

# CETICISMO POLÍTICO, CRENÇAS E VIDA COMUM

Plínio Junqueira SMITH<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo pretende expor as idéias contidas nos vários artigos que compõem o último livro de Renato Lessa, sistematizando-as a partir de suas considerações sobre o ceticismo e avaliando-as criticamente. Um problema clássico da filosofia, ao menos para quem lida com o ceticismo filosófico, é saber se é possível viver sem crenças. Lessa retoma esse problema, colocando-se ao lado daqueles que julgam ser impossível viver sem crenças, fazendo algumas observações e sugestões originais sobre o ceticismo político.

**Palavras-chave:** ceticismo, fideísmo político, crença, vida comum.

## ABSTRACT

*This paper presents and evaluates Renato Lessa's ideas on skepticism. One big issue on skepticism is whether the skeptic can live his skepticism. Lessa sides with those who think that it is impossible for the skeptic to live his skepticism. Moreover, he develops some interesting and original thesis about the skeptic's position with regard to political topics.*

**Key words:** *skepticism, political fideism, belief, common life.*

---

<sup>(1)</sup> Doutor da Univerdade São Judas Tadeu.

## 1. VIDA COTIDIANA E CRENÇAS

Um problema clássico da filosofia, ao menos para quem lida com o ceticismo filosófico, é saber se é possível viver sem crenças. Esse problema foi colocado em pauta já pelos cétricos antigos, tanto os acadêmicos, quanto os pirrônicos, que propuseram uma vida *adoxástos*, isto é, uma vida sem crenças. Os principais adversários dos cétricos, os estóicos, sustentaram, como sua principal crítica ao ceticismo, que uma tal vida é impossível, que viver de acordo com os princípios cétricos paralisava não somente a razão, mas, sobretudo, toda ação e, portanto, conduzia à morte. A suspensão universal do juízo seria letal para o cétrico. Segundo os estóicos, a vida exige de nós o assentimento, pois para viver é preciso agir e, para agir, é preciso julgar e assentir. Nos tempos modernos, Hume lembrou e deu força a essa antiga objeção, segundo a qual a adoção da suspensão universal do juízo implicaria a letargia e, conseqüentemente, a morte. Para Hume, entretanto, a natureza não teria deixado escolha para nós, obrigando-nos inevitavelmente a crer, bem como a respirar, de forma que esse ceticismo excessivo, que propõe uma suspensão universal do juízo, não teria nenhuma repercussão prática.<sup>2</sup> Mais recentemente ainda, Myles Burnyeat voltou a acusar os cétricos de proporem algo impossível: viver sem crer.<sup>3</sup>

Os próprios cétricos encarregaram-se de responder a essa objeção e encontramos no *Adversus Colotes* de Plutarco uma defesa de Arcesilau em que se mostra a força e sutileza do ceticismo acadêmico.<sup>4</sup> As famosas doutrinas do *eúlogon* (razoável), de Arcesilau, e da *phantasia pithané* (representação “provável”), de Carnéades, foram desenvolvidas precisamente para mostrar a compatibilidade da suspensão do juízo com a ação cotidiana.<sup>5</sup> Também os cétricos pirrônicos, como nos mostra sexto Empírico, elaboraram uma resposta a essa objeção,

(2) Hume (T), p. 187, 269 e (EHU), 130.

(3) Burnyeat (1983).

(4) Plutarco (*Adv. Colot.*), 1122 B-D.

(5) Cícero (Ac), 98-104.

dizendo que os fenômenos (*tà phainόμενα*) servem como critério para a conduta pirrônica.<sup>6</sup>

Entre nós, os trabalhos de Oswaldo Porchat e sua constante preocupação com o desafio cético colocaram o problema de saber se uma vida sem crenças é possível na ordem do dia. Ao formular o neo-pirronismo, Porchat afirmou que a objeção de origem estoica repousa em um profundo desconhecimento da doutrina cética. A seu ver, não haveria nenhuma dificuldade prática para aquele que suspende o juízo sobre todas as questões filosóficas investigadas.<sup>7</sup> Roberto Bolzani Filho também não vê como uma tal objeção possa atingir o ceticismo.<sup>8</sup> É nesse contexto filosófico que Renato Lessa retoma o tradicional problema de uma vida sem crenças, colocando-se ao lado dos estoicos, de Hume e de Burnyeat, já que também no seu entender é impossível viver sem crenças.<sup>9</sup>

Trata-se de uma questão complexa, que depende, ao menos em parte, do que queremos dizer com “crença”. Lessa não deixa de notar, com inteira razão, que, já entre os pirrônicos, “crença” pode ter significados distintos.<sup>10</sup> Se entendo bem a interpretação oferecida por Lessa do pensamento pirrônico, há um sentido de “crença” restrito ao âmbito da filosofia dogmática. Esse sentido de “crença” possui duas características complementares: uma com relação ao objeto da crença, isto é, a crença seria o assentimento a uma proposição que pretende determinar o que as coisas são por natureza ou o que as coisas são em si mesmas; e outra com relação à pessoa que tem a crença, o dogmático, que seria acometido de uma dupla patologia, um narcisismo cognitivo e a precipitação ou ausência de qualquer hesitação. Dado esse sentido de crença, que poderíamos chamar de sentido dogmático de crença, o cético propõe que vivamos sem ter crenças, seguindo o

<sup>(6)</sup> Sexto Empírico (HP) I, 21-4.

<sup>(7)</sup> Porchat (1993), p. 173-6.

<sup>(8)</sup> Bolzani (1996), p. 40. Ver também Piva (2002), ainda que Lessa não o mencione.

<sup>(9)</sup> Lessa (2003), capítulo 3.

<sup>(10)</sup> Lessa (2003), p. 97-100.

fenômeno (o que aparece) e oferecendo quatro observâncias que tornam possível uma ação conforme aos princípios céticos na vida ordinária: seguir as normas da natureza, o impulso das paixões, as regras e hábitos ordinários e os recursos da *téchne*. Lessa parece não ver nenhum problema em viver sem crenças, se tivermos em mente esse sentido restrito de “crença”.

Mas há, ainda, um outro sentido de “crença”, segundo o qual não seria possível viver sem crenças. Segundo Lessa, o próprio cético pirrônico reconheceria esse segundo sentido de “crença”, tal como poderíamos ver no X Modo de Enesidemo. De acordo com esse modo, que diz respeito aos valores éticos, as sociedades humanas são baseadas em diferentes hábitos, leis, *dógmata* e crenças lendárias (*mitiké písteis*).<sup>11</sup> As crenças, então, seriam, desse outro ponto de vista, componentes ordinários da vida social, sendo impossível, mesmo para o cético, não possuir crenças. De alguma maneira, os pirrônicos estariam admitindo implicitamente, nesse importante modo, a necessidade das crenças para a vida. Chamemos esse sentido de crença de “crença ordinária”. Assim, no entender de Lessa, mesmo os pirrônicos estariam inclinados a aceitar que a vida cotidiana é impossível sem as crenças ordinárias, embora possamos vivê-la sem as crenças dogmáticas.

A questão que se coloca, dada essa dupla concepção da crença, é saber qual a diferença entre a crença dogmática e a crença ordinária, por que a primeira seria inaceitável para um cético e por que a segunda lhe parece aceitável. A sugestão de Lessa, se o entendo adequadamente, reside na maneira pela qual uma crença é produzida, mais do que no conteúdo da crença. O conteúdo das crenças pode ser o mesmo, mas se a crença for produzida de um certo modo, essa será, da perspectiva cética, condenável e, se for produzida de outro modo, o correto seria aceitá-la. Enquanto a crença dogmática, que o cético evita na arena filosófica, é produzida por uma busca idiótica e pessoal de supostas verdades acerca de entidades não-evidentes, a crença ordinária

<sup>(11)</sup> Lessa omite aqui a “regra de conduta”; cf Sexto Empírico (HP) I,145.

resulta do tempo e da história. Para o cético, uma crença dogmática e pessoal é dispensável para a vida, mas as crenças ordinárias, sacramentadas pelo uso e pela repetição, seriam indispensáveis para a vida. Por essa razão, Lessa parece entender que um pirrônico daria sua adesão aos *dógmata* (crenças dogmáticas) e *mitiké písteis* (crenças míticas), uma vez que essas têm uma aceitação pública e tradicional.

Qual poderia ser a posição de um cético em política? Normalmente, atribui-se ao cético um conservadorismo, dada a sua proposta de obedecer as leis e manter-se fiel aos costumes. Em artigo de um livro anterior,<sup>12</sup> Lessa sugere que o cético seria um liberal à la Stuart Mill, e, em seu ensaio sobre Carl Schmitt,<sup>13</sup> inventa a expressão “fideísmo político”, como outro delineamento possível da posição política de um cético. Duas, parecem-me, são as características por ele atribuídas ao fideísmo cético. Por um lado, seria uma “filosofia da vida concreta”<sup>14</sup> ou um “mergulho na complexidade da vida”.<sup>15</sup> O cético teria um “programa de investigação de corte realista.”<sup>16</sup> Essa característica implica, por exemplo, aos olhos de Lessa, uma abordagem institucionalista e não individualista do problema da corrupção de das deficiências inerentes ao ser humano. Além disso, Lessa lembra oportunamente que o cético critica o dogmático por ser um “amante de si mesmo” e que o cético se apresenta como um “amante da humanidade”, como um “filantropo”.<sup>17</sup> Assim, no entender de Lessa, o dogmático seria um sujeito marcado por um dilatado narcisismo e movido por hipóteses idiossincráticas, desconhecendo métodos comumente aceitos e nexos habituais da vida ordinária. O dogmático ignoraria as causalidades da vida cotidiana, ao passo que o cético reconheceria a trama que constitui as nossas vidas, respeitando-a e

(12) Lessa (1997), p. 205-233.

(13) Lessa (2003), p. 55-8.

(14) Lessa (2003), p. 54.

(15) Lessa (2003), p. 120.

(16) Lessa (2003), p. 119.

(17) Cf. Sexto Empírico (HP) I, 280.

adequando-se a essa. Aqui, parece-me fundamental retomar a noção de Enesidemo de “fenômeno comum”, na qual também Porchat insiste.

A segunda característica do fideísmo cético é a de que “nenhuma obrigação política tem fundamento racional”.<sup>18</sup> Embora Lessa não desenvolva o ponto em seu livro, parece-me claro que, por exemplo, o cético se afastaria de todas as teorias políticas que estão baseadas na idéia de um contrato social. Aqui, Lessa parece entender que o cético adotaria um “decisionismo”,<sup>19</sup> mas não é o caso de desenvolver esse ponto aqui.

## 2. AS CRENÇAS DE LESSA

Qual a posição de Lessa diante do ceticismo? A resposta é complexa. Por um lado, sua atração e interesse pelo ceticismo é inegável. Convém notar que Lessa entende sua própria posição, se não como cética, ao menos como uma “atitude não-dogmática”<sup>20</sup> e que toda a idéia de invenção e fabricação de mundos possíveis, e não de filosofias políticas que seriam verdadeiras ou falsas, é o resultado dessa atitude não-dogmática. A respeito de uma questão precisa sobre os mundos factuais, ele endossa “a mais completa *epoché*”.<sup>21</sup> O realismo político do cético, com a conseqüente abordagem institucionalista,<sup>22</sup> é claramente elogiado e incorporado por Lessa. Além disso, Lessa parece concordar com a idéia cética de guiar-se pelo que é comum, pelo fenômeno comum, em oposição às teorias dogmáticas particulares, que consistiriam precisamente na preferência pela opinião particular do dogmático.<sup>23</sup> O ceticismo, no pensamento de Lessa, certamente não é somente um adversário a ser enfrentado, mas colabora intrinsecamente na sua construção como um de seus pilares.

<sup>(18)</sup> Lessa (2003), p. 55.

<sup>(19)</sup> Lessa (2003), p. 55-9.

<sup>(20)</sup> Por exemplo, Lessa (2003), p. 81, 83, 89.

<sup>(21)</sup> Lessa (2003), p. 84.

<sup>(22)</sup> Lessa (2003), p. 118-21.

<sup>(23)</sup> Lessa (2003), p. 57-8.

Por outro lado, Lessa expressa restrições ao ceticismo e defende idéias francamente contrárias ao que os céticos propuseram. Em primeiro lugar, ele discorda dos céticos antigos, quando estes sugeriram que é possível viver sem crenças. É importante notar, porém, que Lessa alinha-se com os céticos que, como Montaigne, Bayle e Hume, aceitaram a necessidade de crenças para viver.<sup>24</sup>

Além disso, ele pretende ter uma resposta para o conflito das filosofias e para o argumento da *diaphonía*. Se pensarmos as filosofias políticas como teorias que pretendem descrever a verdade sobre nossa vida política, então os céticos teriam razão;<sup>25</sup> mas devemos pensá-las como normativas, ainda que possuam aspectos descritivos. Percebemos o distanciamento de Lessa com relação ao conflito das filosofias, quando pretende responder ao argumento da *diaphonía*, defendendo algumas propriedades formais que todas filosofias políticas deveriam possuir e que seriam necessariamente verdadeiras.<sup>26</sup> A idéia é combater o “unicismo ontológico”<sup>27</sup> dos dogmáticos e substituí-lo por uma “metafísica pluralista”.<sup>28</sup> A aceitação desse pluralismo permitiria a Lessa escapar do argumento do conflito das filosofias. Tratar-se-ia de uma “metafísica pluralista”,<sup>29</sup> que não faria parte do conflito das filosofias, ainda que um cético possa pretender o contrário. Do ponto de vista dogmático, cada doutrina exclui as demais, já que, ao pretender-se verdadeira, deve descartar as demais como falsas; do ponto de vista não-dogmático, as doutrinas podem coexistir, cada uma inventando seu próprio mundo possível, sem excluir as demais. Lessa expressa essa idéia de forma lapidar: “unicismo particular, pluralidade agregada”.<sup>30</sup>

Ligado a esse segundo ponto, está sua defesa da filosofia política moderna como uma “*modalidade particular de exercício ficcional*”.<sup>31</sup> A idéia é a de salvar essa diversidade, não na forma de um

<sup>(24)</sup> Lessa (2003), p. 100.

<sup>(25)</sup> Lessa (2003), p. 81-2 e p. 88-9.

<sup>(26)</sup> Lessa (2003), p. 90-2.

<sup>(27)</sup> Lessa (2003), p. 86.

<sup>(28)</sup> Lessa (2003), p. 92.

<sup>(29)</sup> Lessa (2003), p. 92.

<sup>(30)</sup> Lessa (2003), p. 78.

<sup>(31)</sup> Lessa (2003), p. 103.

conflito, mas de uma pluralidade benéfica. Assim, a fabulação e fabricação de mundos imaginários não é objeto de denúncia, como nos céticos antigos, mas de defesa. Para os céticos pirrônicos antigos, uma das formas de denunciar as teorias dogmáticas é dizê-las ficções, fabulações, invenções etc. Mas, em Lessa, essas expressões convertem-se em aspectos positivos das filosofias políticas modernas, cuja função principal passa a ser precisamente a de produzir crenças políticas ao inventar mundos possíveis. Lessa mostra que, para Hume, certas crenças *naturais* são inevitáveis para a vida, como a crença nos corpos, a crença na indução e a confiança nos sentidos. Para Lessa, devemos ir ainda mais longe que Hume e reconhecer que não somente as crenças naturais impõem-se a nós e possibilitam a vida humana, mas também certas crenças, como as crenças políticas, são *inventadas* pelos homens e possibilitam a vida em sociedade. A contribuição particular de Lessa, para a questão de uma vida com ou sem crenças, é a indicação do papel da filosofia política para as crenças necessárias e essenciais para a nossa vida em sociedade: “a tradição da filosofia política pode ser percebida como um de seus aspectos nobres, tanto no que diz respeito à *invenção e simulação* de crenças como no de sua disseminação. As linguagens da filosofia política ocupam, ainda, um lugar central na *ativação e justificação de crenças*.”<sup>32</sup>

### 3. UMA REFLEXÃO SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DE LESSA

#### a) Crenças dogmáticas e crenças ordinárias:

Lessa tem razão em distinguir dois sentidos de “crença” e atribuí-los já aos antigos pirrônicos. No meu entender, cabe certamente distinguir entre uma “crença dogmática” e uma “crença ordinária” e, como indica Lessa, somente a última é indispensável para a vida. De um lado, Lessa caracteriza corretamente alguns dos aspectos da crença

<sup>(32)</sup> Lessa (2003), p. 102.

dogmática, tanto seu aspecto objetivo, a pretensão de determinar como as coisas são em si mesmas ou por natureza, quanto o seu caráter subjetivo, a precipitação em que incorre o dogmático ao dar seu assentimento. De outro lado, Lessa lembra, a meu ver com inteira razão, o caráter freqüentemente comum das crenças ordinárias aceitas pelo cético.

Mas a discussão de Lessa sobre essa distinção, além de incompleta, parece-me equivocada. Incompleta, porque nem todos os fenômenos aceitos pelo cético e pelos quais ele se guia em sua vida são "comuns". Muitas crenças ordinárias que o cético pode aceitar também são pessoais, já que dizem respeito à vida particular das pessoas. O exemplo de uma crença cética fornecido por Sexto Empírico, é o de que o cético reconhece que tem frio, quando tem frio. Um outro exemplo menos privado, mais ainda pessoal, seria a minha crença de que o pão que comi de manhã estava envelhecido, quando me apareceu que o pão estava envelhecido. Incompleta no que diz respeito, por exemplo, ao caráter ativo da crença dogmática, por oposição à crença ordinária. Finalmente, incompleta por não insistir na intensidade da crença dogmática, por oposição à falta de intensidade da crença ordinária.

Esses aspectos da crença ordinária, tal como os cétricos a aceitam, podem ter algumas implicações para uma vida conforme os princípios cétricos. Vejamos a oposição ativo/passivo. Em primeiro lugar, notar-se-á a ênfase que o cético dá à aceitação de leis, tradições e costumes, porque *esses se impõem a nós*. A aceitação de leis, tradições e costumes não ocorre somente porque esses são comuns, mas porque são *irrecusáveis*. Do mesmo modo, fenômenos pessoais também se impõem a nós e, por isso, são irrecusáveis. Creio que Lessa não dá suficiente atenção a esse aspecto da crença ordinária aceita pelos cétricos. Não está em poder do cético (ou do nosso) recusar que fomos educados com tais e tais valores, que as leis que vigem são tais e tais, que nossos costumes (a que fomos submetidos desde pequenos) são tais e tais. Tudo isso escapa ao nosso poder. A crença dogmática, por outro lado, depende de uma adesão voluntária do filósofo e está

inteiramente em seu poder aceitá-la ou recusá-la. Uma crença dogmática não é nunca, aos olhos do cético, algo irrecusável ou indiscutível, mas constitui, antes de mais nada, uma mera possibilidade teórica que pode ser tranqüilamente recusada, desde que examinemos com cuidado os argumentos que lhe são contrários. Não se deve ver aqui nenhum conformismo. O realismo político do cético, clara e corretamente apontado por Lessa, está, a meu ver, associado à aceitação do fenômeno, que é irrecusável e se impõe a nós.

A oposição entre a intensidade da crença dogmática e a moderação da crença ordinária também podem sugerir algo sobre a vida cética. Enquanto a primeira pode aproximar-se do fanatismo e do entusiasmo, a segunda parece não implicar uma atitude perigosa ou arriscada. Enquanto a primeira caracteriza-se por uma exacerbação de uma posição duvidosa e discutível, a segunda é mais conforme a um espírito dócil e conciliador. Segundo Sexto Empírico, o cético crê como um menino segue o seu tutor. Outra vez, não se deve ver aqui um conformismo ou a aceitação passiva de crenças, já que o cético é dotado de um arguto espírito crítico, já que o cético se caracteriza por argumentar de maneira incansável e sutil sobre todas as questões filosóficas, examinando racional e criticamente as diversas doutrinas propostas e combatendo todas as crenças que não são compulsórias. A crença ordinária estaria, assim, sempre sujeita à revisão crítica e seria proposta com moderação, sem jamais recorrer a uma imposição.

Finalmente, parece-me que Lessa está simplesmente errado ao dizer que a diferença, ou uma diferença importante, entre a crença dogmática e a crença ordinária resulta do processo de produção da crença. Creio que a maneira pela qual uma crença é produzida já é uma teoria sobre o fenômeno e, como tal, está sujeita ao conflito das filosofias, consistindo em matéria controversa e objeto de dogmatismo. Uma crença impõe-se a nós e, impondo-se, pouco importa o mecanismo de sua produção ou a explicação que damos para a sua produção. Creio que uma diferença essencial entre a crença dogmática e a crença ordinária é o conteúdo mesmo da crença: a crença dogmática veicula

um suposto saber sobre a essência ou natureza das coisas, e essa pretensão a um absoluto já está associada e é explicitada por um comentário filosófico. Assim, se digo “o livro é azul” como uma crença dogmática, a verdade é que meu assentimento a essa proposição envolve o assentimento a uma série de proposições que dão o sentido dogmático dessa proposição (por exemplo, que o livro é uma substância composta de forma e matéria e a cor é uma qualidade inerente a essa substância). A crença ordinária não tem esse conteúdo e resume-se à proposição “o livro é azul”, sem qualquer conexão com todas essas proposições dogmáticas (ninguém pensa na teoria da forma e da matéria, nem na inerência ou não das qualidades). Aqui, é preciso lembrar que as crenças nunca ocorrem isoladas umas das outras, mas estão encadeadas entre si. As crenças ordinárias estão encadeadas entre si, mas não o estão com crenças dogmáticas. Estas, por sua vez, são dependentes das crenças ordinárias, pois comentam-nas e dão-lhes um certo sentido, mas são inteiramente dispensáveis para a vida.

Como o próprio Lessa não envereda por esse caminho, não é meu intuito desenvolver esses pontos aqui. Não pretenderei, pois, retirar das características da atitude cética e da crença ordinária que o cético aceita alguns indícios de como seria uma vida conforme aos princípios céticos. Minha intenção será a de descrever, com mais cuidado, o âmbito das crenças ordinárias que o cético pode aceitar.

b) O critério pirrônico de ação e o X Modo de Enesidemo.

Uma vez que concedemos a Lessa que só é possível viver se aceitarmos as crenças ordinárias, podemos nos perguntar, mais precisamente, quais são essas crenças. O próprio Sexto Empírico menciona quatro aspectos da regra cética de conduta, o fenômeno: 1) sentidos e entendimento; 2) impulso das paixões; 3) leis, tradições e costume; 4) ensinamento das *téchnai*, de uma ciência ou profissão.<sup>33</sup>

<sup>(33)</sup> Sexto Empírico (HP), I, 21-4.

Lessa retoma essas indicações do pirrônico e seria interessante explorá-las em detalhe.

Eu gostaria de examinar duas sugestões de Lessa. A primeira é uma sugestão de interpretação dos pirrônicos: estes, pelo menos no X Modo de Enesidemo, aceitariam, entre as crenças ordinárias necessárias, as concepções dogmáticas e as crenças lendárias. A segunda é a sugestão de que todos nós, incluindo os céticos, aceitamos ou devemos aceitar crenças políticas oriundas da filosofia política.

Começemos pela interpretação de Sexto Empírico. Creio que uma correta apreciação do que os céticos antigos entendiam por “crença” e uma interpretação mais adequada do X Modo de Enesidemo permitiriam delinear melhor como o cético entende não somente a vida em sociedade, mas também a vida cética em sociedade. O que podemos dizer é que o cético, no X Modo, admite que nossa vida social é regulada por 5 fatores diferentes: regras de condutas (individuais ou coletivas), leis, costumes, crenças míticas e concepções dogmáticas.<sup>34</sup> Entretanto, para um cético, bastam 3 desses fatores para regular nossa vida em sociedade: regras de condutas, leis e costumes.<sup>35</sup> O X Modo não constitui uma ampliação da noção de crença e a adesão do cético a certas crenças. Creio que devemos comparar esse modo com as quatro observâncias do critério cético para a conduta da vida e concluir algo muito diferente. Em primeiro lugar, deve-se notar que, por um lado, o cético suspende o juízo sobre a verdade absoluta das regras de conduta, leis e costumes, mas, por outro, ele se guia por esses em suas ações na vida cotidiana. Crenças míticas e concepções dogmáticas, entretanto, são, por um lado, no que diz respeito à sua verdade, objeto de suspensão do juízo, e, por outro, são dispensáveis como guias para as nossas vidas. Em nenhum momento o cético as adota como critério de ação. O que Sexto propõe, como uma forma de vida mais feliz, é aquela que se restringe às regras de conduta, leis e costumes. A vida cotidiana dispensa crenças míticas e concepções dogmáticas.

<sup>(34)</sup> Sexto Empírico (HP) I, 145-63.

<sup>(35)</sup> Sexto Empírico (HP) I, 23-4.

Eu gostaria de notar uma tendência geral no pensamento cético. Entendo que os cétricos pretenderam expurgar o dogmatismo de nossas vidas e, com isso, pretenderam ater-se ao mínimo indispensável. É o que se observa, por exemplo, no relato que Plutarco oferece de Arcesilau. Os estóicos sustentavam que a ação exigia três coisas: percepção, impulso e assentimento. Por exemplo, a fome é um impulso para comer; temos, além disso, a percepção da maçã; e o assentimento à idéia de que a maçã alimenta permite a ação de comer a maçã. Para Arcesilau, entretanto, o assentimento é dispensável e a ação humana poderia ser explicada somente recorrendo ao impulso e à percepção: basta ver a maçã para que o impulso de comer dispare o mecanismo da ação de comer a maçã. É também, parece-me, o caso de Montaigne, em que o filósofo elogia a vida dos povos do Novo Mundo, regido por um *mínimo* de regras, em oposição às regras em *excesso* dos povos europeus.<sup>36</sup> Também Montaigne parece entender que quanto menos regrada for a nossa vida, tanto melhor. Haveria, assim, sugiro, uma espécie de minimalismo cético: expurgando nossas vidas das complicações desnecessárias, causadas pelo dogmatismo, teríamos uma vida mais simples e mais feliz.

Eu gostaria de fazer uma rápida observação sobre a distinção que Lessa traça entre o existente e o não-existente. Ainda que Lessa suspenda o juízo sobre o que seria o mundo dos fatos evasivos,<sup>37</sup> tenho a impressão de que ele permanece preso à idéia de um mundo existente por oposição a um mundo não-existente. É bem verdade que esses limites não são fixos para Lessa, mas ele talvez permaneça preso à idéia de que o mundo inventado pelo homem é algo não-existente. Aqui, creio, Lessa revela, *malgré lui*, uma forma de realismo metafísico, pois ele supõe que alguma coisa, por ser uma invenção ou fabulação humana, não existe, em oposição a coisas que existiriam independentemente das criações e fabricações humanas, como uma pedra seria uma coisa existente independentemente de nós. Agora, não me parece correto

<sup>(36)</sup> Montaigne (E), capítulo XXXI, p. 202-14.

<sup>(37)</sup> Lessa (2003), p.84.

dizer que a filosofia política é uma imitação de coisas inexistentes ou a invenção de um mundo possível. O mundo humano moral e político é inventado e vivido pela maioria de nós *sem a filosofia política*.

c) Filosofia política, ciência política e *téchne* política.

Qual o papel a ser desempenhado pela filosofia política para qualquer vida, inclusive para uma vida conforme os princípios cétricos e a suspensão do juízo? Eu gostaria de sugerir que há uma tensão entre a idéia de produção e justificação de crenças e invenção de mundos possíveis, de um lado, e do abandono da pretensão de verdade em favor de uma dimensão normativa das filosofias políticas, de outro.

A contribuição particular de Lessa, para essa fundamental questão cétrica, é a de que “a tradição da filosofia política pode ser percebida como um de seus aspectos nobres, tanto no que diz respeito à *invenção e simulação* de crenças como no de sua disseminação. As linguagens da filosofia política ocupam, ainda, um lugar central na *ativação e justificação de crenças*.”<sup>38</sup>

Lessa, infelizmente, não explora todas as conseqüências da idéia de um pluralismo da filosofia política. Ele contrasta esse pluralismo com o período anterior e posterior ao período moderno: tanto o período medieval, quanto o pós-moderno seriam caracterizados por um unicismo, por uma couraça restritiva. Mas em que esse pluralismo é benéfico? E em que esse pluralismo poderia ajudar-nos em nossas vidas? Quais crenças devemos abraçar diante desse pluralismo? Parece-me que Lessa não aborda essa questão, uma vez que a verdade das filosofias políticas foi abandonada. Toda a questão é a de que essas filosofias políticas servem de princípios normativos para a conduta. Mas: a) qual princípio adotar? E por que razão preferir esse projeto àquele? Lessa menciona, de passagem, o problema da preferência,<sup>39</sup> mas não trata desse problema, limitando-se a dizer que cada filosofia política é possível. b) Uma filosofia política deve poder ser implementada e, para

<sup>(38)</sup> Lessa (2003), p. 102.

<sup>(39)</sup> Lessa (2003), p. 81-2.

isso, deve conter um aspecto descritivo *verdadeiro* ou um elemento cognitivo adequado ao mundo. Aliás, a idéia mesma de crença remete a uma possível verdade, não somente a um projeto normativo.

Para resolver o problema da preferência por uma filosofia política, talvez devamos discutir, brevemente, que tipo de filosofia política está ao nosso alcance e que tipo estaria fora de nosso alcance, uma vez que recusamos o ponto de vista dogmático. Certamente, nem toda invenção ou fabulação deve ser aceita e algum tipo de restrição deve nortear essas invenções. A idéia de uma invenção, fabulação ou fabricação não é condenável; o que parece ser condenável é a idéia, que Lessa parece aceitar, de que toda invenção, fabulação ou fabricação é dogmática. Um arquiteto, por exemplo, pode inventar uma nova técnica ou um novo estilo de construir casa, ambos nunca concebidos anteriormente. Obviamente, não se trata de uma invenção dogmática. O mesmo poderia ser dito para as crenças políticas: a sua invenção não é necessariamente dogmática; ao contrário, podemos pensar em invenções não-dogmáticas.

Para examinar que tipo de filosofia política estaria ao alcance de quem adota uma atitude não-dogmática, como Lessa faz em alguns momentos de seu livro, retomemos, ainda que brevemente, a distinção entre filosofia política e ciência política. Lessa opõe-se a essa distinção e argumenta, no último ensaio, contra um critério de demarcação entre filosofia política e ciência política. Estou de acordo com Lessa quanto à inexistência de um critério de demarcação claro e quanto à conclusão de que devemos ignorar a filosofia política quando fazemos ciência política. Os limites são cinzas e as influências, mútuas e benéficas. Mas não se segue disso que toda filosofia política estaria em continuidade com a ciência política. Por um lado, já sugeri que nem todas as maneiras de fazer filosofia política são aceitáveis, nem todas as fabricações, fabulações, invenções, simulações e ficções são aceitáveis, de um ponto de vista cético. Pensemos, aqui, por exemplo, em Montaigne: uma reflexão abstrata, fora de contexto, em busca do “sistema ideal” não tem sentido e é preciso levar em conta hábitos, leis, tradições de uma determinada sociedade para propor melhorias. Creio que Lessa

endossa integralmente essa idéia e a oposição de Carl Schmitt ao romantismo político é sua maneira de explorar esse viés cético. Pensemos também em Hume e sua oposição à filosofia política contratualista: a tentativa de entender o poder a partir de um suposto contrato social é despropositada. Lembremos, finalmente, de filosofias políticas baseadas em uma visão teleológica dos acontecimentos históricos. Assim, nem todas as filosofias políticas são aceitáveis e seria interessante indicar quais filosofias políticas estariam excluídas pelo pensamento cético. Filosofias políticas utópicas, contratualistas e teleológicas certamente estão fora do alcance de quem assume uma atitude não-dogmática.

Em seguida, é preciso atentar para a idéia de que o cético pirrônico propõe uma concepção empírica das ciências, em moldes muito parecidos aos de Hume. Até que ponto Sexto Empírico poderia pensar uma *téchne* da política? Assim como podemos observar regularidades na medicina, na agronomia, na astronomia etc., também seria possível observar regularidades na vida política dos homens? Essa é, creio, a idéia básica de Hume ao defender uma ciência empírica da natureza humana<sup>40</sup> e, no interior dessa, uma ciência política.<sup>41</sup> Há uma concepção empírica do conhecimento da vida política dos homens que é, também, uma filosofia política, mas que não é feita nos moldes idealista, contratualista ou teleológico.

Essa ciência política, tal como pensada por Hume e acessível mesmo a um cético pirrônico, poderia informar as crenças políticas de um cético. Essas crenças políticas não seria somente a adesão cega às leis, tradições e costumes, nas quais o cético foi educado, mas poderiam resultar em parte dessa investigação empírica da vida política, cujos resultados podem ser inesperados e levar a uma reorientação do pensamento político do cético. Essas crenças políticas seriam provavelmente pessoais e não comuns. Um cético poderia orientar suas ações por essas crenças, mas não as veria como indispensáveis para

<sup>(40)</sup> Hume (T), introdução e (EHU), seção I.

<sup>(41)</sup> Hume (1980), *passim*.

a vida em sociedade. Sua experiência, sua vivência das práticas políticas talvez bastem para isso.

#### 4. CONCLUSÃO

Das observações precedentes, podemos concluir que é possível viver sem crenças dogmáticas, sem dar assentimento às proposições que versam sobre a realidade em si mesma e que visam a revelar a verdade absoluta sobre as coisas. *A fortiori*, o cético não terá nenhuma crença política que esteja baseada ou constitua uma filosofia política que busque definir o que é verdadeiramente o poder ou determinar qual é a melhor forma de governo, independentemente dos costumes, tradições, leis etc., ou dar fundamentos racionais ou absolutos da legitimidade de um governo.

Em sua vida cotidiana, o cético terá crenças ordinárias, isto é, ele reconhecerá o que lhe aparece (o fenômeno), que se impõe à sua sensibilidade e entendimento. Essas crenças podem ser pessoais ou comuns, são irrecusáveis e moderadas. Ao admitir essas crenças, o cético insere-se na vida prática dos homens e reconhece o funcionamento da sociedade em que vive, seus costumes, suas leis, suas regras. Ele terá, provavelmente, uma experiência e uma vivência política e, nesse sentido, terá algumas crenças políticas, mais ou menos organizadas, e orientará suas ações em conformidade com essas crenças.

Além disso, o cético poderá ter crenças políticas resultantes de uma reflexão minuciosa e de uma investigação da vida política das sociedades. Essas crenças políticas resultam, não de uma vivência, mas de uma refinada filosofia política, elaborada de acordo com certos moldes empíricos. Dada a suspensão do juízo, essa filosofia política se constrói como uma ciência empírica e não terá certas características presentes em filosofias políticas dogmáticas, como a ficção de um ideal utópico, a postulação de uma natureza humana (boa ou má), de um estado de natureza ou de um contrato social que supostamente confere

legitimidade ao poder soberano, ou a invenção de nexos causais necessários e de uma teleologia que determinariam o curso e o sentido da história. Uma filosofia política não-dogmática não pode ser uma ficção, postulação ou invenção dessas coisas não-existentes, embora possa imaginar um mundo que supõe ser melhor e propor correções factíveis a aspectos do mundo existente.

## BIBLIOGRAFIA

BOLZANI FILHO, R., (1996) "**A epokhé cética e seus pressupostos**" in *Discurso*, número 27, Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo: Discurso Editorial, p. 37-60.

BURNYEAT, M., (1983), "Can the Skeptic live his skepticism?" in **The Skeptical Tradition**, ed. M. Burnyeat, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

CICERO, (Ac), **Academica**, translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press, 1994.

HUME, D., (1980), "Que a política pode ser transformada em uma ciência" in **Ensaios morais, políticos e literários**, coleção Os Pensadores, São Paulo: editora abril, p. 251-7.

HUME, D., (EHU), **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Selby-Bigge/P. H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon press, 1975.

HUME, D., (T), **A Treatise of Human Nature**, Selby-Bigge/P. H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon press, 1985.

LESSA, R., (1997) **Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo**, Rio de Janeiro: Francisco Alves.

LESSA, R., (2003) **Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política**, Belo Horizonte: editora da UFMG.

MONTAIGNE, M. de, (E), **Essais**, Villey, P. (ed.), Paris: PUF, 1978.

PIVA, P. J. de L., (2002), “Lacunas e desafios de uma política pirrônica” in **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, nº 5, São Paulo: Humanitas.

PLUTARCO, (*Adv Colot.*), “Adversus Colotes”, in **Moralia XIV**, translated by B. Einarson and P. H. de Lacy, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press, 1986.

PORCHAT, O., (1993), **Vida comum é ceticismo**, São Paulo: ed. Brasiliense.

SEXTO Empírico (HP), **Outlines of Pyrrhonism**, translated by R. G. Bury, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press, 1993.