qualquer interpretação filosófica particular, podemos enfim falar de uma *verdade cética*, certamente suscetível de leituras filosóficas várias – como todo e qualquer item fenomênico –, neutra no entanto e em si mesma indiferente a todas elas.

Tendo tornado possível uma visão fenomênica do mundo e a conceituação de um discurso fenomênico expurgadas de qualquer dogmatismo, tendo obtido uma noção de verdade fenomênica originariamente definida no

interior de uma linguagem natural, a filosofia (neo)pirrônica oferece à doutrina tarskiana da verdade a complementação filosófica de que esta manifestamente carecia. Porque a verdade tarskiana se pode agora ler como o aperfeiçoamento rigoroso e sofisticado que corrige a vagueza e imprecisão relativa da noção fenomênica de verdade, preservando sua neutralidade filosófica e continuando a assegurar sua conformidade com as intuições do senso comum. A formalização nos moldes tarskianos configurando-se como o expediente necessário para levar a cabo esse aperfeiçoamento, ao ensejar a constituição de uma teoria formal e recursiva da verdade, uma teoria compreensiva que axiomáticamente implica, para cada sentença da linguagem, uma enunciação das condições sob as quais ela é verdadeira⁽³⁷⁾.

10. O fenômeno se dá numa relação, o que aparece aparece a alguém, o fenômeno o é sempre para um sujeito, isto é, para um certo homem. Essa relatividade constitutiva do fenômeno, os textos de Sexto a relembram repetidamente, neles jamais se cogita de um puro aparecer. Suspendemos o juízo sobre se o mel é doce em realidade e de modo absoluto, concedemos que ele *nos* aparece (*phaínetai hemín*) doce (H.P. I, 20). O fenômeno é o que se *nos* impõe e *nos* leva involuntariamente ao assentimento conforme uma representação passiva (H.P. I, 19). Se céticos, é somente a essas afecções (*páthe*), a essas experiências, que se produzem necessariamente conforme a representação, que damos nosso assentimento (H.P. I, 13; também H.P. II, 10). E é essa experiência fenomênica que o discurso de um cético sempre relata; assim, ao enunciar as fórmulas que sintetizam sua postura filosófica, o cético apenas diz o que *lhe* é fenômeno (*tò heautō phainómenon*), anunciando de modo não-dogmático seu próprio *páthos* (H.P. I, 15). Ao dizer, por exemplo, que a todo discurso se opõe um discurso igual, o cético emite uma proferição que é tão-somente o “anúncio de uma afecção humana, que é fenômeno para quem a experencia” (*anthropeíou páthous apaggélian, hó esti phainómenon tō páskhonti* – H.P. I, 203)⁽³⁸⁾. Falar do fenômeno é falar de *nossa* experiência. E, ao suspendermos nosso juízo acerca do que se pretende absolutamente verdadeiro e real, ao reconhecermos-nos incapazes de assumir o discurso dogmático, estamos reconhecendo que não é senão de *nossa* experiência fenomênica que podemos de fato falar. Não é outra coisa

que concluem todos os Tropos de Enesidemo, por isso pode Sexto dizer que o Tropo da relação é algo como o gênero superior de todos eles (cf. H.P. I, 39), sob o qual todos os outros se podem de algum modo subsumir. Aliás, a *epokhé* a que os Tropos nos induzem não decorre senão da relatividade que se manifesta em todas as coisas, relatividade a um sujeito e aos *percepta* concomitantes (cf. H.P.I, 135-136). Um dos cinco Tropos de Agripa, que condensam os procedimentos mais genéricos da argumentação cética contra os dogmáticos, concerne também à relatividade, nele se argumenta com a relatividade de todas as coisas sensíveis e de todas as inteligíveis (H.P. I, 167-168, 175-176).

Se o quadro fenomênico todo que para mim se desenha me é necessariamente relativo – nem se poderia ele de outra maneira definir, se o mundo fenomênico que meu discurso exprime e relata me é relativo a mim, a quem aparece, a verdade fenomênica, que somente no interior desse mundo se define, forçosamente compartilhará da mesma relatividade. A verdade que reconheço diz respeito a *meu* mundo fenomênico, ela é verdade *para mim*, que *a mim* se impõe, forçando meu assentimento. Aparece-me, por certo, que coisas diferentes aparecem aos diferentes sujeitos, ou ao mesmo sujeito, em diferentes momentos e circunstâncias de sua existência. Os Tropos de Enesidemo argumentam precisamente com essas diferenças para mostrar a precariedade de toda pretensão a uma verdade absoluta. Porque as coisas, então, muitas vezes me aparecem diferentemente de como aparecem a outros homens, porque nossos mundos fenomênicos, ainda que em boa parte se recubram, são no entanto sob vários aspectos dessemelhantes, natural se faz que a muitos apareçam como falsas proposições que se me impõem como verdadeiras, que a muitos se imponham como verdadeiras proposições que não posso senão considerar como falsas. Aliás, relatar que assim se passam as coisas não é mais que lembrar o que os homens comuns trivialmente experienciamos e reconhecemos todos em nossa vida cotidiana. É importante, porém, atentar para o fato de que esse reconhecimento da relatividade das verdades fenomênicas, que necessariamente o são sempre para algum sujeito, não lhes confere nunca, *sob o prisma de cada sujeito*, o mesmo estatuto. Isto porque, não podendo falar senão de *meu* mundo fenomênico, não podendo tomar como verdade senão o que nele como tal se impõe a

mim, sou necessariamente compelido a rejeitar como falso tudo aquilo que com ela conflita e a contradiz, sou portanto obrigado a recusar veracidade a proposições que me aparecem impor-se a outros como verdadeiras. Mesmo consumada a recusa do absoluto, a manifesta e necessária relatividade da verdade fenomênica não conduz a um fácil relativismo.

O nome de Protágoras merece compreensivelmente ser aqui lembrado. Com efeito, ao fazer de cada homem a medida das coisas, não proclamou ele que as coisas são para cada um conforme lhe aparecem?⁽³⁹⁾ Não disse ele verdadeiras para cada um suas opiniões próprias, que exprimem o que cada um experiencia? Como testemunha o próprio Sexto, tendo conferido existência somente ao que aparece a cada homem e desse modo introduzido a relatividade, Protágoras parece ter algo em comum com os pirrônicos⁽⁴⁰⁾. E a concepção fenomênica da verdade acima desenvolvida representa inegavelmente uma elaboração (neo)pirrônica do ensinamento do sofista. Ainda que neste um relativismo pareça implicado, que nos apareceu ter um pirrônico de recusar.

Com alguma ênfase insisti acima na manifesta valorização dos fenômenos comuns pelo pirronismo e na particular maneira como ela se dá. Se o cético se orienta em sua prática pelo fenômeno e nele tem seu critério de ação (cf. H.P. I, 21-22), vimos que aderir ao fenômeno significa para ele, antes de mais nada, viver de modo não-dogmático segundo a observância da vida comum (*ho bíos ho koinós* – H.P. I, 237), sob seus vários aspectos. Aparece-lhe que ele próprio não é senão parte minúscula desse mundo que lhe aparece e o envolve, mundo que ele com os outros homens coabita, que a todos semelhantemente aparece e no qual tem lugar aquela vida comum. Sobre esse pano de fundo se constroem os inumeráveis consensos relativos que tornam possíveis a comunicação, o diálogo, as práticas coletivas, o desenvolvimento das artes (*tékhnai*). Por isso tudo cabe falar – mais precisamente, impõe-se falar – de *verdades comuns*, que como tais se desenham necessariamente para o cético no interior de sua perspectiva fenomênica. Verdades cuja relatividade é por certo também manifesta: elas são relativas àquela experiência comum, à comunidade, portanto, que é o sujeito coletivo dessa experiência, ao discurso comum em que a comunidade se exprime e no qual elas se dizem.

Não conflitando com as pré-noções comuns dos homens, não subvertendo jamais a vida comum de que se faz um advogado (cf. A.M.VIII, 157-158), assentindo sem dogmatizar àquilo em que ela crê (cf. H.P.II, 102), o cético reservará às verdades comuns um lugar privilegiado, valorizará de modo eminente o consenso intersubjetivo⁽⁴¹⁾. Conforme o espírito das *tékhnai*, das quais se fez defensor, confortado pelos resultados inegáveis da experiência passada, ele apostará no aprimoramento progressivo da investigação sistemática do mundo fenomênico, no enriquecimento e aperfeiçoamento da imagem comum do mundo, desse mundo que de modo insistente lhe aparece como suscetível de uma descrição consensual. Sob esse prisma, pode dizer-se que se delinea algo como uma *objetividade para nós*⁽⁴²⁾, definida precisamente pelo acordo intersubjetivo. E o cético se aliará de bom grado ao esforço comum por ampliar continuamente o escopo dessa objetividade relativa. A consecução gradual de um tal programa configurando-se-lhe como o único caminho possível para uma racionalização não-dogmática de nossas visões do mundo. Tanto mais que sua experiência cotidiana repetidamente registrou quão freqüentemente – e isso sob o ponto de vista estritamente fenomênico – se deixam os homens conduzir por impressões superficiais, incorrendo em pronunciamentos precipitados, que se vêem posteriormente obrigados a rever, ao detectar inadequações e erros de perspectiva que os fizeram tomar como verdadeiras proposições que hoje rejeitam como falsas. Assim como registrou também o papel fundamental que sempre desempenha, para a descoberta de tais inadequações e erros e orientando reformulações e revisões, o recurso aos pontos de vista consensualmente acordados de modo mais ou menos generalizado. Exatamente porque se deixou para trás a ilusão do absoluto, o consenso intersubjetivo, mesmo se apenas potencial ou putativo, desponta como a necessária caução e a desejável medicina contra os desmandos, desvios ou imprudências das subjetividades.

Aceitando plenamente a corrigibilidade de sua visão do mundo, interagindo com os outros homens no comum empenho por dele obter uma imagem consensualmente aceita, o cético fará da argumentação um instrumento subordinado a um tal objetivo. E valorizará sobremaneira o *diálogo*, única prática humana potencialmente capaz de ensejar o advento de um de-

sejado e necessário consenso. Porque somente argumentação e diálogo nos podem conduzir pelos caminhos céticos da verdade⁽⁴³⁾.

Vale acrescentar que, aos olhos do cético permanece evidente o caráter evolutivo de nossa imagem do mundo. Se alguns aspectos mais fundamentais desta se configuram como particularmente duráveis, outros há que se têm revelado suscetíveis, no tempo histórico, de alterações mais ou menos profundas. Paralelamente a sua relatividade, o quadro fenomênico nos exhibe sua razoável precariedade. Nem haveria por que imaginar que assim não fosse. E também não tem o cético razão alguma para supor que o mundo fenomênico seja suscetível de uma descrição exaustiva. Ou para propor que a investigação fenomênica tenha por norte o ideal de construção de uma imagem do mundo definitivamente verdadeira.

Uma última observação sobre a relatividade de nossa imagem do mundo e de nossas verdades comuns que lhe servem de arcabouço. Outras visões do mundo, próprias a outras culturas, se podem encontrar e se encontram, que dela divergem consideravelmente. Mas também aqui cabe lembrar que a relatividade não implica um relativismo fácil. Porque nossa imagem fenomênica do mundo se nos impõe e não podemos a ela senão assentir, aquelas outras visões do mundo forçosamente nos aparecerão como inadequadas e como imagens distorcidas. Sob tal necessário prisma, seria insensato, *para nós*, querer equipará-las à nossa⁽⁴⁴⁾. Aliás, convém não esquecer que as outras civilizações, as outras culturas, as outras imagens do mundo, surgem para nós como personagens de *nosso* mundo fenomênico, que como tais contempla *nossa* imagem do mundo, em cujo mesmo interior detectamos as idiossincrasias e discrepâncias que nos exibem. Se estas podem por nós ser compreendidas, é tão-somente porque somos capazes de traduzi-las e interpretá-las nos termos de *nosso* discurso, conforme as significações que *nossa* imagem do mundo lhes empresta. Quanto a visões-de-mundo alegadamente incomensuráveis com a nossa, ou a aspectos e elementos de visões do mundo alegadamente intraduzíveis, ou que não somos capazes de traduzir, nos termos de nosso discurso comum, não temos por definição como deles falar, pois literalmente não sabemos de que se trata. Em verdade, parece-nos mesmo muito difícil de conceber o que seria uma tal incomensurabilidade.

11. Para concluir, ainda um pouco de realismo. O que se faz necessário, porquanto tudo que acima se expôs sobre a concepção (neo)pirrônica da verdade (fenomênica) me parece naturalmente introduzir a temática do realismo. Se pudemos falar de uma verdade correspondencial cética, de uma relação fenomênica que associa e faz corresponder as palavras às coisas, segue-se que devemos também poder falar de uma ontologia fenomênica e de um *realismo cético*, isto é, de um realismo fenomênico, intimamente comprometido com essa noção de verdade. O neopirronismo, é certo, também aqui está inovando, com relação a Sexto Empírico. Ousamos usar termos que, por razões históricas mais que compreensíveis, Sexto não ousou, ou hesitou em, utilizar, as circunstâncias não lhe permitindo a liberdade que hoje nos podemos outorgar. Sexto poderia, dentro dos parâmetros céticos por ele mesmo traçados, ter elaborado uma concepção de realidade fenomênica, mas não o fez. Ele hesita sobre se reconhecerá, ou não, dois sentidos diferentes de “ser”, um dogmático, outro fenomênico. Assim, ora ele observa que, se o cético, acompanhando o uso comum, diz frequentemente, por exemplo, *ésti* (“é”), trata-se antes de um uso algo impróprio, em lugar de *pháinetai* (“aparece”)⁽⁴⁵⁾; ora, no entanto, tranquilamente afirma que *ésti* tem dois sentidos, num deles significando que algo “existe realmente” (*hypárkhei*), noutro significando apenas que algo aparece (A.M. XI, 18).

Entretanto, tudo quanto pretendo significar com a noção de realismo cético é totalmente conforme à postura pirrônica. E isso simplesmente porque o cético reconhece um mundo que lhe aparece e se lhe impõe, em cujo interior aliás distingue entre as palavras e as coisas. Porque os objetos familiares e muitas das coisas que seu pensamento e linguagem recortam na experiência fenomênica se lhe dão como objetos duráveis situados no espaço físico, como objetos que permanecem em sua existência exterior independentemente de sua observação, ou da observação de qualquer homem. Porque aparece ao cético que, nesse cenário fenomênico, se produzem fatos e se constituem relações de que o observador não participa. Sob esse prisma, a visão cética do mundo não difere da de um outro homem qualquer. Vivendo a vida comum, também o cético é necessariamente levado a distinguir entre o “real” e o imaginário, fictício, fantasioso (seres humanos e centauros

têm, por certo, no mundo dos fenômenos, estatutos bem diferentes). O cético é um homem comum⁽⁴⁶⁾.

É o que – parece-me – não consegue compreender quem não aprendeu, com os cétricos, a distinguir entre o registro dogmático e o registro fenomênico. Quem não se deu conta de que o cético jamais questionou nossa experiência humana e comum do mundo, que ele em verdade estima inquestionável, seu questionamento dizendo respeito tão-somente às leituras filosóficas que a comentam e interpretam. Quem não se apercebeu de que não tem o cético por que não reconhecer que o acordo relativo das fenomenicidades subjetivas desenha algo como um mundo *objetivo para nós*⁽⁴⁷⁾. E, entretanto, o mesmo Sexto repetidamente nos explicou que é somente *hóson epì tō lógo*, isto é, no quanto respeita ao *lógos*, à razão ou discurso dogmático, que o pirrônico suspende seu juízo acerca dos objetos exteriores (cf. H.P. I, 215), ou sobre as coisas que parecem ser evidentes (cf. H.P. II, 95), ou sobre a realidade ou irrealidade das causas (cf. H.P. III, 29), ou sobre a realidade ou irrealidade do lugar (cf. H.P. I, 135) etc.

Como no caso da verdade fenomênica, a postura realista fenomênica do cético parece fazer plenamente justiça às nossas intuições comuns, à espontaneidade e naturalidade de nosso sentimento do real. Sentimento em que um pirrônico não mais vê que a percepção da irrecusável necessidade de aderir ao fenômeno. O sentir comum é, assim, inteiramente preservado, quando a dúvida e a *epokhé* cética se exercem sobre os discursos téticos do dogmatismo.

Mas o que dizer, então, do chamado realismo do senso comum? A expressão é algo vaga e a consideração da questão exige de nós alguma prudência. O que se alega é que a maneira como o senso comum e seu discurso lidam com as noções de verdade e realidade mostra que neles já se contém em germe a postura que, elaborada e sofisticada, resultou historicamente no realismo metafísico. E que a denúncia e recusa filosófica deste último fatalmente também atingem sua versão incipiente, que é a do realismo e do senso comum. Para os que assim pensam, a postura realista fenomênica que aqui caracterizei, porque alheia a toda perspectiva metafísica e a toda transcendência, não se poderia fazer coincidir com o realismo que espontaneamente professa o comum dos homens.

Não me parece, no entanto, que assim se passem as coisas. Ao contrário, entendo ser francamente incorreta nossa tendência erudita a ler o senso comum e seu discurso ordinário, no que respeita sobretudo ao tema da realidade, de modo a aparentá-los à doutrina filosófica do realismo metafísico. Uma tal tendência aparece-me, antes, como um legado histórico-cultural que os homens de cultura devemos à tradição filosófica com que estamos familiarizados. Nossos hábitos mais sofisticados de pensar e interpretar se modelaram à luz de nossas instituições culturais, freqüentemente empenhadas na preservação e difusão de um discurso conformado segundo categorias tradicionais, em parte considerável forjadas precisamente pelo pensar filosófico do passado. Por isso mesmo, freqüentes vezes projetamos sobre o senso comum nossos hábitos filosóficos, lendo-o sob uma ótica porventura deformante. E é o que me parece ocorrer, no caso em questão.

Tanto mais que, como me parece muito oportuno aqui recordar, muitas, talvez a maioria, das palavras que a tradição tornou tão preñes de conotações filosóficas preexistiam de muito aos usos eruditos que se lhes impuseram. E, como no caso do venerando verbo "ser", algumas pertenciam ao vocabulário corrente da língua grega comum na era pré-filosófica. Incorrer-se-á, por isso, em sério risco de enganoso anacronismo, se se tentar interpretar a visão do mundo do homem grego de então a partir de uma tradição filosófica posterior que elaborou doutrinariamente a leitura de sua linguagem. Tivessem sido outros os caminhos da filosofia grega, outras as doutrinas vindas à luz, outro o desenvolvimento e formação de nosso legado cultural, as mesmas palavras, se porventura ainda preservadas, obviamente não nos poderiam sugerir as significações que nossa atual erudição quer emprestar-lhes.

Modificar-se-ão acaso aquelas primeiras alegações, pretendendo-se agora tão-somente que o senso comum *de nossa tradição* traz sob alguma forma embutida em seu discurso espontâneo a perspectiva realista metafísica? Mas, se assim se proceder, estar-se-á apenas sugerindo que nosso senso comum foi historicamente influenciado e contaminado por uma postura filosófica que nele se terá incorporado. O que configura tese bem diferente e de bem menos impacto e significação filosófica que aquela que se tinha inicialmente em vista. E mesmo essa tese, aliás, me parece pouco sustentável. Por-

que convém não sobreestimar o alcance da influência que sobre o senso comum exercem teorias científicas ou filosóficas que o contaminam. Quando noções e termos de uma teoria se integram no discurso comum, eles se vão tornando no mais das vezes fluidos e vagos de sentido, perdem paulatinamente muito de seus significados originais, seu emprego se vai adequando às necessidades da vida ordinária e às práticas comuns, seus compromissos antigos com a teoria de origem se vão progressivamente dissolvendo. Por isso mesmo, será freqüentemente imprudente ler o senso comum sob a ótica daquela teoria, restaurando velhas significações. Fazê-lo, a partir de nossos conhecimentos eruditos poderá, então, configurar violência contra a semântica da língua comum.

Eis por que me parece abusivo querer aparentar o chamado realismo do senso comum ao realismo metafísico. Aliás, para que se possa adequadamente falar de realismo metafísico se fazem necessárias especificação das teses doutrinárias, formulações ontológicas e epistemológicas precisas, indicações esclarecedoras sobre a armação conceitual utilizada pela doutrina, sobre a natureza de sua categorização da realidade, sobre a conformação de sua perspectiva acerca da relação entre palavras e coisas. Quando o realismo metafísico assim se precisa e especifica, torna-se bem mais fácil compreender que ele configura uma interpretação, entre outras possíveis, do realismo do senso comum, uma interpretação – reconheça-se – particularmente feliz no modo como se apropriou dos termos mesmos da linguagem comum, que filosoficamente “promoveu”. A tal ponto feliz, que logrou secularmente apresentar-se como uma elaboração doutrinária e erudita de potencialidades e tendências alegadamente inscritas na postura natural do homem diante do mundo de sua experiência.

Se queremos conservar uma expressão consagrada, podemos continuar a falar de realismo do senso comum. Mas entendendo por isso não mais que o realismo fenomênico. Libertando nossas pobres palavras do peso metafísico que gerações de filósofos passaram séculos inteiros a jogar por cima delas. Porque não nos parecerá ousado conjecturar que o vocabulário da verdade, realidade, conhecimento, dizia originalmente respeito a relações que o homem reconhecia ou instituíra no interior do mundo fenomênico que lhe aparecia e se lhe impunha, a distinções que comumente se estabeleciam

entre percepções normais e anômalas, entre percepção e fantasia ou alucinação, entre uso correto e adequado e uso incorreto e inadequado do discurso etc. Relações que o homem continua hoje a reconhecer ou instituir, distinções que o homem continua hoje a estabelecer no seio da vida comum, sem remissão a qualquer transcendência, indiferente aos comentários e interpretações dos filósofos profissionais. Nesse sentido cabe observar, como algum filósofo já observou, que o homem comum está tão distante do realismo (filosófico) quanto do idealismo, ou de qualquer outra confissão filosófica particular. Não é o caso, por certo, de quem esteja diretamente contaminado por alguma delas.

No caso da verdade correspondencial fenomênica, a verdade correspondencial clássica e a kantiana se puderam caracterizar como duas interpretações filosóficas distintas que dela historicamente se ofereceram, uma interpretando como “coisas em si”, outra como representações no quadro da filosofia transcendental, os objetos a que pensamento e linguagem correspondem. Algo análogo podemos agora dizer a propósito do realismo fenomênico que nosso neopirronismo nos permitiu conceituar e que não nos pareceu distinguir-se basicamente da postura realista que o senso comum espontaneamente assume e na qual se imbrica a noção fenomênica de verdade correspondencial de que este mesmo senso comum espontaneamente se serve. O realismo metafísico clássico e o realismo empírico kantiano surgem-nos também agora como duas distintas elaborações doutrinárias de uma postura realista que não somente lhes é logicamente anterior, mas que também as precedeu no tempo histórico, na medida mesma em que o senso comum dos povos helênicos – que, sob este aspecto, não há por que imaginar diferente do senso comum de nossos tempos ou do senso comum de toda a nossa cultura ocidental – obviamente precedeu o advento da reflexão filosófica e, em particular, do realismo filosófico. Esta postura realista fenomênica é, em si mesma, neutra e indiferente com relação a essas interpretações, como o é também, aliás, com respeito a qualquer forma de idealismo ou a outras posições metafísicas ou epistemológicas⁽⁴⁸⁾. Também nesse sentido podemos dizer pré-filosófico o realismo cético, exatamente como acima se disse pré-filosófica a verdade cética.

Espero ter conseguido mostrar como pode o pirronismo quebrar o monopólio milenar que o dogmatismo exerceu sobre o uso de termos como “verdade” e “realidade” em filosofia. E como a denúncia pirrônica de arrogância da razão dogmática não condescende com nenhuma forma de irracionalismo. O pirronismo questiona o realismo metafísico e a noção metafísica e correspondencial de verdade, mas não sacrifica, em nome da racionalidade, nossas intuições e nosso sentir comuns sobre realidade e verdade. Ele configura um exercício autocrítico da razão que, coibindo seus próprios desmandos e libertando-se de toda amarra dogmática, se preserva inteira no domínio da *empeiria* e da vida comum. Nenhuma opção irracional por uma “fé animal” aqui se insinua, nenhum apelo heróico aos instintos ou à natureza contra a razão. Uma nova figura da racionalidade em verdade se desenha, de uma racionalidade mais humana. O pirronismo nos descobre a razão dentro do mundo.

Abstract: This paper tries to establish how it is possible, in full accordance with the original inspiration of the Pyrrhonian skepticism and notwithstanding Sextus Empiricus' silence on those points, to develop a *skeptical conception of truth* and to elaborate a *notion of skeptical realism*, which do justice to the basic intuitions of common sense.

Key-words: truth – realism – skepticism – common sense – phenomenon

Notas

(1) Putnam caracteriza o realista metafísico como “um filósofo que aceita o que Hartry Field chama de ‘realismo metafísico 1’ (o mundo consiste em uma totalidade fixa de objetos independentes da mente) e aceita o ‘realismo metafísico 2’ (há exatamente uma descrição verdadeira e completa do modo como o mundo é) e também aceita o ‘realismo metafísico 3’ (a verdade envolve alguma sorte de correspondência)” (Putnam 14, p. 30).

(2) Alguns filósofos chegam mesmo, como é o caso de Putnam, a tomar a noção de “cópia” em um sentido extremamente vago, a ponto de simplesmente identificarem a doutrina da verdade-cópia à da verdade correspondencial: “Many, perhaps most, philosophers hold some version of the ‘copy’ theory of truth today, the conception according to which a statement is true just in case it ‘corresponds to the (mind independent) facts’” (Putnam 15, p. ix).

(3) Tentei esboçar o sentido e alcance dessa fenomenologia cética em “Sobre o que Aparece” (Porchat 12, pp. 166-212).

(4) Estou desconsiderando aqui, para simplificar, o fato de que alguns filósofos coerencialistas ou pragmáticos por vezes combinaram suas noções de verdade com a doutrina da verdade correspondencial.

(5) Em verdade, Plínio Smith argumentou de forma bastante persuasiva para mostrar que já em Hume surge a idéia de verdade como adequação entre o pensamento e as coisas, definida no interior do mundo fenomênico e sem remissão a qualquer realidade em si, subjacente aos fenômenos (Smith 19). Ainda assim, cabe sustentar que somente em Kant se assiste a uma ruptura explícita entre a noção correspondencial de verdade e o realismo metafísico, como procuro mostrar no texto.

(6) Em *Meaning and the Moral Sciences* (1978), Putnam entendia que Kant manteve, dentro do reino empírico, uma concepção correspondencial de verdade (Putnam 13, p. 5). Posteriormente, no entanto, em *Reason, Truth and History* (1981), ele reduziu a noção de verdade correspondencial unicamente à sua versão metafísica e, porque a doutrina de Kant não contempla uma correspondência

isomórfica entre nossas representações e as coisas-em-si, afirma textualmente: "This means that there is no correspondence theory of truth in his philosophy" (Putnam 15, p. 64). Em seu livro discutível, mas extremamente interessante e sugestivo, sobre a problemática da verdade na obra de Nietzsche, Maudemarie Clark atribui ao filósofo, em sua última fase, uma concepção "neokantiana" da verdade, que acomoda à rejeição das coisas-em-si e de toda verdade metafísica a preservação de uma noção de verdade correspondencial no que diz respeito ao mundo das aparências (Clark 4, pp. 30-31).

(7) Publicado em 1933 na sua versão original em polonês, o artigo foi traduzido em 1936 para o alemão e em 1956 para o inglês ("The Concept of Truth in Formalized Languages") e então publicado como o capítulo VIII de uma coletânea de trabalhos de Tarski. É a essa versão inglesa que faço aqui referência (Tarski 20).

(8) "The Semantic Conception of Truth" foi o título do artigo posterior em que Tarski ofereceu uma versão simplificada, menos técnica e, por assim dizer, mais filosófica de sua doutrina da verdade, publicando-o em *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1944). Citamo-lo a partir da coletânea, que o inclui, *Semantics and the Philosophy of Language*, editada por L. Linsky, cf. Tarski 21.

(9) Resumimos a exposição que Tarski faz de sua doutrina em "The Semantic Conception of Truth".

(10) "The Semantic Conception of Truth" (Tarski 21, p. 20) define como linguagem semanticamente fechada uma linguagem que contém, além de suas expressões, os nomes dessas expressões, termos semânticos como "verdadeiro" referentes às sentenças da linguagem e tal que todas as sentenças que determinam o uso adequado desse termo nela podem ser assertadas. A linguagem cotidiana parece preencher adequadamente as condições para que se lhe aplique tal definição.

(11) Nesse sentido, creio ser discutível se se produz efetivamente na linguagem cotidiana a antinomia do mentiroso, de que não escapa uma linguagem semanticamente fechada de estrutura exatamente especificada. Analogamente, parece bastante discutível que se rejeite a validade do esquema (T) na linguagem cotidiana, alegando-se, por exemplo, como alguns fizeram, a falsidade de uma equivalência tal como "a sentença 'o atual rei da França é careca' é verdadeira se e somente se o atual rei da França é careca". De fato, o problema da atribui-

ção de verdade ou falsidade a uma tal equivalência se complica bastante devido ao caráter vago da noção de sentença significativa na linguagem cotidiana, assim como à falta de critério aceito para a formalização de sentenças desse tipo, pace Russell.

(12) Cf. Putnam 13, p. 3. Como disse Maudemarie Clark: “Equivalências dessa forma parecem trivialmente verdadeiras para qualquer um que conheça a(s) linguagem(ns) envolvida(s) e é difícil ver como se pode rejeitá-las e ainda pretender compartilhar nosso conceito de verdade” (Clark 4, p. 32). O caráter tautológico dessas equivalências levou Austin a escrever, com manifesta ironia: “Somente posso descrever a situação na qual é verdadeiro dizer que me estou sentindo mal dizendo que é uma situação na qual me estou sentindo mal”; acrescentando em nota: “Se isso é o que era significado por “‘Está chovendo’ é verdadeira se e somente se está chovendo”, nessa medida tanto melhor” (Austin 1, p. 123).

(13) “Ascription of truth just cancels the quotation marks. Truth is disquotation” (Quine 16, p. 80).

(14) “... o princípio de equivalência é filosoficamente neutro e assim é a obra de Tarski. Em qualquer teoria da verdade, “A neve é branca” é equivalente a “‘A neve é branca’ é verdadeira”” (Putnam 15, p. 129).

(15) Como disse Grayling: “... o esquema (T), constituindo, como ele o faz, não mais que uma condição de adequação proposta para qualquer teoria da verdade, não especifica a teoria da correspondência como a unicamente correta, mas é de fato também consonante com outras teorias da verdade” (Grayling 8, p. 165). No mesmo sentido se pronunciara também Susan Haack (Haack 9, pp. 112-113).

(16) Um autor como Grayling, dirá, por isso mesmo, não ser nada claro que a teoria semântica nos proporciona um meio de entender o uso de “verdadeiro” em situações intuitivas da linguagem ordinária (Grayling 8, p. 168), confessando também sua tentação de dizer que a teoria de Tarski nem é correspondencial nem sustenta de modo particular a teoria da correspondência (p. 166).

(17) Cf. Putnam 13, p. 3. É conveniente recordar que Tarski reconhece expressamente esse fato (já que outro era o seu propósito): “A definição semântica de verdade nada implica acerca das condições sob as quais uma sentença como ... ‘a neve é branca’ pode ser assertada” (Tarski 21, p. 33).

(18) Cf. "Reality without Reference", (Davidson 5, p. 221). Segundo o autor, é o fato de termos uma noção geral e pré-analítica de verdade que nos permite dizer o que conta como evidência para a verdade de uma sentença da forma (T) (id., ibid, p. 223).

(19) Entendo que somente a falta de uma percepção adequada de todo o possível alcance filosófico de sua concepção semântica leva Tarski a dizer que não se importaria se um congresso de "teóricos da verdade" viesse a decidir um dia que se deveria reservar a palavra "verdade" para uma outra concepção e sugerisse outra palavra para a concepção semântica (Tarski 21, p. 28).

(20) Sobre o sentido em que se pode dizer que o cético tem dogmas, cf. Sexto Empírico 18, H.P. I, 13; sobre doutrina (haíresis) cética, cf. H.P. I, 16-17; sobre o critério cético, cf. H.P. I, 21-24; sobre as crenças céticas, cf. H.P. I, 229-230.

(21) Cf., a esse respeito, meu artigo "Sobre o que Aparece" (Porchat 12), particularmente as pp. 205-210. Na mesma coletânea, cf. também "Ceticismo e Argumentação", pp. 238-239.

(22) Cf., particularmente, o artigo "Sobre o que Aparece" (Porchat 12).

(23) Trata-se obviamente de minha interpretação do pirronismo, a partir dos textos sobretudo de Sexto Empírico. Ela difere – e muito – de outras interpretações que têm sido propostas pelos estudiosos do ceticismo grego. Não omitirei aqui que minha interpretação não somente me parece conciliar harmoniosamente as diferentes e por vezes difíceis passagens de Sexto que explicam a natureza e o alcance da postura pirrônica, mas ser também a única a ler o pirronismo sextiano como uma doutrina plenamente coerente e filosoficamente articulada.

(24) Veja-se também a passagem em que Diógenes Laércio, expondo a maneira como os pirrônicos se defendem da acusação de também eles dogmatizarem, no-los descreve a explicar que sua epokhé diz apenas respeito às coisas não-evidentes (ádela), enquanto por outro lado aceitam aquelas coisas que os homens experienciam, reconhecendo, por exemplo, que é dia, que estão vivos e muitas outras coisas que se dão como fenômenos na vida ordinária (Diógenes Laércio 6, pp. 102-103).

(25) O cético obviamente se utiliza, como qualquer um, do verbo "ser" em seu uso cotidiano da linguagem, mas não atribui à palavra nenhuma conotação me-

tafísica: ela se deve entender como significando o mesmo que phainetai, isto é, “aparece” (H.P. I, 135, 199-200, 201; também A.M. XI, 18-19).

(26) *Sobre o uso cético do discurso fenomênico, particularmente sobre o uso do discurso argumentativo, ver “Ceticismo e Argumentação” (Porchat 12). Não se deve, porém, perder de vista que, no âmbito de sua argumentação dialética contra o dogmatismo, o cético se autoriza a utilizar – e nos mostra por que e como deve fazê-lo – argumentos também dogmáticos, para contrabalançar e neutralizar argumentos dogmáticos contrários (sobre esse ponto, cf. id.ibid., pp. 227 e seg., particularmente a p. 231).*

(27) *Cf. “Sobre o que Aparece” (Porchat 12, pp. 194-195).*

(28) *Cf. “Sobre o que Aparece” (Porchat 12, pp. 201-202).*

(29) *Sobre o questionamento pirrônico a respeito da alma e de seus pretensos poderes cognitivos, vejam-se os textos citados em “Ceticismo e Mundo Exterior” (Porchat 12, pp. 146-150).*

(30) *Assim, o primeiro Tropo (H.P. I, 40-78) lida com as diferenças entre as representações dos homens e as dos animais; o segundo (H.P. I, 79-91), com as diferenças entre as representações dos diversos homens; o terceiro (H.P. I, 91-99), com as diferentes representações dos mesmos objetos conforme os diferentes sentidos; o quinto (H.P. I, 118-123), com as diferentes representações dos mesmos objetos conforme as posições, distâncias e localizações. E assim por diante.*

(31) *Sobre a crítica cética dos que dizem ser melhor juiz da verdade aquele que está de acordo com a maioria, A.M. VII, 327-334; também H.P. II, 43-45 e I, 89.*

(32) *Sobre esse convencionalismo pirrônico, cf. H.P. II, 214, 256-257; A.M. I, 37-38. Como diz Sexto em H.P. II, 214, τὰ ονόματα θέσει σεμαίνει καὶ οὐ φύσει (“Os nomes significam por convenção e não por natureza”).*

(33) *Assim responde Sexto Empírico aos dogmáticos que acusavam os cétricos de contradição, por se servirem de palavras e argumentos para questionar a teoria dogmática da significação, tendo entretanto de pressupor a significatividade de tais palavras e argumentos, cf. A.M. VIII, 288-291.*

(34) *Com grande freqüência se serve Sexto, como nas duas passagens citadas, das palavras hóson epí seguidas do dativo de certas expressões (assim, hóson epí tō lógo, hóson epí tō filósopho lógo, hóson epí toîs legoménous hypò tōn dogmatikōn etc.) para – tal é minha interpretação – qualificar e restringir o questionamento e a conseqüente suspensão pirrônica do juízo com respeito a leituras, comentários ou interpretações dogmáticas dos temas que discute, cf., por exemplo, H.P. I, 20, 215; II, 26, 95, 104; III, 6, 13, 29, 135, 167; A.M. VIII, 123; IX, 49, etc. Michael Frede também assim interpreta essas passagens, mas o fato de não ter apreendido o escopo e alcance da noção cética de phainómenon restringe desnecessariamente a lição que dessa interpretação se pode extrair para uma compreensão mais global da postura pirrônica (cf. Frede 7, p. 206).*

(35) *Comentei esse ponto em “Sobre o que Aparece” (cf. Porchat 12, p. 178), ao expor a doutrina pirrônica dos fenômenos inteligíveis (por oposição aos sensíveis).*

(36) *Não é desinteressante lembrar aqui o que nos diz Richard Rorty ao comentar o behaviorismo epistemológico de Quine e Sellars: “It is the claim that philosophy will have no more to offer than common sense (supplemented by biology, history, etc.) about knowledge and truth” (Rorty 17, p. 176).*

(37) *Recorde-se a concepção davidsoniana de teoria da verdade proposta a partir de uma reflexão sobre o significado e a importância da doutrina tarskiana para a semântica das linguagens naturais: “By a theory of truth I mean a set of axioms that entail, for every sentence in the language, a statement of the conditions under which it is true” (Davidson 5, p. 56).*

(38) *Várias outras passagens de Sexto Empírico retomam o mesmo ponto, cf., por exemplo, H.P. I, 193, 196, 197, 200, 201 etc.*

(39) *Cf. Platão, Teeteto 152a, 161d, 166a e segs. Na famosa “Apologia de Protágoras”, assim se exprime o sofista: “Eu digo, pois, que a verdade é como escrevi: que cada um de nós é medida tanto das coisas que são como das que não são, que de mil modos então um do outro difere por isto mesmo, que para um umas coisas são e aparecem, mas para o outro outras” (166d). O Teeteto é, reconhecidamente, uma das fontes doxográficas mais importantes para a reconstituição do pensamento de Protágoras, embora se deva tomar toda precaução para distinguir entre o relato histórico confiável e a elaboração filosófica a que Platão procedeu da doutrina original, com vistas a sua posterior refutação.*

(40) Cf. H.P. I, 216-219, onde Sexto Empírico atribui, porém, a Protágoras, uma doutrina heraclitiana de fundo, conforme fizera Platão no Teeteto (cf. 152c e segs.). Mas tudo indica tratar-se, antes, de uma elaboração do próprio Platão, empenhado em dar à doutrina protagórica, antes de refutá-la, o máximo de consistência filosófica possível. No seu livro I Contra os Lógicos (A.M. VII), Sexto Empírico afirma que o relativismo protagórico, abolindo toda falsidade e implicando a verdade de todas as opiniões, necessariamente resulta na rejeição de todo critério de verdade, cf. A.M. VII, 60-64.

(41) Sexto Empírico, numa passagem (A.M. VIII, 8) em que uma vez mais menciona o heraclitianismo de Enesidemo (em H.P. I, 210, ele atribui a esse filósofo cético – que não parece, aliás, considerar assim tão cético – a idéia de que a filosofia cética é caminho para a de Heráclito), nos relata: “Enesidemo, com efeito, afirma uma diferença entre os fenômenos e diz que uns dentre eles aparecem em comum a todos, outros a alguém em particular, dos quais são verdadeiros os que aparecem em comum a todos, falsos os que não são assim”. É o único caso, a meu conhecimento, em que um cético antigo propõe expressamente uma concepção de verdade aplicada aos fenômenos. Não se esqueça, por outro lado, a primazia conferida por Heráclito ao lógos comum, critério único da verdade segundo o qual somente é confiável o que aparece a todos em comum, cf. A.M. VII, 126-134.

(42) Tomo a expressão de empréstimo a Putnam, que dela se serve ao expor sua concepção de internalismo (Putnam 15, p. 55). Seria certamente interessante comparar a noção de realismo cético ou fenomênico que aqui introduzo com a noção putnamiana de realismo interno, mas não é aqui o lugar para fazê-lo.

(43) Referência não se pode aqui omitir à pragmática da argumentação de Apel e à teoria consensual da verdade de Habermas, sobre as quais leia-se o excelente parágrafo 12 do livro de Manuel Maria Carrilho *Rhétoriques de la Modernité* (Carrilho 3, pp. 95-108). O referido parágrafo intitula-se “L’articulation argumentation/rationalité dans la reformulation du projet transcendantal (Apel) et dans la proposition d’une approche communicationnelle (Habermas)”.

(44) A julgar pelo que Platão nos relata, Protágoras não apenas contemplava, em sua doutrina da verdade, as verdades individuais, mas também verdades comuns, próprias a grupos e comunidades mais ou menos extensas. E entendia como sábio aquele que usa de seus recursos retóricos, não para persuadir seus auditó-

rios a substituir opiniões falsas por opiniões verdadeiras, já que não há opiniões falsas e que “aquelas coisas que a cada cidade parecem justas e belas, tais elas lhe são enquanto assim as decreta” (Platão II, 167c); mas para, a exemplo dos médicos, que levam seus doentes a adquirir disposições boas e benéficas em lugar das más e perniciosas, fazer que sejam e pareçam benéficas para as cidades as coisas de que as persuadem (cf. 166e-167d). Na ausência de textos do próprio Protágoras, é certamente impossível avançar sobre sua doutrina qualquer juízo um pouco mais seguro; de qualquer modo, uma vez mais também aqui se sugere um relativismo que equipara, sob o prisma da verdade, as diferentes opiniões conflitantes (ainda que não sob o da utilidade).

(45) Assim, em H.P. I, 135, ao expor o oitavo Modo de Enesidemo, o da relatividade, que leva à conclusão de que todas as coisas são relativas, Sexto comenta: “Isto porém se deve observar, que aqui, como também em outros lugares, usamos impropriamente ‘é’ (ésti) em lugar de ‘aparece’ (phaínetai), dizendo virtualmente o seguinte: ‘Todas as coisas aparecem relativas’”. Também em H.P. I, 207, ao discorrer em geral sobre as várias formulações de que se servem os céticos para sintetizar pontos básicos de sua doutrina, Sexto explica que elas não se tomam em sentido próprio, “mas de modo impreciso e, se se quer, impróprio (katakhrestikōs)”. Por isso mesmo, para evitar leituras inadequadas, ele longamente se empenhou (cf. H.P. I, 187-205) em explicá-las com propriedade e precisão.

(46) De acordo com essa minha linha de interpretação do ceticismo pirrônico, permiti-me inventar uma historieta que costumo contar a meus estudantes de graduação em cursos de introdução ao pirronismo: uma vez, entrou Sexto Empírico numa sala, acompanhado de um amigo e lá encontrou um intelectual que, diante de um grande vaso, dizia, aparentemente sério, a circunstâncias estupefactos, não ter certeza de que havia um vaso à sua frente. Intrigado, Sexto conversa em voz baixa com o amigo, que conhecia o personagem: “Esse homem é cego?”, pergunta. “Não, ele enxerga bem”, responde o outro. Continua Sexto: “Então, ele está brincando”. O amigo: “Não, ele está falando sério”. Sexto conclui: “O homem está perturbado, ele está doente. Precisa ver um médico”. E costumo acrescentar que quem não se dá conta de que essa seria uma reação possível e normal para um cético pirrônico ainda não entendeu o que é o pirronismo.

(47) Não posso, assim, concordar com Burnyeat, quando entende que o reconhecimento pelo pirrônico do mundo em que vive e age e de seu próprio corpo se

explica por seus interesses práticos e por sua conformidade com a postura comum à filosofia helenística. Com efeito, diz o autor: "Meanwhile, I suggest that the reason it does not occur to the Pyrrhonian skeptic to push his doubt that far is that he is still, like any other Hellenistic philosopher, a man in search of happiness. He has a practical concern. His skepticism is a solution to uncertainty about how to act in the world; or better, a dissolution of that uncertainty. Such being his prime concern, he cannot doubt in a completely general way his ability to act in the world" (Burnyeat 2, p. 30).

(48) *Porque jamais conseguiu compreender a diferença entre os registros fenomênico e filosófico, assim como a neutralidade filosófica daquele, Moore ergueu debalde seus braços aos céus, querendo dar uma prova da existência do mundo. Nenhum idealista foi atingido.*

Referências Bibliográficas

1. AUSTIN, J.L. "Truth". In: Austin, J.L. *Philosophical Papers*, Third Edition. Oxford, Nova York, Toronto, Melbourne, Oxford University Press, 1979.
2. BURNYEAT, M.F. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed". In: *The Philosophical Review*, XCI, nº 1, January 1982.
3. CARRILHO, M.M. *Rhétoriques de la Modernité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
4. CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge, Nova York, Port Chester, Melbourne, Sydney. Cambridge University Press, 1990.

5. DAVIDSON, D. "Semantics for Natural Languages". In: Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1985.
6. DIÓGENES LAÉRCIO. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. Edição crítica de H.S. Long. Oxford Classical Texts, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1964.
7. FREDE, M. "The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge". In: Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1987.
8. GRAYLING, A.C. *An Introduction to Philosophical Logic*. Londres, Duckworth, 1990.
9. HAACK, S. *Philosophy of Logics*. Cambridge, Nova York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1978.
10. KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Tradução de N. Kemp Smith, Macmillan, reimpressão de 1992. (Como de praxe, as siglas A e B referem-se, respectivamente, à primeira e à segunda edição da *Crítica*.)
11. PLATÃO. *Teeteto*. Tradução e estabelecimento do texto por A. Diès. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1955.
12. PORCHAT PEREIRA, O. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
13. PUTNAM, H. *Meaning and the Moral Sciences*. Boston, Londres and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1978.
14. _____. *Realism with a Human Face*. Cambridge (Massachusetts) e Londres, Harvard University Press, 1990.
15. _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Londres, Nova York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1981.
16. QUINE, W.V. *Pursuit of Truth*. Cambridge (Massachusetts) e Londres, Harvard University Press, 1990.

17. RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton (Nova Jersey), Princeton University Press, 1980.
18. SEXTO EMPÍRICO. *Sextus Empiricus*, in four volumes. Edição de R.G. Bury. Cambridge (Massachusetts) e Londres, Loeb Classical Library, Harvard University Press/William Heinemann Ltd., vol. 1: *Outlines of Pyrrhonism* (H.P.); vol. 2-4: *Adversus Mathematicos* (A.M.), 1976.
19. SMITH, P. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo, Edições Loyola, no prelo.
20. TARSKI, A. "The Concept of Truth in Formalized Languages". In: Tarski, A. *Logic, Semantics and Metamathematics – Papers from 1923 to 1938*. Oxford, Clarendon Press, 1956.
21. _____. "The Semantic Conception of Truth". In: Linsky, L. *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana, Chicago, Londres, University of Illinois Press, 1952.