



Razão e ciência após os desafios céticos¹

Reason and science after the skeptics challenges

Gustavo Leal Toledo

Doutor em Filosofia, professor da Universidade Federal de São João del Rei, Ouro Branco, MG - Brasil, e-mail: lealtoledo@ufsj.edu.br

Resumo

O presente artigo visa dar continuidade ao debate levantado no livro *Razão Mínima* (2004), no qual diversos autores abordam o papel da razão a partir das críticas céticas. A partir de uma explicação do papel das crenças no ceticismo pirrônico, pretende-se analisar qual conceito de razão e de ciência poderiam sobreviver a tais críticas. Será defendida, então, uma visão comunitária de razão e ciência. Nela, o que consideramos racional só pode ser entendido a partir de uma perspectiva coletiva e tipicamente humana.

Palavras-chave: Razão Mínima. Ceticismo pirrônico. Ciência.

Abstract

*This article aims to continue the debate raised in the book *Minimal Reason* (2004), in which various authors have addressed the role of reason after the skeptical criticism. From an*

¹ Agradeço o apoio do CNPq e demais entidades através do projeto aprovado pelo edital MCTI/CNPq/MEC/Capes n. 43/2013.

explanation of the role of beliefs in the Pyrrhonian skepticism, we intend to analyze the concept of reason and science that could survive such criticism. It will then be advocated a communitarian vision of reason and science. In it, what we consider to be rational can only be understood from a collective and typically human perspective.

Keywords: *Minimal Reason. Pyrrhonian skepticism. Science.*

“Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”.
(Nietzsche, III §12, 1998)

Este ano faz 10 anos que o livro *Razão Mínima*, organizado por Luiz Paulo Rouanet e Waldomiro J. Silva Filho foi publicado. Em tal livro, diversos importantes autores brasileiros deram sua contribuição para salvar o que ainda existe de racionalidade na filosofia e na ciência.

A busca por uma *Razão Mínima* só se justifica pelo fracasso das tentativas de fundamentar a ciência e a razão de forma a ligá-las a qualquer conhecimento certo da verdade. Mas, além disso, ela também só se justifica se, mesmo assim, não queremos abandonar completamente a razão e a ciência. Só assim cabe buscar uma razão que sobreviva aos desafios apresentados. Tais desafios, no entanto, não são novos, são tão antigos quanto as primeiras questões sobre como conhecemos o mundo. Embora os desafios mais recentes sobre nossa capacidade de entender este mundo venham da própria filosofia da ciência, e até da própria ciência, como a descoberta de que nosso cérebro não é uma esponja que absorve e representa o mundo externo, vemos que eles já se colocavam nos primeiros filósofos. Ninguém mais colocou desafios tão graves à nossa capacidade de conhecer do que os céticos, em especial os céticos pirrônicos, dos quais o próprio ceticismo, como escola filosófica, originou-se.

Consideraremos, aqui, que ainda hoje os céticos apresentam exatamente o mesmo desafio que apresentavam naquela época e, desse modo, não buscaremos um estudo histórico do ceticismo, pois este será considerado ainda vivo e desafiador. Desse modo, não pretendemos aqui apresentar uma resposta que Pirro deu ou poderia ter dado, mas apenas partir da impossibilidade de respostas do seu ceticismo radical para uma solução tanto conceitual quanto prática em relação à ciência e à racionalidade.

Nesse sentido, podemos considerar este texto dentro do que Porchat chamou de “Pirronismo Atualizado” (PORCHAT, 2007, p. 145). Partiremos de uma explicação deste pirronismo² para a resposta de suas possíveis refutações. Uma vez defendida a permanência do desafio de seu ceticismo radical, procuraremos um conceito de ciência e de razão capaz de sobreviver a este desafio com o mínimo de dano possível.

Pirro de Elis (360–270 a.C.) é visto como um dos pais do ceticismo que, por esse motivo, é muitas vezes chamado de pirronismo. Mas foi Enesidemos de Cnossos (I a.C.), um ex-acadêmico³, quem realmente viu em Pirro um exemplo a ser seguido e que formulou o que nós chamamos hoje de ceticismo pirrônico. Já as doutrinas de Enesidemos foram transmitidas aos dias atuais através dos escritos de Sexto Empírico (II d.C.), Diógenes Laértios (III d.C.) e Fílon de Alexandria (20 a.C. – 45 d.C.). Nas *Hipotiposes Pirrônicas* (doravante PH) Sexto Empírico nos introduz ao ceticismo pirrônico incluindo em sua introdução algumas respostas às críticas feitas contra o ceticismo e incluindo também os famosos tropos céticos.

I

A filosofia cética, como boa parte da filosofia antiga, era uma filosofia prática, um modo de ver a vida e de viver, mais do que um conjunto conceitual fechado. O cético é aquele que nem afirma nem

² Tal apresentação e defesa do ceticismo pirrônico já foi apresentada em outro lugar (LEAL-TOLEDO, 2008) e é aqui autorizadamente reproduzido em forma resumida e com certa atualização.

³ Existe um debate se Enesidemos era ou não da Nova Academia, mas isso não será tratado aqui. Para uma história detalhada do ceticismo grego temos o livro de Brochard.

nega a possibilidade de conhecimento, ele simplesmente diz estar em busca (*zétesis*) de um conhecimento verdadeiro. Para isso, está investigando (*sképsis*) as diversas teorias. Mas por estar verdadeiramente em busca do conhecimento, ele não se precipita em uma escolha arbitrária, e acaba sendo levado a um impasse (*aporia*) entre diversas teorias conflitantes (*diaphonia*), mas igualmente bem fundamentadas. Aqui se torna claro o problema do critério, ou seja, o fato de que não existe um critério externo às teorias equipolentes (*isosthenia*) que possa sustentar a escolha de uma em detrimento da outra (BARNES, 1994, p. 108). Tendo em vista a impossibilidade em decidir entre duas ou mais teorias equipolentes, só resta ao cético suspender o juízo (*epoché*). A suspensão do juízo não é algo arbitrário e sim uma consequência natural, para o cético, da equipolência⁴. Ela é um estado de repouso do intelecto (*stasis dianoias*). Uma vez constatada a equipolência, qualquer escolha seria claramente arbitrária, infundada e precipitada. Suspenso o juízo, o cético não se vê mais perturbado por dúvidas e chega a um estado de tranquilidade (*ataraxia*) que, por sua vez, leva a um estado de felicidade (*eudaimonia*), já que a ânsia por saber a verdade era justamente o que lhe perturbava.

Apesar de ser uma forma de ver e viver a vida, os céuticos desenvolveram alguns modos de argumentar que tem como objetivo levar o oponente ao estado de suspensão de juízo (*epoché*). Estes foram chamados de *tropos*. Nas *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto Empírico nos fala dos cinco *tropos* de Agrippa, que “têm por alvo as pretensões de demonstração ou justificação da verdade de qualquer proposição dogmática” (LESSA, 1995, p. 30); dos oito *tropos* de Enesidemos, cujo alvo são as proposições que dizem respeito às relações causais; e os dez *tropos*, também de Enesidemos, que tratam mais especificamente do conhecimento empírico. Alguns desses *tropos* serão rapidamente apresentados aqui, tendo em vista entendermos melhor o modo de filosofar dos céuticos, para saber quão profundo era seu ceticismo e que tipo de crenças eles podiam ter⁵.

⁴ Tal problema é semelhante ao problema da incomensurabilidade em Thomas Kuhn, como mostraremos.

⁵ Analisei mais pausadamente os *tropos* céuticos e que crenças eles poderiam ter no artigo que deu origem à parte introdutória deste artigo: “Os céuticos e suas crenças: a aparente duplicidade de Sexto Empírico” (LEAL-TOLEDO, 2008, p. 129-159).

Conforme se nota na leitura dos tropos, os céticos não negavam que certas coisas lhes parecessem ser de certo modo. Negavam é que alguém pudesse dizer, indubitavelmente, que elas eram deste modo como pareciam ser, ou que este modo era, na verdade, um sinal de algo não evidente que explicava como essas coisas realmente eram. Ou seja, enquanto o cético afirma que o mel parece ser doce, mas não há como dizer se ele realmente o é ou não, o dogmático ou afirma que ele é verdadeiramente doce ou que a doçura do mel nos leva a descobrir certas propriedades não evidentes deste. É Renato Lessa quem nos diz que “uma das marcas específicas do ceticismo é o questionamento desta pretensa passagem do nível fenomênico para o do ser não evidente” (LESSA, 1995, p. 40). Podemos ver isso logo no início do texto das *Hipotiposes*:

Those who say that ‘the skeptics abolish appearances’ or phenomena, seem to me to be unacquainted with the statements of our school. For, as we said above, we do not overthrow the affective sense impressions which induce our assent involuntarily (PH X 19).

Esta distinção entre aceitar os fenômenos como eles lhe aparecem e utilizar estes fenômenos para defender uma posição dogmática será de extrema relevância para compreender que tipos de crenças um cético pode ter e, conseqüentemente, como um cético pode agir.

II

Sexto Empírico classifica os dez tropos de Enesídemus da seguinte forma: os quatro primeiros tropos falam sobre o que julga (“sujeito”), seja ele um animal, um ser humano ou até mesmo um órgão do sentido; o sétimo e o décimo falam sobre o que é julgado (“objeto”); o quinto, o sexto, o oitavo e o nono falam sobre a relação do que julga com o que é julgado.

O primeiro tropo defende que animais diferentes têm diferenças em seus órgãos dos sentidos e, por isso, vão perceber de formas

diferentes as mesmas coisas, mas por não se poder escolher qual das impressões corresponde à realidade, suspende-se o juízo quanto a elas. É importante notar que não podemos dar preferência a nossas impressões em detrimento das dos animais, pois nós mesmos estamos envolvidos na disputa e, por isso, não podemos ser o juiz dela. O segundo tropo segue basicamente o mesmo raciocínio, mas alegando diferenças entre os próprios seres humanos, dado que eles escolhem e evitam coisas diferentes. No entanto, o cético assume que os dogmáticos, “a self-loving class of men” (PH XIV 90), preferirão as impressões deles mesmos às dos outros homens. No entanto, não podem fazer isso, dado que suas próprias impressões estão em julgamento e não podem, então, servir de critério para decidir.

O terceiro tropo é o da variação dos sentidos. Ele visa mostrar que mesmo um homem só é levado a suspender o juízo, pois os sentidos diferem entre si e nos dão impressões que nem sempre concordam entre si. Já o quarto tropo é o tropo das circunstâncias. Este diz que a percepção é alterada devido às circunstâncias em que o indivíduo se encontra no momento da percepção (idade, sobriedade, movimento, saúde, sonolência etc.) e não temos como decidir qual circunstância é a melhor ou a correta. Mesmo assim, aquele que resolve decidir que tal circunstância é melhor que outra deve partir de um critério para decidir isso, mas para este critério ser verdadeiro deve haver uma prova de que ele é verdadeiro. Mas essa mesma prova deve ser verdadeira. Assim, deve haver um critério para mostrar que a prova é verdadeira. Mas o critério para mostrar que a prova é verdadeira também precisa de uma prova para ser confirmado. “For the proof always requires a criterion to confirm it, and the criterion also a proof to demonstrate its truth; [...] both the criterion and the proof are involved in the circular process of reasoning” (PH XIV 116-17).

O quinto tropo é o da posição. Este tropo diz que as percepções variam conforme a posição, a distância e o local, e não temos como decidir qual posição é a verdadeira ou a melhor. O tropo da combinação é o sexto. Este diz que os objetos afetam os sentidos humanos sempre através da alguma combinação ou mistura, e não por si mesmo. “How does honey taste?’ ‘I don’t know: honey + saliva tastes sweet; but I’ve

never tasted pure honey” (ANNAS; BARNES, 1985, p. 115). O sétimo tropo, o da quantidade e da composição, diz-nos que a mesma coisa causa impressões diferentes quando experimentada em quantidades diferentes, e não temos como saber qual quantidade melhor representa a coisa mesma.

No oitavo tropo, tropo da relatividade, Sexto Empírico diz que nós sempre percebemos algo em relação a algo. Cada objeto só aparece em uma relação com quem o percebe, com as circunstâncias nas quais está inserido e com uma mistura particular. Desse modo não há percepção pura, da coisa mesma. Embora tenha sido colocado em oitavo lugar, este tropo se mostra como mais geral e, de certa forma, engloba todos os outros. O penúltimo tropo é o da raridade. O que alguém vê frequentemente causa menos estranheza e é considerado de menor valor, já o que é raramente visto causa grande estranheza e é considerado de maior valor. O décimo tropo é o tropo ético, no qual Sexto apresenta diferentes preceitos éticos e mostra que não temos critérios para decidir entre eles.

Os dez tropos de Enesidemos de certa forma se relacionam com os cinco tropos de Agripa, mas tratam diretamente de questões empíricas e percepções dos sentidos, usando muitos dos exemplos da ciência empíricas da época para defender seu ceticismo. Já os cinco tropos de Agripa (PH I 165-168) tratam mais do modo como argumentamos. Em seu primeiro tropo, ele fala da eterna discordância entre proposições filosóficas e nossa falta de critérios externos para decidir sobre elas. No segundo, fala sobre a impossibilidade de um argumento que regresse ao infinito. Sexto nos diz que “to produce proofs to infinity is impossible; so that neither by the use of proofs will he be able to prefer one sense-impression to another” (PH XIV 123).

O terceiro tropo é o da relação ou das circunstâncias. Semelhante ao oitavo tropo de Enesidemos, ele nos diz que nunca percebemos algo fora de uma relação, então não temos como saber como são as coisas sozinhas, nelas mesmas. O quarto tropo é o da hipótese, onde para fugir do regresso ao infinito os dogmáticos iniciam seu argumento com uma hipótese não provada, por julgarem que podem assentir a ela sem demonstração. O último tropo de Agripa é o do círculo vicioso, quando aquilo que deve ser provado usa a si mesmo em sua prova.

Esses cinco tropos, se bem entendidos, tomam uma posição bastante forte e bastante difícil de lidar, para qualquer dogmático. Ao propor algum argumento, o dogmático terá que fundamentá-lo, mas essa fundamentação também necessita de fundamentação, e assim por diante. Como não devemos aceitar como verdadeiro algo sem fundamento (o próprio dogmático concordaria com isso), teremos que parar em algum lugar. Tal fundamento final não pode ser parte daquilo que queremos fundamentar, ou estaremos em um círculo vicioso. Ele terá que ser, então, uma hipótese autoevidente. No entanto, ser autoevidente significa apenas que não será fundamentada, e caso alguém discorde de sua autoevidência, dada que ela não é fundamentada em nada, só nos restará chamá-lo de “louco”⁶ ou acusá-lo de agir com “má-fé”, algo que não consiste propriamente em um argumento. Fica sempre a dúvida do que o dogmático pode fazer ou falar se alguém, perfeitamente racional e em sã consciência, simplesmente disser “isso que você julga autoevidente para mim não o é e, por isso, precisa ser também fundamentado”.

III

Uma tentativa de escapar dos tropos pirrônicos tem sido buscar argumentos transcendentais. Plínio Junqueira Smith, em seu capítulo para o livro *Razão Mínima*, já mostrou que existem vários problemas com essa tentativa⁷. Mas, além disso, podemos perceber que argumentos transcendentais também ou precisam ter um fundamento ou ser considerados autoevidentes, caindo, novamente, nos mesmos tropos de Agripa. Outra alternativa de resposta é mostrar que o cético se contradiz porque usa os próprios argumentos que quer refutar. Como podemos ver nos tropos, eles usam não só a ciência de sua época, como também os próprios princípios da lógica. O cético poderia,

⁶ Foucault (1997) levanta ponto semelhante ao mostrar que o conceito de *razão* precisa criar o conceito de *loucura* para garantir sua própria existência.

⁷ Discordo em alguns pontos da análise feita por ele em seu capítulo, mas creio que isso se deve ao fato de tratarmos de ceticismos diferentes. Trato aqui de um pirronismo rústico (ou radical) que não isola sua crença cotidiana de seu ceticismo e defendendo que ele ainda assim pode agir e não se contradiz.

por exemplo, criticar a autoevidência do princípio da identidade, mas estaria usando o princípio da identidade para fazer isso.

No entanto, aqui se deve notar que os tropos não são “argumentos logicamente bem formulados”, eles são “estratégias para que o dogmático se perceba como um dogmático”, ou seja, perceba-se como alguém que não tem evidências suficientes para dizer como as coisas realmente são. A lógica não é utilizada porque o cético a endossa, e sim porque o cético precisa estrategicamente dela para que o dogmático leve os seus tropos em consideração. O mesmo se dá com os inúmeros exemplos das ciências que os céticos usam em seus tropos. O cético sabe manusear as armas de seus adversários e voltá-las contra eles (BROCHARD, 2009, p. 54). Na verdade, os tropos não necessitam que os exemplos sejam verdadeiros; só é necessário que os dogmáticos acreditem nesses exemplos e, através dos tropos, percebam que devem suspender o juízo em relação a eles. Não se deve, de forma nenhuma, entender o cético como usando a lógica ou a ciência no mesmo sentido que um dogmático a usa.

Uma estratégia contemporânea semelhante foi feito por Plantinga, que tenta mostrar que o naturalismo se autorrefuta. Plantinga não é, ele mesmo, um defensor do naturalismo (ou mesmo da Teoria da Evolução de Darwin), mas não precisa ser. Ele apenas usa o naturalismo e suas premissas, pois seus adversários se fundamentam nelas. Deste modo, ele tenta mostrar que crer no naturalismo e na teoria da evolução implica em não ser possível ter certeza se o naturalismo é verdadeiro ou não⁸.

⁸ Alvin Plantinga (2011) não é, nem de longe, um cético, e seu argumento é muito mais elaborado, mas não será apresentado aqui. Em parte, ele nos mostra que o naturalismo implica uma versão forte de ceticismo, pois uma mente criada apenas para sobreviver a questões adaptativas não é capaz de sustentar nenhum conceito forte de verdade. Ele sugere, então, uma fundamentação última para nosso conhecimento, que, no limite, acaba sendo Deus.

Concordo com ele nos seus argumentos fundamentais de que o naturalismo nos leva a um ceticismo radical e que se queremos uma fundamentação última teremos que procurá-la em outro mundo, possivelmente em Deus. No entanto, respondo que a busca por uma fundamentação última é sem sentido e que devemos aceitar que nosso conhecimento é todo conjectural e não fundamentado absolutamente, inclusive o próprio naturalismo (e inclusive este próprio argumento). Seria ótimo ter um conhecimento absolutamente fundamentado e indubitavelmente verdadeiro, mas o que nos resta é apenas o conhecimento humanamente possível. Cabe notar também que o argumento de Plantinga precisa não só de um Deus, mas um que nos criou à sua semelhança e que quer que tenhamos crenças verdadeiras, algo em que ele não nos dá motivo fundamentado para acreditar. Por isso, e algumas outras razões que não tratarei aqui, é mais razoável crer no naturalismo.

É um mal-entendido muito comum, tendo gerado uma crítica recorrente, dizer que o cético precisa utilizar a própria lógica que ele critica e, sendo assim, ele acaba se refutando. Desidério Murcho, em seu capítulo do livro *Razão Mínima*, acusa o cético justamente disso. No entanto, ao usar a lógica o cético não se compromete com ela. Ele a usa como uma ferramenta que pode ser dispensada e que só tem alguma utilidade porque, sem ela, os dogmáticos não levariam em conta seus argumentos. Sexto Empírico falava que seus argumentos eram como um purgante, expelido junto com os efeitos que causava. Cabe aqui uma ressalva de extrema importância: é somente neste sentido mais “fraco” que se pode dizer que um cético *argumenta*. A fala cética não é propriamente um argumento, uma defesa de uma teoria em oposição a outras teorias. Rigorosamente falando, ela consiste só nos relatos de experiência de um cético qualquer, como veremos.

Considerar um cético como um filósofo comum que constrói argumentos contra a possibilidade de se argumentar é outro mal-entendido frequente. Para Diógenes Laêrtios (1987), os céticos demoliam dogmas sem construir dogmas próprios. Isso quer dizer que os céticos não faziam afirmações categóricas sobre o mundo, mas se limitavam somente a mostrar que qualquer afirmação sobre o mundo externo era, na verdade, precipitada e infundada. Para o cético, afirmar a impossibilidade do conhecimento é uma forma de dogmatismo tão sem fundamento quanto afirmar a possibilidade dele. Um cético não é um dogmático negativo que defende a impossibilidade de conhecimento (PH XXIII 197); por isso, ele não pode ser descrito como um “antirrealista global”, como Desidério Murcho faz em seu capítulo de *Razão Mínima*, ou como dizendo que todas nossas crenças são falsas.

Desse modo, o cético não deve ser visto como defendendo uma posição negativa no que diz respeito à nossa capacidade de conhecer. Ele não diz que todo nosso conhecimento é falso, pois, para dizer isso, também precisaria de um critério, que precisaria ser fundamentado, e assim por diante. O que ele diz é apenas que não temos como saber se nosso conhecimento é verdadeiro ou falso, e o faz analisando caso a caso.

IV

Uma vez levantada grande parte dos argumentos céticos, ficamos com a pergunta de qual é sua abrangência, ou seja, ao que eles se aplicam. Michael Frede, Myles Burnyeat e Jonathan Barnes se puseram essa questão. Para tratar dela, Barnes faz a diferença entre o cético rústico (*rustic*) e o cético sofisticado (*urbane*). O cético sofisticado é aquele que dirige sua suspensão de juízo às questões filosóficas e científicas, mas não às crenças corriqueiras do homem comum. O pirronismo seria como uma terapia para tratar o dogmatismo filosófico, científico e religioso, levando, assim, o homem de volta ao senso comum. Tal senso comum não deveria ser também curado por não se tratar de dogmas no sentido mais estrito, e sim de meras crenças. Já o cético rústico dirige sua suspensão de juízo em direção a todas as crenças. Ele não faz diferenciação entre as crenças do senso comum e as crenças filosóficas, científicas e religiosas, até porque as crenças do senso comum muitas vezes pressupõem conceitos dogmáticos no sentido mais estrito, como, por exemplo, o conceito de tempo, lugar, causação, verdade etc. Burnyeat chama a interpretação do cético sofisticado de *country gentleman's interpretation*. Este seria o cético que divide os dogmas metafísicos, científicos e filosóficos, das crenças do senso comum, e dirige seu ceticismo só aos primeiros.

Burnyeat, em seu artigo *The sceptic in his place and time*, mostra-nos claramente como o debate cético afeta igualmente o uso comum dos conceitos debatidos, e não só o uso específico de uma doutrina metafísica ou científica (BURNYEAT, 1997, p. 106). Isso quer dizer que o cético dirige sua suspensão de juízo a todo o tipo de crença, não fazendo nenhuma diferenciação se ela é uma crença metafísica ou uma crença do senso comum. Porchat parece concordar com isso quando diz que a suspensão do juízo “atinge toda e qualquer crença humana que, formulada num juízo, se proponha como conhecimento verdadeiro de uma dimensão qualquer do mundo” (PORCHAT, 2007, p. 121). Essa interpretação ganha ainda mais força se levarmos em consideração o uso de Platão da palavra *doxa* (opinião, crença), pois em seus diálogos

é extremamente difícil diferenciar *doxa* de *dogma*. Assim Burnyeat pode dizer que, para o pirronismo, *dogma* e *doxa* não podem ser diferenciadas e significam “crença” (BURNYEAT, 1980, p. 48).

Desse modo, o ceticismo valeria tanto para a vida comum quanto para as questões teóricas. Vimos isso ao tratarmos dos dez tropos. Neles, fica claro que o cético não está visando somente a teorias no sentido mais estrito e que seu ceticismo vale também para afirmações tiradas do senso comum, como, por exemplo, o sabor do mel. No entanto, aqui surge outro problema para o cético: se suspendemos nosso juízo sobre a crença de que o mel é doce, então se em algum momento surgir uma vontade de comer algo doce, não deveríamos tentar saciar nossa vontade com mel, pois só iríamos à procura dele se soubéssemos que ele é doce.

Contemporaneamente, Myles Burnyeat levanta o mesmo problema (BURNYEAT, 1980, p. 53) e Guerreiro, em uma defesa contemporânea de tal crítica, chega a dizer “Aristóteles tinha razão quando dizia que, se o ceticismo fosse levado às suas últimas consequências, transformar-nos-íamos em árvores (firmemente plantados no solo, impossibilitados de agir)” (GUERREIRO, 1999, p. 283).

É neste ponto que o ceticismo encontra um de seus maiores e mais antigos problemas, a saber, o problema de como é possível uma ação sem crenças. Tal problema é talvez a principal crítica ao ceticismo e, sem dúvida, é a mais comum, podendo ser encontrada já entre os epicuristas, depois em Hume e em Burnyeat (MARCONDES, 1994, p. 131). O problema é que crenças são necessárias para a ação. Uma pessoa só pega o guarda-chuva para sair porque ela *acredita* que pode chover e *acredita* que o guarda-chuva pode protegê-la. Sem tais crenças, ela não pegaria o guarda-chuva. Na verdade, ela nem mesmo sairia de casa, pois ela não *acreditaria* que tem algo fora da casa dela⁹. Como o cético não tem crenças, ele não poderia agir (*Apraxia*). Assim Barnes pode dizer que o cético se encontra, então, diante de um sério problema,

⁹ Essa relação entre crença e ação é comum na filosofia e no senso comum. No entanto, temos que deixar claro que, ao usá-la, estamos nos baseando em uma filosofia da mente que aceita a psicologia popular como realmente explicativa. Se nos basearmos em uma filosofia eliminativista, como de Paul e Patrícia Churchland (2000), não há porque considerá-la como real se não tivermos antes estudos neurocientíficos que claramente nos mostrem que nosso cérebro funciona de tal modo.

que foi considerado por muitos como a refutação final do ceticismo (BARNES, 1982, p. 13).

Tendo estabelecido que a suspensão do juízo cético abrange também o senso comum, ou seja, que o ceticismo é melhor visto como rústico, ficamos com a questão de como o cético pode agir sem se insular¹⁰. O próprio Sexto Empírico, já conhecendo este problema, tenta nos responder e parece sugerir que os céticos têm crenças:

When we say that the sceptic does not dogmatize, we are not using 'dogma' in the more general sense in which some say it is a dogma to accept anything (for the sceptic does assent to experiences he cannot help having in virtue of this impressions or that: for example, he would not say, when warmed or cooled, 'I seem not to be warmed or cooled'). Rather, when we say he does not dogmatize, we mean 'dogma' in the sense in which some say that dogma is assent to any of the non-evident matters investigated by the sciences. For the Pyrrhonian assents to nothing that is non-evident (PH I 13)¹¹.

Este fragmento pode ser lido como tomando a posição do cético sofisticado. Ele está separando um tipo de dogma científico, não evidente, de um tipo de dogma mais geral e comum. O cético suspenderia seu juízo só em relação aos assuntos não evidentes, mas manteria suas crenças no sentido comum. No entanto, vimos anteriormente que o cético deve ser visto como rústico, ou seja, levando seu ceticismo radical até contra crenças do senso comum. Desse modo, outra leitura pode ser feita: a de que o cético, mesmo rústico, pode aceitar suas impressões, desde que não tenha que julgá-las como retratando como o mundo (não evidente) verdadeiramente é. "Quando constrangido por

¹⁰ Ser insulado é separar sua vida comum de seu ato de filosofar. O exemplo mais típico é o do filósofo que defende que o tempo não existe, mas não esquece de cumprir suas obrigações dentro do prazo. Ele separou, ou seja, insulou, a sua vida cotidiana da sua filosofia. Fazendo isso, sua vida comum está protegida da sua filosofia e vice-versa. A filosofia perde a relação com a vida comum, já que eventos da vida comum, como o fato de que ele usa normalmente um relógio, não servem como refutadores de teorias filosóficas, como a da não existência do tempo, e vice-versa. Ele passa a viver como que em dois mundos distintos e incomunicáveis.

¹¹ Ver também PH I 23-4.

uma sensação que ele experimenta, o cético não se proíbe de afirmar” (BROCHARD, 2009, p. 335).

Cabe notar ainda que Barnes, Burnyeat e Porchat concordam que quando o cético fala de impressões (*phantasiai*), ele não está falando só das impressões dos sentidos; incluem-se aí também as *impressões de pensamento*. Ou seja, o cético pode fazer relatos de como as coisas lhe aparecem, como se reportasse suas experiências sem julgá-las verdadeiras ou falsas. Nesse sentido, ele poderia tanto dizer que “a água parece quente” quanto que “o argumento parece persuasivo”. Na verdade, poderia até dizer que “a água é quente” e “o argumento é persuasivo”, mas tomando a ressalva de que a linguagem estaria sendo usada de maneira não rigorosa, “é” significaria simplesmente “assim aparece para mim neste momento” (BROCHARD, 2009, p. 77). É importante notar que Sexto, em várias passagens, atenta para este novo uso da linguagem (BURNYEAT, 1997, p. 114). Nas palavras de Porchat (2007, p. 198), “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”.

Nesse sentido, o cético simplesmente assente suas impressões, ou melhor, ele as expressa. O importante desse assentimento é sua passividade, sua capacidade de mudar e o fato de que não é importante se a impressão é verdadeira ou falsa. Ele sofre uma impressão e não a julga, simplesmente a aceita e a expressa espontaneamente. Não é dado o próximo passo, que seria dizer que essa impressão corresponde ao modo como as coisas realmente são.

Em oposição ao cético, o dogmático tem uma vontade de afirmar e de negar. Ele é ativo em relação a suas proposições. Pretende que elas sejam verdades universais e necessárias. Faz asserções. Desse modo, não lhe basta só defender sua posição; ele deve também negar toda e qualquer posição diferente da sua. Sua posição deve ser tomada como um decreto ou uma lei que todos devem aceitar¹². Aqueles que não concordam devem estar errados, ou devem ser estúpidos, loucos, sem razão ou, no mínimo, estar agindo de má-fé. Ela dá o próximo passo

¹² Barnes (1982, p. 6) nos diz que dogma, na Grécia Antiga, significava algo como decreto ou lei.

ao dizer que suas proposições correspondem ao modo como as coisas realmente são (FREDE, 1985, p. 265).

Um cético, quando diz que “o céu é azul”, está dizendo aceitar, naquele momento, a impressão que tem de que o céu é azul. Já um dogmático estaria dizendo que o céu é verdadeiramente azul. Eles sequer estariam fazendo a mesma coisa: o cético está relatando sua impressão; já o dogmático está afirmando algo sobre o céu. O próprio Sexto diz que estão sendo usados aqui dois sentidos diferentes de “crença” (PH XXXIII 229-230).

Esta “linguagem cética” se aplicaria não só ao senso comum, mas também à filosofia e à ciência, de modo que, na interpretação aqui sugerida, um cético poderia continuar discutindo normalmente as teorias dogmáticas pelas quais ele tem interesse. Um cético pode defender uma teoria qualquer simplesmente porque ela, naquele momento, pareceu-lhe persuasiva, mas sempre tendo em vista que o momento seguinte pode lhe reservar outra experiência diferente. Assim como um cético não precisa abandonar suas crenças de senso comum, ele também não precisa abandonar suas crenças argumentativas, desde que as reconheça como meras crenças que, naquele momento, parecem-lhe defensáveis.

V

Tendo isso em vista, podemos discutir como ficam os conceitos de ciência empírica e de razão para um cético radical. A primeira impressão é que ambos devem ser abandonados, e, de certo modo, ela está certa. A ciência vista como forma de explicação última do mundo, representando adequadamente como as coisas verdadeiramente são, fica perdida dentro do ceticismo pirrônico. No entanto, a visão metafísica de que a ciência descreve de fato como o mundo é em si mesmo está perdida, pelo menos, desde Popper, quando ela perdeu seu caráter verificacionista e se tornou conjectural, como que apalpando no escuro e construindo sua base sobre terreno não sólido. Se já estava sendo questionada em Popper, em Kuhn e Feyerabend ela parece ter sido enterrada de vez. A própria necessidade de se discutir uma *Razão Mínima*,

e uma Ciência Mínima, dá-se justamente para ver o que sobrou da razão e da ciência após a perda do seu conceito tradicional.

A busca por uma objetividade suprema, uma visão a partir de lugar nenhum, como nos diria Thomas Nagel (2004), não pôde ser alcançada. Ela tropeçou nos desafios céticos. O verdadeiro desafio não é, então, pensar em um conceito de ciência/razão imune às críticas céticas, mas sim um que as abrace e possa conviver com ela sem sofrer danos ou sofrendo o mínimo possível.

Um dos responsáveis principais pela morte do conceito tradicional de ciência foi Thomas Kuhn, em seu *A estrutura das revoluções científicas* (1962). Kuhn é visto como um dos principais responsáveis por trazer a história da ciência para dentro da filosofia da ciência, fazendo uma filosofia descritiva e enterrando as filosofias normativas da ciência¹³. Seu conceito de incomensurabilidade e sua defesa de que o mundo, de certa forma, é posterior ao paradigma, foram os grandes responsáveis por essa virada radical na filosofia da ciência. No entanto, Kuhn ainda defendia um critério forte de demarcação entre ciência e não ciência. Seu critério seria ter um paradigma e ser capaz de progresso (KUHN, 2001, p. 42, 203), mas, para defendê-lo, teríamos que definir o que é um paradigma, definição essa que levou o próprio Kuhn a uma série de problemas que não trataremos aqui.

Outra possível resposta seria buscar em sua obra outro conceito de ciência que parece surgir. Em Kuhn, a comunidade científica é quem escolhe que questões vai estimular seus cientistas a estudar, quais modelos ou padrões são aceitos, quais tipos de respostas, incluindo suas premissas teóricas e práticas, podem ser dadas, ela educa o cientista e tem também o papel de juíza do fracasso ou sucesso científico, em suma, ela escolhe o paradigma e até o próprio mundo. Desse modo, pretendo aqui buscar outra visão dentro do mesmo autor, a de que a ciência é, antes de tudo, um trabalho comunitário e, nesse sentido, buscar um conceito *humano* de ciência.

¹³ O tiro de misericórdia na normatividade teria sido dado por Feyerabend, em *Contra o método* (1975). No livro *Razão Mínima*, curiosamente Feyerabend é tema de alguns capítulos, mas Kuhn é mencionado apenas quatro vezes, sem nenhum aprofundamento.

É necessário dar ênfase ao termo *humano* para deixar claro que não se busca um saber absoluto e inquestionável. Muito pelo contrário, o que torna tal conhecimento tão interessante é justamente, como mostrou Popper, o fato de ele ser questionável, provisório, oportunista, ou seja, *humano*. Feito por seres humanos, dentro de nossas capacidades humanas, para responder a questões dos seres humanos, de um modo que os seres humanos possam resolver seus problemas. Não é a melhor epistemologia possível, e sim a melhor epistemologia *humanamente* possível (FOUREZ, 1995, p. 261). Na qual o critério do que é ser “melhor” fica a cargo, é claro, dos seres humanos. De quem mais poderia ser?

O próprio Feyerabend, por mais cético e crítico que seja, parece nos indicar esse caráter comunitário e humano da ciência ao dizer que é razoável que “as profissões especiais, como as da ciência ou da prostituição, tenham o direito de exigir que seus afiliados e/ou praticantes se conformem a padrões que lhes parecem importantes e que possam verificar-lhes a competência” (FEYERABEND, 2007, p. 223).

Desse modo, os cientistas, como uma “profissão especial”, teriam que seguir padrões aceitos pela comunidade para que esta possa verificar sua competência. Esse é, antes de tudo, um saber de uma comunidade, feito para uma comunidade ainda maior, que a abarca. Como nos disse Rouanet (2004) em seu capítulo de *Razão Mínima*, ele “quer introduzir a democracia *também* nas ciências” (p. 148).

Ao fazermos ciência, temos que lembrar que são seres humanos que a fazem, fazem para si e para outros humanos, fazem por interesses humanos e, talvez mais importante, só podem fazer o que é humanamente possível. A ciência não está além da comunidade científica. Seus limites são os limites humanos. Ela é apenas aquilo pelo que a comunidade científica se interessa e é capaz de fazer. É por isso que a ciência é, antes de tudo, um saber comunitário. Em Kuhn, chega a ser difícil diferenciar ciência, paradigma e comunidade científica, pois elas formam uma tríade em que cada um só pode ser explicado mediante os outros dois. No fundo, paradigma é o fundamento do modo de fazer ciência de uma comunidade científica. Já a ciência é aquilo que essa comunidade faz com esse paradigma. E a comunidade científica

é o grupo de pessoas que faz uma determinada ciência a partir de um determinado paradigma. Kuhn chega a dizer que “o cientista trabalha apenas para uma audiência de colegas que partilha de seus valores e crenças” (KUHN, 2001, p. 206)¹⁴.

É justamente o fato de essa empreitada ser comunitária que nos faz entender muitos dos “atributos” das ciências que muitas vezes foram usados para defini-la. Uma comunidade tem que se comunicar eficazmente entre si, é por isso que sempre haverá uma linguagem universal, seja o latim, a matemática ou o inglês. Mas só a linguagem não adianta para o mútuo entendimento, é preciso entender o conteúdo do que se está fazendo, e é preciso que esse conteúdo possa ser checado por outros da comunidade. Você tem que escrever de um modo que outras pessoas, de outras instituições, de outros países com outros interesses, outros órgãos de fomentos, outras línguas, outras religiões, outros instrumentos etc., possam entender, criticar ou concordar. Por isso a necessidade de métodos, de não pular etapas, de explicações exaustivas, rigorosas, de simplicidade, de controle experimental, dos tais “padrões para verificar a competência” que Feyerabend nos fala. Tudo o que é feito por um deve ser comunitariamente avaliado, daí surge a necessidade de buscar objetividade, clareza, crítica e refutação.

A unidade das ciências não é fundada na unidade ou na objetividade dos métodos, mas na unidade dos homens, sendo o método uma consequência disso. Tudo isso visa impedir que cada cientista tenha sua própria “ciência”, baseada nas suas vontades, desejos, crenças, opiniões políticas e religiosas etc. Mesmo quando é feita só por uma pessoa, a ciência nunca é solitária, pois esta pessoa tem que fazer ciência de modo que ela seja perfeitamente entendida, realizada e refutável pela comunidade científica, constituída por outras pessoas com outras crenças, desejos, religiões etc. Desse modo, não se deve buscar uma ciência perfeita, mas também não devemos nos contentar com menos do que a melhor ciência que os seres humanos, em comunidade, podem fazer. É claro que “melhor” aqui não deve também ser visto de forma

¹⁴ Cabe aqui notar que Kuhn considera essa comunidade científica insulada da sociedade em geral, visão essa que não defenderemos aqui e que parece em desacordo com muito do que ele mesmo defende.

absoluta, mas será considerado melhor aquilo que os seres humanos, em comunidade, assim decidirem.

Cabe notar que em Kuhn, dada a incomensurabilidade de paradigmas científicos, não é possível decidir de forma absoluta qual é a “melhor” ciência. Na verdade, essa questão até deixa de fazer sentido. O critério de “melhor” vai depender de cada um dos paradigmas e não é possível ter um critério externo. Todos os critérios são internos a cada um dos paradigmas e, por isso, estão eles mesmos em questão. Surge aqui o problema cético da equipolência. Mas em Kuhn, em vez de suspender o juízo, como faria um cético tradicional, a comunidade escolhe um paradigma não por razões científicas, lógicas ou racionais, mas por questões de convencimento, questões estéticas, linguísticas, nacionais, pessoais etc.

Embora esta não seja a saída do cético, parece ser uma que ele poderia tomar, pois vimos que o cético pode agir baseado em suas impressões. “Impressão” aqui pode tanto ser dos sentidos como do pensamento. Assim, um cético pode até ter a impressão de que um argumento é um bom argumento, mas ele não quer dizer com isso que todos devam aceitar tal argumento e nem que ele prova de fato alguma coisa. No entanto, se temos uma comunidade de cientistas, todos com a mesma impressão de que tal argumento é um bom argumento, podemos não ter ainda a certeza absoluta de que gostaríamos, mas já temos ao menos um motivo razoável¹⁵ para aceitar esse argumento, mesmo que seja apenas por um momento, e que a comunidade científica possa mudar de posição no momento seguinte. Mesmo que seja apenas conjectural. Nas palavras de Luis Alberto Peluso, em seu capítulo de *Razão Mínima*: “Nossas teorias não são relevantes porque são verdadeiras, mas, porque não existem boas razões para afirmar que são falsas. E teorias, cuja falsidade não podemos provar, são conjecturas e não necessariamente verdades” (ROUANET; SILVA FILHO, 2004, p. 134)

Ainda Thomas Kuhn nos mostra que, no limite de sua teoria, na escolha entre paradigmas, é exatamente assim que agimos. Quando surge um novo paradigma, ele, obviamente, tem menos adeptos do

¹⁵ Arcésilas, cético da Nova Academia, defendia o razoável (*eulogon*) como preceito geral (BROCHARD, 2009, p. 122).

que o antigo, simplesmente porque ele ainda é novo. Estabelece-se aí uma disputa entre paradigmas que, para Kuhn, será resolvida por questões externas à ciência, pois dada a incomensurabilidade entre eles, não pode haver critério científico de escolha (KUHN, 2001, p. 193). O paradigma dominante vai ser aquele que conseguir convencer mais daqueles que estão entrando na ciência, de modo que o paradigma novo consiga cada vez mais adeptos e o antigo, cada vez menos¹⁶. “Na escolha de paradigma — como nas revoluções políticas — não existe critério superior ao consentimento da comunidade relevante” (KUHN, 2001, p. 128). No fim, a balança de poder muda de forma largamente quantitativa. Aquele paradigma que tiver mais adeptos e for capaz de dominar os meios de financiamento e divulgação será o paradigma dominante e vai determinar o que chamamos de *ciência*.

Dado que o financiamento da ciência, em larga medida, não é feito com dinheiro dos próprios cientistas, e dado que a divulgação científica não é aquela feita só pelos pares para os pares, mas também a divulgação mais ampla, capaz de determinar as políticas de governo e a vida das pessoas, este processo, então, envolve mais do que apenas uma comunidade científica fechada nela mesma. Ele envolve uma comunidade bem maior, que engloba boa parte da humanidade, talvez até ela toda, pois são os membros dela que a financiam, estudam-na em seus colégios, utilizam-na em seu dia e dia e na construção de políticas públicas. Desse modo, a comunidade de cientistas se encontra com os interesses bem mais amplos da comunidade humana em geral e a esta responde.

Esse encontro força a ciência a deixar ainda mais claro seus métodos, suas funções, seus usos e até mesmo suas premissas¹⁷. Esse encontro e este jogo de interesses entre a comunidade científica de modo mais estrito e a comunidade humana como um todo se tornou mais claro após Thomas Kuhn¹⁸. Ele chegou a ser criticado por aqueles que

¹⁶ Um processo semelhante aos processos populacionais na biologia evolutiva.

¹⁷ Em um exemplo prático, podemos ver a necessidade de a ciência deixar clara suas premissas na longa disputa entre darwinistas e defensores de alguma vertente do *design* inteligente ou de visões religiosas do mundo

¹⁸ Por isso é estranho que ele ache que a comunidade científica responda apenas a si mesma.

defendiam uma ciência “mais pura”, feita apenas por “interesses científicos”, mas aqui esse modo de entender a ciência toma contornos de necessário para que a ciência seja o que é. Todas as características distintas da ciência, seus métodos, busca por clareza, rigor, objetividade, simplicidade, controle, capacidade de crítica etc. existem justamente para garantir que ela seja mais “humana” possível, que ela abarque a maior comunidade que uma prática humana possa abarcar. Ela foi construída para que, ao menos em tese, qualquer pessoa que tenha interesse e disposição possa acessar, entender e, no fim, concordar com (ou criticar de forma fundamentada em critérios comunitários) qualquer uma de suas áreas. Algo que só possa ser entendido por um grupo de “eleitos” não é e nem pode ser considerado ciência¹⁹. Ela é de toda a comunidade humana, por natureza.

Desse modo, o que chamamos de *verdade científica* não provém do método ou da objetividade, mas do fato de que inúmeras pessoas pensaram cuidadosamente naquilo, fizeram os experimentos que foram capazes de elaborar, e tais experimentos foram revistos e refeitos em vários lugares do mundo. Tudo foi repensado por outras pessoas que tentaram dar novas interpretações aos resultados, e tais resultados foram utilizados na obtenção de novos resultados, e assim por diante. Se depois de passar por essa provação, realizada por centenas de pessoas, aquela ideia inicial ainda for mantida e aceita pela comunidade, então ela é o que podemos chamar de uma verdade científica. Não é uma verdade objetiva, ou uma verdade última, mas aquela que é humanamente possível no momento. Dada essa verdade comunitária e qualquer outra que se oponha a ela, vinda de fora dos padrões comunidade científica, é apenas razoável crer na primeira.

Entender a verdade como proveniente de um método específico leva a erros comuns. É comum, por exemplo, ouvir que a astrologia, os florais de bach ou o reiki foram provados, pois há sempre alguma

¹⁹ Nota-se que na religião a ideia do grupo, povo ou sacerdote eleito que guia os demais é comum. Seus argumentos, por mais racionais que sejam, tendem a depender de um pulo de fé que normalmente é feito baseado na experiência de um eleito ou de ter sido, você mesmo, eleito.

pesquisa com algum experimento com resultados favoráveis. Quando algo assim é defendido, baseamo-nos na noção de que é verdade científica aquilo que sobreviveu à prova de um determinado método. Ou seja, se alguém fez algum experimento por meio do qual algo foi provado verdadeiro e tal experimento “seguiu o método científico”, então sua verdade está cientificamente provada. Mas, ao contrário, aqui o método se mostra como apenas uma ferramenta para tornar um saber comunitário. A verdade científica não depende, então, da aplicação de um método, mas do assentimento de uma comunidade.

Em alguns casos esta asserção ainda é fundamentada de maneira mais pífia, pois dizem que algo é verdade, pois foi defendido em público por um cientista diplomado (de preferência com Ph.D.). Não só nos meios exotéricos encontramos cientistas com Ph.D. falando todo tipo de absurdo científico, e sendo levado a sério por serem cientistas, mas até em debates mais abertos, como no *design* inteligente e nas causas do Aquecimento Global. Em todos eles é comum ouvir algo como um complô ou uma conspiração do resto da comunidade científica, sempre larga maioria, contra eles, uma minoria perseguida.

No entanto, por mais que o discurso do respeito às minorias faça sentido do ponto de vista sociológico e político, e por mais que haja sempre a possibilidade de que a minoria esteja certa e a maioria errada, temos que, quando nos é dada a escolha entre algo que foi exaustivamente visto e revisto por uma gigantesca maioria e um experimento (ou pequeno conjunto de experimentos) de uma pessoa (ou pequeno grupo de pessoas), é sempre mais razoável seguir a maioria. Caso essa opção pareça despropositada, a própria natureza comunitária da ciência permite-lhe investigar as próprias bases desse debate e tomar uma opinião própria. Ser acessível a todo ser humano disposto, ser comunitária, é justamente o que a distingue.

Aqueles que não estiverem dispostos a realizar esse trabalho, mais ainda assim querem tomar uma posição neste debate, devem considerar o fato de que dentre aqueles que realmente estudaram a fundo o tema, a grande maioria, praticamente toda a comunidade, escolheu

um dos lados²⁰. Assim, a verdade científica é aquela defendida pela maioria da comunidade científica.

Existem casos, é claro, em que a comunidade científica se encontra genuinamente dividida ao meio, ou algo próximo disso. Esses são casos de real debate científico e só causam espanto naqueles que entendem a ciência a partir de uma objetividade de um método. Dentro dessa linha, não faz sentido que dois cientistas diferentes, usando o mesmo método, cheguem a resultados diferentes. Mas se aceitarmos que o método e a objetividade são apenas características derivadas do fato de que a ciência deve ser feita de modo comunitário, deixa de causar espanto que impasses e debates surjam, e o que podemos fazer é esperar para que tal debate seja resolvido pela comunidade científica.

VI

Do mesmo modo que podemos devolver a razoabilidade da ciência, através de seu caráter comunitário, e entender a partir dele por qual motivo podemos acreditar e defender a ciência, podemos também fazer o mesmo com a racionalidade. O conceito de uma razão forte, ou razão máxima, com todas suas implicações metafísicas, sendo uma espécie de caminho para verdades objetivas não só da própria razão, mas até do mundo, parece ter se perdido nos mesmos desafios céticos. Nas palavras de Plínio Junqueira Smith, em seu capítulo de *Razão Mínima*: “Não há uma racionalidade que alcance um conhecimento absoluto e nossa racionalidade humana estará sempre imersa em nossas práticas cotidianas” (ROUANET; SILVA FILHO, 2004, p. 200).

Como alertado por Plantinga, a própria teoria da evolução coloca a nossa mente como um produto do mundo natural, tendo surgido no Pleistoceno para resolver os problemas adaptativos que lá apareciam. A psicologia evolutiva, por exemplo, mostra como muitas

²⁰ É daí que surge a necessidade de se acreditar que isso só pode ter sido assim por alguma conspiração em massa, pois dificilmente justificariamos esta massiva diferença quantitativa dizendo que a grande maioria é estúpida e apenas um ou outro são sábios (isso seria retornar aos “eleitos”). No entanto, mesmo os teóricos da conspiração devem entender que é muito mais fácil manter uma conspiração dentro de um pequeno grupo do que dentro de um gigantesco.

de nossas capacidades mentais são hoje mal adaptativas, pois surgiram para resolver problemas que não nos afligem mais (BARKOW; COSMIDES; TOOBY, 1992, p. 109, 179). Daniel Dennett sugere que nosso raciocínio lógico pode ser uma exaptação (uma reutilização para outros fins) de um raciocínio natural que tinha um fim diverso (DENNETT, 1998, p. 514).

Vimos já que até os princípios fundamentais da lógica podem ser pegos pelos desafios céticos, pois eles sucumbem aos tropos de Agripa. Colocá-los como autoevidentes é justamente a estratégia que o tropo da hipótese denuncia, pois qualquer hipótese precisa ser provada, ou não há motivos para aceitá-la. Simplesmente dizer “é autoevidente” não é propriamente um argumento e pode ser respondido com um simples “não para mim” ou “não, não é”. A tentativa de solução padrão é sugerir que os céticos se contradizem, pois eles mesmos seguem os princípios fundamentais da lógica ao argumentar. Mas já vimos que os céticos os usam apenas porque os dogmáticos acreditam neles e não levariam os tropos céticos em consideração se estes não estivessem dentro de um argumento lógico e racional. Mas usá-los para criar argumentos para os dogmáticos não é o mesmo do que acreditar que são princípios fundamentais e autoevidentes, necessários para qualquer discurso com sentido.

A tentativa de dizer que um discurso com sentido precisa seguir tais princípios também se perde dentro dos tropos de Agripa, pois sua justificação será ou que isso é autoevidente ou então cairá em um círculo vicioso onde “discurso com sentido” será definido a partir destes mesmos princípios fundamentais²¹.

No entanto, não queremos aqui abdicar da razão, muito menos da lógica. Cabe buscar um conceito de razão que possa abraçar o desafio cético e, embora perdendo sua tradicional força metafísica, seja ainda capaz de dar conta de todos ou ao menos a maioria das suas aplicações. Uma possibilidade é a mesma que já vimos com a ciência: buscar uma razão comunitária. Mas no caso da ciência é mais simples

²¹ Cabe aqui, é claro, um longo debate do que significa “ter sentido”. Em um sentido bastante abrangente e muito próximo, podemos dizer que “poesias têm sentido”, mas dificilmente defenderíamos que elas precisam seguir os princípios fundamentais da lógica.

entender que ela é um saber de fato construído em uma comunidade, enquanto a razão parece ser algo que podemos ter sozinhos. Ao mesmo tempo, o fato de sermos racionais foi considerado como capacidade distintiva humana e como necessária para entendermos uns aos outros. Entendemos aqueles argumentos que são racionais e não entendemos, ou não aceitamos, aqueles que são irracionais, pois apenas em um argumento racional somos capazes de entender como se partiu das premissas e se chegou à conclusão.

Podemos, deste modo, buscar um conceito de razão na nossa própria capacidade de entender e seguir um argumento ou uma justificativa e, assim, encontrar uma noção comunitária de razão. Dizemos que uma ação é racional quando somos capazes de entender os motivos que levaram a ela e os fins que ela busca, sendo capaz de concordar que aquela ação realmente deriva daqueles motivos ou é capaz de alcançar aqueles fins. Uma ação irracional seria, então, aquela que julgamos que não pode ser justificada pelos motivos elencados ou não é capaz de chegar aos fins que busca.

Do mesmo modo, consideramos racional aquele argumento de que somos capazes de entender as premissas e as regras que levaram a tal conclusão. Nesse caso, somos capazes de prever sua conclusão, pois nos baseamos nas mesmas premissas e mesmas regras. O que chamamos de “razão” seria, então, a capacidade de prever o comportamento ou o pensamento de outros. Em um argumento irracional, portanto, suas conclusões são atingidas de um modo que foge das regras que aceitamos ou que conhecemos, ou então usam premissas que não aceitamos ou não conhecemos. Por isso, argumentos que fogem às regras básicas e comuns (como o princípio da identidade) não seriam chamados de racionais, pois fariam qualquer argumento ter seus resultados imprevisíveis para qualquer outra pessoa. Até o cético Enesidemos consideraria algo que aparece da mesma maneira para todas as pessoas como algo verdadeiro (BROCHARD, 2009, p. 282).

Busca-se aqui algo semelhante à análise feita por Dennett (1998, p. 238) da “Postura Intencional”. Nela, Dennett nos mostra que a intencionalidade não é uma característica própria dos seres, mas algo que lhes atribuímos para explicar seu comportamento. Certos tipos

de organismos têm alguns de seus comportamentos melhor explicados, e mais facilmente preditos, se lhe atribuirmos intencionalidade. Poderíamos falar o mesmo da racionalidade e entendê-la não como uma característica do próprio indivíduo (ou do argumento), mas sim como algo que lhe é atribuído quando tentamos entendê-lo.

Visto desse modo, o conceito de razão passa a ser pensado de forma ampla. Não há um grupo definido de regras ou um grupo definido de premissas para dizer que um argumento é racional. Se formos capazes de seguir outro argumento, das suas premissas até sua conclusão, podemos dizer que mesmo alguém que discorde de nós quanto a uma determinada premissa ou uma determinada regra pode chegar à outra conclusão de forma racional.

Tal exercício poderia ser feito inclusive pelo cético. Dado que o cético aceita suas impressões e pode agir baseado nisso, e dado que essas impressões não são só dos sentidos, mas também impressões do pensamento, até este pode, então, dizer que tal argumento parece levar a essa conclusão e, deste modo, parece racional. Na verdade, como já mostramos, isso sempre foi feito. Os tropos céticos são estratégias para levar o dogmático a suspender o juízo. Eles se utilizam da lógica e de exemplos da ciência justamente porque entendem que os dogmáticos assim o fazem, e criam argumentos que eles entendem que os dogmáticos, seguindo suas premissas e suas regras, terão que chegar à conclusão buscada pelos céticos. Ou seja, os céticos julgam os dogmáticos racionalmente e agem de acordo.

Desse modo, temos um conceito de razão no qual a racionalidade de um argumento ou de uma ação é colocada em um julgamento comunitário. Será considerado racional aquilo que assim for julgado pelos seus pares. Cabe notar que, ao julgar a racionalidade de determinado argumento ou ação, não estamos julgando suas premissas ou suas regras, mas julgando apenas que, se partirmos dessas premissas e utilizarmos essas mesmas regras, chegaremos à mesma conclusão. No entanto, o debate sobre que premissas e regras devemos aceitar pode também ser feito, pois entendemos, assim como os céticos, que as premissas e as regras precisam ser justificadas e fundamentadas, não simplesmente aceitas. Caso alguém force uma premissa ou uma regra que ele julgue ter que

ser aceita sem questionamentos, teremos aqui apenas um caso no qual julgaremos que tal premissa ou regra é, ela mesma, irracional.

Tal exercício pode, no limite, descobrir que algumas premissas e algumas regras são universalmente, ou quase universalmente, aceitas. Essas seriam regras fundamentais da racionalidade e, provavelmente, encontraríamos aqui alguns dos princípios fundamentais da lógica. Dado que não há garantia de que todos aceitem nem mesmo essas regras mais fundamentais, bastar-nos-ia dizer que é mais razoável aceitar aquelas que são da maioria. Restaria saber se, dentre as pessoas que não aceitam estas regras fundamentais, seus argumentos podem ser compreendidos de modo a ser possível prever também sua conclusão e, deste modo, serem chamados de racionais, mesmo que fora de uma razão comunitária mais ampla²².

Ao buscar um conceito interpessoal de razão, é preciso ficar atento às armadilhas subjetivistas segundo as quais é racional tudo aquilo que uma pessoa julga a seu critério como tal. Não é o julgamento subjetivo que está sendo tratado aqui, mas a capacidade de se chegar à mesma conclusão, baseando-se nas mesmas premissas e regras. Quando há uma discordância, o que vai prevalecer é a capacidade analítica de conseguir descobrir, dentro de um argumento, quais são suas premissas e suas regras. Esta análise permitirá descobrir a fonte de discordância e até mesmo resolvê-la, pois ao tornarmos mais claras as raízes de um argumento, podemos segui-lo com mais facilidade até sua conclusão. Desse modo, a capacidade de análise se mostra fundamental para discordar sobre a racionalidade de um argumento ou uma ação. Só assim, ao nos depararmos com uma discordância, podemos perceber se discordamos porque realmente não julgamos racional o argumento do outro ou apenas porque pessoalmente não seguimos as mesmas regras ou mesmas premissas que ele. No segundo caso, uma vez tendo-as clarificadas através da análise, podemos concordar com a racionalidade do argumento. Apenas assim a razão se torna comunitária, e apenas desse modo temos um conceito de razão capaz de aceitar o desafio cético.

²² Cabe questionar se certas características da física quântica e até da biologia evolutiva não parecem indicar que o mundo vai além dos princípios básicos da lógica.

Não se trata aqui, então, de buscar uma razão ideal e muito menos um sujeito ideal da racionalidade.

O erro que se comete às vezes é supor que existe, ou deve existir, uma única (melhor ou superior) perspectiva para avaliar a racionalidade ideal. O agente idealmente racional sofre do humaníssimo problema de não conseguir se lembrar de certas considerações cruciais quando elas seriam as mais eficazes para resolver o dilema? (DENNETT, 1998, p. 530).

O máximo que podemos fazer ao julgar racional um argumento ou ação é analisá-lo(a) dentro de nossa capacidade e tentar entender como se chegou à conclusão deste argumento. Esta análise busca clareza e simplicidade justamente para permitir que possa ser feita por outras pessoas, com outros pressupostos. Só assim ela se torna comunitária. No entanto, os limites da análise são os limites daqueles que a fazem, e o julgamento sobre sua racionalidade pode sempre ser revisto. Essa possibilidade permanente de revisão causa desconforto apenas naqueles que não aceitam um limite humano de racionalidade. No entanto, se temos uma comunidade julgando sua racionalidade, e dada que esta comunidade é a mais ampla possível, pois a capacidade de julgar é, em princípio, dada a todos, é apenas razoável que tomemos a decisão desta comunidade como verdade, mesmo que provisoriamente e conjuntamente. É racional, assim, aquele argumento ou ação que a comunidade, preferencialmente após análise, decidir que de suas causas, premissas e regras podemos chegar a uma mesma conclusão.

VII

Não é sem motivos que a ciência e a razão andam juntas. Por esse julgamento ser dado a todos, tanto no caso da racionalidade quanto no caso da cientificidade, os limites da ciência e da razão não são quaisquer limites, mas os próprios limites humanos. Se a comunidade for capaz de seguir esse julgamento, ele será considerado racional e científico. Um argumento ou ação que não acha justificativa comunitária

não está ultrapassando apenas os limites da razão e da ciência, mas sim os próprios limites humanos, ou melhor, da comunidade humana em geral. Plantinga, de certo modo, mostra isso ao dizer que se queremos um conceito forte de verdade só o obteremos fora dos limites humanos, em Deus. Mas aqui tal noção forte se mostra um sonho inútil e incapaz de responder aos desafios céticos. Ela não precisa ser buscada, pois o que precisamos não é uma verdade absoluta, mas uma verdade humanamente possível. Não é a melhor resposta possível que é importante, mas a melhor resposta que somos capazes de dar.

Desse modo, a razão e a ciência se mostram com aquilo que os humanos podem fazer com maior propriedade quando o fazem em comunidade. Não são atividades pessoais, mas atividades da comunidade, para a comunidade e pelos modos que a comunidade aceitar. A democracia da ciência e da razão se mostra como necessária para que elas sejam o que são. Qualquer tentativa de busca de um lugar seguro fora do “consentimento comunitário”, como disse Kuhn, não é capaz de responder aos desafios céticos. O consentimento da comunidade se mostra, então, como o único critério humanamente possível e o qual até um cético é capaz de partilhar.

Referências

- ANNAS, J.; BARNES, J. *The modes of scepticism: ancient text and modern interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Translated by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. PH
- BARKOW, J. H.; COSMIDES, L.; TOOBY, J. *The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BARNES, J. The beliefs of a pyrrhonist. *Proceedings of the Cambridge Philological Society (New Series)*, v. 28, p. 1-29, 1982.

BARNES, J. *The toils of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009.

BURNYEAT, M. F. Can the sceptic live his scepticism? In: SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. F., BARNES, J. *Doubt And dogmatism: studies in Hellenistic epistemology*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980.

BURNYEAT, M. F. The sceptic in his place and time. In: BURNYEAT, M. F.; FREDE, M. (Ed.). *The original sceptics: a controversy*. Indianapolis: Hackett, 1997.

CHURCHLAND, P. S. *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*. Massachusetts: MIT Press, 2000.

DENNETT, D. C. *A perigosa idéia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998

FEYERABEND, P. *Contra o método*. São Paulo: Unesp, 2007

FOUCAULT, M. *A História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FOUREZ, G. *A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das ciências*. São Paulo: Unesp, 1995.

FREDE, M. The sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

GUERREIRO, M. A. L. *Ceticismo ou senso comum*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. UnB, 1987.

- LEAL-TOLEDO, G. Os céticos e suas crenças: a aparente duplicidade de Sexto Empírico. *Dissertatio*, n. 27-28, p 129-159, inverno/verão de 2008
- LESSA, R. *Veneno pirrônico : ensaios sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1995.
- MARCONDES, D. Autenticidade do discurso cético: o problema da auto-refutação do ceticismo. *O que nos faz pensar*, n. 8, p. 131-144, 1994.
- NAGEL, T. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das-Letras, 1998.
- PLANTINGA, A. *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- PORCHAT, O. P. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Unesp, 2007.
- ROUANET, L. P.; SILVA FILHO, W. J. *Razão mínima*. São Paulo: Unimarco, 2004.

Recebido: 30/06/2014

Received: 06/30/2014

Aprovado: 08/08/2014

Approved: 08/08/2014