

Do Começo da Filosofia

"Meus erros são naturais e incorrigíveis; mas o que os homens de bem oferecem ao público fazendo-se imitar, eu o ofereço ao me fazer evitar. Publicando e acusando minhas imperfeições, alguém aprenderá a temê-las."

Montaigne, *Ensaio*, III, 8, "Da arte de conversar", pp. 921-922.

1. Desde há alguns anos, venho ocupando-me com a filosofia e, entre meus esforços, por compreender aquilo que dizem os filósofos, sempre estive presente o de me situar diante do quadro que a filosofia me apresentava. Jamais formulei de maneira precisa, ao longo desses anos, uma posição pessoal, embora simpatizasse mais com algumas filosofias do que com outras e tivesse tentado, algumas vezes, de maneira tosca, desenvolver idéias próprias. Duas razões contribuíram, creio, para essa pobreza teórica de minha parte. A primeira é genética: descendente de ingleses, nasci com uma certa aversão aos raciocínios metafísicos. Não vale a pena lembrar aqui o espanto que a minha decisão de estudar filosofia causou a certas pessoas, devido ao meu temperamento bem-humorado, alegre e agitado. É claro que a leitura dos argumentos dos filósofos e a reflexão subsequente poderiam ter alterado esse preconceito genético, mas é certo que não o fizeram, embora eu me tenha tornado mais calmo. Para dizer a verdade, não sei qual o poder que a reflexão sobre argumentos filosóficos tem para formar nossas idéias mais gerais. Por que um mesmo argumento persuade uma pessoa e não persuade outra? Por que alguém aceita determinada premissa, negada por seu interlocutor? Por que uma inferência é

¹ Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

evidente para um e obscura para outro? Tenho a impressão de que as idéias filosóficas são, no fundo, um prolongamento e um desenvolvimento de nós mesmos: aceitamos um raciocínio porque ele se adequa ao nosso ser, ao nosso modo de ser, à nossa maneira de agir no mundo. A nossa existência no mundo é prévia à filosofia e o nosso modo de vida delinea em grande parte os contornos da filosofia que iremos eventualmente adotar. Assim embora eu tenha exposto meus genes às diversas filosofias, julgo que essas pouco poderiam ter feito diante da força da natureza.

A segunda razão é que minha formação privilegiou o estudo histórico dos sistemas filosóficos e não estimulou em igual sentido a reflexão pessoal. Essa segunda razão deve ser matizada, pois um de meus primeiros professores, Celso Favaretto, aconselhou-me a nunca deixar de pensar por conta própria, conselho esse, aliás, que Porchat viria posteriormente a reforçar (convém desde logo reconhecer a importância de Porchat para a elaboração desta minha reflexão). Creio também que essa tendência para a reflexão pessoal sempre esteve presente em mim, como testemunham os textos de adolescência que escrevi para a Lúcia que continham uma linha de reflexão claramente empirista sobre o espaço e o tempo, bem como uma postura idealista a respeito da questão da existência do mundo exterior. Mais por falta de tempo, dedicado a escrever uma tese sobre Hume, do que por falta de interesse, fui levado a não desenvolver uma reflexão pessoal; e mesmo meu interesse pessoal estava disperso e não apenas concentrado na filosofia: estava em jogar tênis, em ir para a praia, em sair com os amigos *etc.* Não faz parte de minhas pretensões a de ser um grande filósofo ou a de elaborar um pensamento filosófico rico, complexo e sofisticado, pois prefiro levar uma vida mais leve e diversificada. Para ser franco, além de oferecer um texto de leitura agradável, eu gostaria apenas de justificar filosoficamente a minha indolência. Por um lado, não concebo uma separação rígida entre teoria e prática e penso que devemos viver conforme os nossos princípios filosóficos. Não tendo uma teoria própria que pudesse influenciar meu comportamento, parecia-me adequado viver a vida da maneira que me apraz, sem me desviar muito do modo pelo qual as pessoas conduzem as suas vidas. Por outro lado, se a filosofia é resultado de nossa maneira de viver, então somente levando uma vida variada, conforme meu estilo natural, meus pensamentos poderiam florescer de modo mais autêntico. Não sou capaz de ter idéias sentado e, se as tenho nessa posição, que julgo incômoda, logo fico agitado e sinto a necessidade de caminhar.

Talvez a principal preocupação que tive, no sentido de pensar por conta própria, foi a de identificar o ponto inicial pelo qual o filosofar em geral deveria começar. Essa preocupação me parecia natural, na medida em que eu não possuía uma filosofia, isto é, eu estudava a filosofia de outras pessoas e tudo o que me era possível era posicionar-me diante de alternativas que se me ofereciam. Por onde entrar na filosofia? Qual o ponto preciso em que podemos entrar em diálogo com os filósofos? Devemos começar pondo tudo em dúvida? Ou começar aceitando o fato do conhecimento para examinar suas condições de possibilidade? Ou será que deveríamos começar com as coisas ordinárias? Ou ainda com a linguagem ordinária? Ou então com o mundo da vida? Antes mesmo de começar a construir um pensamento, eu já tropeçava e me embaraçava com a questão do começo da filosofia. Talvez fosse um pretexto para não prosseguir filosofando. Hoje, julgo que essa é uma falsa questão, porque, por um lado, o ponto inicial histórico, no qual eu poderia iniciar minhas reflexões, se perdeu no passado e não teria, de qualquer modo, nenhuma relevância filosófica e, por outro, todo começo instaurado pela reflexão atual seria arbitrário ou polêmico. Começo, no fundo, por onde o destino me levou a começar e não posso senão reconhecer a precariedade de meu ponto de partida, qualquer que seja este. Por diversos caminhos, chega-se ao mesmo ponto e um mesmo meio pode conduzir-nos às mais variadas regiões. Não há um ponto privilegiado para narrarmos nossas desventuras filosóficas.

2. Meu ponto de partida, então, será a observação de que, durante estes anos todos em que me ocupei com a filosofia, continuei a viver como sempre tinha vivido e a falar como sempre tinha falado. Moral provisória? Nada indicava a provisoriidade do meu agir no mundo. É certo que meu pensamento se aguçou e que meu português se sofisticou, mas de um modo geral tanto minha visão de mundo, quanto minha linguagem, continuaram as mesmas. Quando saía de casa para jogar tênis, nenhuma idéia filosófica passava por minha cabeça: a raquete que eu empunhava e as bolinhas que eu rebatia continuavam sendo as mesmas que sempre foram. Não julgava que eram compostas de matéria e forma ou que não passavam de modificações subjetivas de minha mente ou ainda que eram produto da atividade do meu pensamento ao dar forma ao múltiplo proveniente da sensibilidade. Mais do que isso, minha maneira de me referir às minhas vivências continuavam as mesmas: se a bola pingava fora, eu dizia “fora!” e não tinha dúvidas a esse respeito (exceto em alguns casos, naturalmente;

sobretudo quando eu estava perdendo...). Se alguém me perguntava se eu sabia quem era o bi-campeão mundial de futebol de 1992-93, eu respondia “o São-Paulo”. Com o estudo da filosofia, não passei a julgar que tinha adquirido um saber de ordem superior, nem entendia que aquilo que eu sabia era apenas mera opinião e não um saber absoluto. A filosofia não causou delírios em minha mente, nem alterou minha forma de me expressar, que era a forma pela qual a maioria de nós se expressa.

E não vejo porque essa minha experiência deveria ser diferente. Mesmo os meus amigos que adotavam uma postura filosófica qualquer (heideggeriana, kantiana, marxista, hegeliana *etc.*) também continuavam empregando a linguagem ordinária como uma pessoa comum. É bem verdade que, às vezes, quando alguns assuntos se apresentavam, eles empregavam o vocabulário particular da filosofia que aceitavam; mas, para que eu os entendesse, eles precisavam explicar esse vocabulário por meio da linguagem comum; ou, se eu conhecia um pouco do sistema a que aderiam, eu supunha que, dado o contexto filosófico em que o vocábulo era empregado, ele tinha sentido. Ademais, confesso que era incapaz de dar um critério rígido para distinguir o que tem sentido do que não o tem; o máximo que podia fazer era manifestar a minha incompreensão nas ocasiões em que a comunicação se interrompia. Mas essas ocasiões eram raras. Se eles não tinham problemas para falar como todo o mundo, por que teria eu? O fato de não ter jamais dado meu assentimento a qualquer filosofia não poderia consistir num obstáculo ao uso da linguagem em todas as suas manifestações. Eu continuava a saber que minha raquete de tênis era preta e podia ser tão afirmativo quanto eles com relação a esse saber: se eles sabiam, não só à sua maneira, mas também à maneira de muita gente, o que era minha raquete, eu continuava a saber como todo mundo o que era minha raquete.

Nunca me pareceu que esse emprego da linguagem ordinária precisasse ser justificado por alguma filosofia ou por algum tipo de análise lógica que explicasse o sentido oculto daquilo que eu dizia seguindo o modo ordinário e comum de dizer. Encontrei pessoas que sustentavam que não há lugar fora da filosofia, que sempre estamos imersos em uma filosofia particular e, portanto, nossa escolha, qualquer que seja ela, sempre está feita de antemão. Sustentavam, conseqüentemente, que postular um lugar fora da filosofia já é em verdade filosofar e já é tomar um partido e aceitar um credo. Mas isso é alargar demais o conceito de filosofia; creio que posso dar essa resposta, mesmo sendo incapaz de dar uma definição rigorosa

e precisa desse conceito. Concordo que não temos acesso a um ponto absoluto no qual pudéssemos contemplar a suposta verdade de que tanto falam os filósofos ou todos os sistemas conceituais concebíveis pelos homens. Isso significaria alçarmo-nos de nossa condição humana para uma divina. Concordo, também, como já o disse mais acima, que não há um ponto de partida privilegiado para o filosofar. Não são essas, contudo, as maneiras pelas quais julgo que há um espaço pré-filosófico. As filosofias se constituíram historicamente a partir de um dado momento na Grécia Clássica; as filosofias compõem-se de uma série de sistemas ou de pensamentos que debatem entre si uma gama muito grande de questões. Fora da filosofia, —e por mais amplo que seja o significado atribuído a esse termo—, existem a poesia, as artes, os esportes, as ciências, as religiões e muitas outras coisas; para além das inúmeras questões da filosofia, existem muitas outras questões. Não pretendo situar-me no absoluto ou em qualquer perspectiva privilegiada, mas julgo que há "espaço" (para continuar a empregar essa metáfora) suficiente para situar-me fora daquilo que, com alguma pertinência histórica, chamamos de filosofia.

A confiança que tive na linguagem jamais decorreu de qualquer embasamento teórico (uso a palavra "teoria" restringindo a sua extensão às teorias filosóficas). Aprendi a usar a linguagem de uma determinada maneira e quase sempre a usei de modo adequado. Fui treinado a empregar certos sons, segundo certas combinações possíveis, em certas situações e tenho me saído razoavelmente bem. Há situações novas que exigem formulações linguísticas novas, e estas às vezes dão certo, às vezes não. Hoje, digo que a linguagem é um instrumento prático de comunicação e de interação entre os homens bastante eficaz. A tal ponto está a linguagem enredada com nossas vidas que suprimi-la é suprimir a própria vida. Toda a nossa visão de mundo e todo o nosso agir no mundo estão permeados pela linguagem humana. E se acaso eu adotasse uma linguagem filosófica, é como se o mundo se transformasse, como se as próprias coisas, com as quais estou familiarizado, se modificassem para se adequar a um sistema filosófico. Tudo se passa como se a interpretação filosófica do mundo implicasse a alteração do próprio mundo e do nosso agir no mundo.

Jamais tinha-me passado pela cabeça que a linguagem era convencional e isso pelo simples motivo de que jamais tinha pensado no assunto. Uma primeira abordagem da questão sugere certamente que ela é de fato convencional, pois há uma infinidade de línguas muito diferentes no mundo. São os homens que dão significado às palavras, com seus usos e

práticas, com as regras gramaticais que inventam e nas quais somos educados desde pequenos. Muitos filósofos, contudo, pretendem que o seu discurso corresponda de algum modo ao que é o caso e que nossa linguagem comum é muito imperfeita; por isso, propõem uma reforma de nossa linguagem para que esta exprima de maneira adequada a verdade das coisas. Por mais imperfeita que seja a nossa linguagem, ela não é imperfeita, parece-me, porque não se adequa a uma realidade que só se desvenda ao pensamento do filósofo, mas sim porque dela resultam muitos problemas práticos, tais como os de interpretação de leis e contratos. E, portanto, cabe apenas à prática, e não à teoria, reformar a nossa linguagem e estabelecer uma nova convenção.

Ao viver no mundo e ao falar para interagir com outros homens, não há alternativa se não seguir o uso comum, pois caso inventássemos uma linguagem particular, teríamos um comportamento próximo do de um louco, tal como alguém que cunhasse sua própria moeda ou emitisse seu próprio dinheiro para comprar algo. Sem recorrer ao uso comum, toda comunicação estaria interrompida e a própria maneira de agir dessa pessoa se tornaria incompreensível. Falar é, assim, reiterar um hábito e uma prática social.

O aprendizado mesmo da linguagem já mostra ser essa uma arte social. Aprendemos —e o filósofo, qualquer que seja a sua vertente, aprende a linguagem como todo mundo— observando a conversa cotidiana e incorporando, consciente ou inconscientemente, as regras que estão de acordo com o uso da maioria. A convivência social faz com que, ao fim e ao cabo, aprendamos o que é o bom português e o que é o mau português. Caso a nossa observação não seja suficiente, nossos pais e professores encarregam-se de nos corrigir até que aprendamos a empregar as palavras como todo o mundo. Não há aqui nenhum mistério. Algumas palavras são empregadas no masculino, outras no feminino; devemos fazer concordar sujeito e verbo, substantivo e adjetivo, conjunções atraem pronomes *etc.* O discurso correto será aquele que se conformar às regras do estilo ordinário e não há outra possibilidade senão a de seguir necessariamente o uso comum da maioria; no português escrito, tendemos a seguir as regras gramaticais. A linguagem é convencional e variável, mas as regras de cada convenção impõem a nós uma determinada maneira de falar e escrever.

Portanto, mesmo sem ter filosofia, posso distinguir como todo o mundo entre o discurso correto e o incorreto; como todo mundo, disponho de um critério para distinguir entre o bom e o mau português. Não é neces-

sãria nenhuma “gramática profunda” para traçar essa distinção. O critério do uso comum basta para remover a maioria das dificuldades que porventura surjam ao longo da conversação. Nem disponho de uma gramática profunda que me permita corrigir as indeterminações de sentido ou a vagueza de meus conceitos (ou, ao contrário, mostrar a sua determinação de sentido), uma vez que os significados estão dados no uso comum que se oferecem à nossa observação. Nada está oculto na linguagem.

É claro que existem vários usos do português. Há, por exemplo, o português escrito e o falado; há o português do Brasil e o de Portugal; há o português de pessoas analfabetas e o português de pessoas educadas. Não me parece adequada a questão de saber qual é o português correto, no sentido do verdadeiro português, pois não há um verdadeiro português. Há diferentes usos e me conformo a cada um deles, conforme a situação em que me encontro e na medida do possível. Desejando ser entendido e comunicar-me, empregarei a linguagem segundo os usos e as regras de meu interlocutor, pois assim atingirei meu objetivo. Com uma pessoa simples, poderei deliberadamente “errar”; com uma pessoa refinada, procurarei falar com toda a correção. A relativização da noção de uso comum implica, pois, o reconhecimento de vários tipos de expressão, de diferentes maneiras pelas quais se pode expor uma idéia; fora desse contexto delimitado pelo uso comum, uma determinada maneira de falar perde o seu significado ou adquire o significado que teria em outros contextos, distorcendo assim a idéia original.

3. Aos poucos, foi-se impondo a mim a visão de que a filosofia propunha, de um modo geral, um discurso que pretendia descrever adequadamente ou o mundo ou as condições de conhecimento, ou ainda a linguagem. Em qualquer dessas três variações, o tema teria permanecido o mesmo: encontrar a formulação exata para a nossa experiência do mundo, elaborar um discurso verdadeiro que explicasse nossas vivências, nossas ações e nosso conhecimento. Sob essas diferentes formas, escondia-se a intenção de mostrar que um saber daquele tipo que eu tinha era insuficiente e que um outro tipo de conhecimento era necessário. O discurso filosófico pretendia sempre instruir-me a respeito de algo que eu ignorava e prometia enriquecer o meu saber. Para isso, seria preciso deixar de lado meus preconceitos naturais, ou seria preciso ter uma determinada intuição por meio de uma análise racional, ou seria preciso entender como minhas faculdades mentais engendram minha visão de mundo, ou seria preciso... A

filosofia, empreendimento extremamente rico e sofisticado, não se deixa apanhar tão facilmente assim em uma descrição genérica como a que faço aqui. Por isso, não pretendo nenhum rigor histórico e bem sei como ela está preparada para mostrar que não compreendi esse ou aquele aspecto dessa ou daquela filosofia, o que as tornaria invulneráveis às minhas objeções. Uma análise rigorosa do detalhe sempre pode deununciar a *ignoratio elenchi* da acusação genérica. Que eu possa invocar, pelo menos, aquela velha idéia de que todas as filosofias não passam de notas de pé de página da filosofia platônica.... Há filosofias que não se pretendem conhecimento; há filosofias que não pretendem esclarecer a natureza do real *etc.*, *etc.*. Tudo isso, a meu ver, não passa de subterfúgios que escamoteiam uma intenção fundamental: toda filosofia almeja estabelecer certos pontos como os corretos, todo filósofo crê que suas análises são aquelas a que um exame crítico e racional naturalmente conduz. Nesse sentido, toda filosofia pretende estabelecer uma verdade.

Não será demais insistir nesse ponto, segundo o qual o filósofo nos tira de nossa condição natural e pretende jogar-nos, com suas invenções e fantasias, em um mundo sobrenatural. Essa mesa que vejo, essas teclas que meus dedos tocam, a comida que pesa em meu estômago, tudo isso se desvaloriza ou se transforma diante de uma teoria que qualifica aquilo que ordinariamente percebemos como meras aparências. O filósofo cria uma exigência de conhecimento superior àquela a que estamos acostumados e que nos basta em nossas vidas; exigência essa que supera os mais rigorosos testes científicos, posto que estes, por mais exigentes que sejam, apenas permitem hipóteses plausíveis sobre o mundo, jamais um conhecimento certo, indubitável ou absoluto. Duas palavras resumem, a meu ver, as características que todo conhecimento digno desse nome, do ponto de vista dos filósofos, deve ter: necessidade e universalidade. Ora, essas duas características, dizem os filósofos, não se encontram nas coisas percebidas por nós; logo, não podemos conhecer esse mundo que percebemos ou, se o conhecemos, isso não se deverá aos objetos do mundo, mas a um outro mundo a que temos acesso, ou à nossa constituição mental particular ou, ainda, estará embutido na estrutura de nossa linguagem. Assim, os filósofos pretendem instaurar uma distinção entre o conhecimento absoluto e a mera opinião (evidentemente, uma vez mais, estou simplificando de maneira deliberada a filosofia).

Esse discurso filosófico, parece-me, pretende seduzir-nos. Promete mundos e fundos e faz propaganda de si mesmo, ao mesmo tempo em que

denigre outras filosofias. Busca nossa adesão e não evita meios nesse sentido. E mesmo ali onde ele se pretende puramente argumentativo, trata-se de um estilo, de uma retórica escolhida para convencer-nos. Toda filosofia escolhe um estilo que lhe convém, que se adequa melhor ao seu conteúdo. O meu caso, como direi adiante, não é diferente. É uma observação trivial a de que os argumentos filosóficos não são estritamente lógicos, mas são proposições encadeadas de tal maneira que produzem uma imagem do mundo ou uma imagem de nosso aparato cognitivo, ou uma imagem de nossa linguagem com a finalidade de persuadir pela razão. Aqui reside o brilho do filósofo, pois consegue dar uma aparência de rigor lógico conceitual ao que não passa de construção da sua imaginação. E é preciso reconhecer a dificuldade em apontar as suas falácias, tão bem construídos são os seus raciocínios, bem como a de desarmar o arsenal de respostas de que dispõem, dada a lógica do seu sistema. Às vezes, não resta senão a possibilidade de rejeitar esses argumentos pelos absurdos mesmos a que conduzem.

E a sedução que capta o assentimento se faz, creio, por meio da produção de um sentimento particular. Já se disse que o objetivo da literatura é produzir no leitor uma emoção, um sentimento, como por exemplo a literatura de terror visa produzir o medo ou o assombro. Nesse sentido, a filosofia se assemelha à literatura, pois pretende convencer-nos ao produzir o sentimento do profundo: indo além daquilo que percebemos e pensamos ordinariamente, pretende desvendar mistérios. O sentido de profundidade é resultado dessa superação do domínio que eles chamam de domínio da aparência e da apreensão do suposto domínio do ser. Esse sentimento de profundidade tem uma segunda origem na própria incompreensão ou dificuldade de compreensão que temos ao ler os textos filosóficos. O filósofo tem naturalmente o gosto pelo diferente, pelo inusual, pela novidade que ninguém pensou e deixa-se sucumbir facilmente por essa sedução viabilizada pelo sentimento do profundo. Tudo aquilo que é de difícil, se não de impossível compreensão, capta a atenção do filósofo, e a própria incompreensão torna verdadeira ou correta, ao seu pensamento, aquela suposta idéia que tenta entender. A filosofia, nesse sentido, não é senão um gênero muito particular e sofisticado da literatura (e não me parece que os filósofos desprezaram essa vantagem).

Uma vez tendo aderido a essas ficções, comparáveis e já comparadas à da poesia e da literatura fantástica, o filósofo traçará no discurso uma distinção antes inexistente: tudo aquilo que atribuíamos à minha raquete de

tênis passa a ser do domínio da “aparência” e tudo aquilo que as suas filosofias nos revelariam de novo pertence ao domínio do “ser” (essa é outra simplificação de minha parte; o que, de resto, já está se tornando um hábito nesse texto...). As palavras “aparência” e “ser” ganham conotações novas, para além de seus usos comuns e corriqueiros. Há filosofias que não pretendem desvendar o “ser”, mas uma instância transcendental que não é uma substância e sim uma atividade formal. Aceitemos essas sutilezas com que se tenta escapar de minha descrição genérica. Ainda assim, traça-se aqui uma distinção entre a “aparência” (subjéctiva, contingente, empírica) e uma “instância” ou “estrutura transcendental” para além da mera aparência; e esse “para além” significa “objectiva”, “necessária”, “original”, “universal” *etc.*; se assim é, essa maneira de filosofar restaura, em bases totalmente inovadoras, todos os velhos e tradicionais conceitos da metafísica; e isso basta para os meus propósitos. Essa distinção entre domínio do ser e domínio do aparecer corresponde, em linhas gerais, àquela entre conhecimento absoluto e mera opinião.

Tal como o homem simples, que se afasta dos usos e das regras da gramática, o filósofo, ao propor um ideal de conhecimento, também se afasta da gramática, mas, o primeiro, por ignorância, o segundo, por excesso de sofisticação. Na boca do filósofo, “esta mesa é branca” tem aparentemente o mesmo significado que na boca do homem comum, porque tem a mesma cadeia sonora; mas de fato seu significado é muito diferente e depende de toda a sua teoria acerca dos objetos e das qualidades. Dissociada de sua teoria, a sentença “a mesa é branca” diz respeito à brancura de uma mesa real; mas, associada à sua teoria, ou entendida e comentada à luz de sua teoria, essa sentença ganharia um outro significado e, na minha boca, não passaria de mera opinião sobre uma aparência (porque, obviamente, eu não sou capaz de apreender a teoria proposta pelo filósofo), enquanto, na boca do filósofo, expressaria um saber absoluto e verdadeiro sobre o mundo (porque ele, ao dizer “a mesa é branca”, carrega essas palavras com o peso de sua teoria). Mais do que isso, os filósofos alterariam o significado mesmo das palavras que usamos, como mostra um exemplo clássico: nós dizemos que vemos um homem, quando apenas vemos um casaco e um chapéu e em verdade julgamos que passa um homem na rua. O filósofo propõe aqui uma alteração no uso de “ver” e “julgar”, porque o uso comum não refletiria as faculdades envolvidas no juízo, tal como sua teoria não-lo revela. Um outro exemplo mais recente mostra uma alteração no verbo “saber”: eu não posso saber, mas apenas conjecturar, se um outro

tem dores de dente, uma vez que só posso saber a respeito de meus estados subjetivos. A linguagem comum não expressa a suposta assimetria entre o conhecimento de meus estados subjetivos e o conhecimento dos estados subjetivos de outrem e precisaria, portanto, ser corrigida. E um exemplo antigo mostra que, se tudo é movimento, então o verbo “ser” deveria ser abolido e deveríamos apenas empregar o verbo “tornar-se”.

O problema filosófico consiste sempre em aceder a esse outro domínio, em nos fazer abandonar esse domínio a que eles chamam de domínio do aparecer para alcançar o domínio que eles chamam de domínio do ser, em transformar nossa mera opinião em conhecimento absoluto. A primeira *Meditação* de Descartes tem essa função eminentemente pedagógica; a dialética, em Aristóteles, tem por finalidade promover a intuição dos primeiros princípios; o jogo das metáforas de Bergson também visa fazer com que o leitor tenha uma intuição da duração. E, de um modo genérico, todos os argumentos e análises filosóficos não são senão caminhos que nos levariam do “aparecer” para o “ser”, por mais variados que sejam esses caminhos e por mais que se denuncie que esse caminho é aparente e que desde sempre possuímos o conhecimento do “ser”. E as teorias filosóficas não seriam senão as respostas para o problema que os próprios filósofos suscitam a respeito desse domínio insuspeito.

Se não fui seduzido por nenhuma resposta, confesso por outro lado que meu interesse foi despertado pelo discurso filosófico. A todas as pessoas que desenvolvem seu lado intelectual, o discurso filosófico tem um forte apelo. E, dedicando-me a estudar suas respostas, acabei por recusar suas perguntas. Confesso também que, no fundo, não sei o que dizem os filósofos, que não sei o que significa dizer que há um domínio do ser, que Deus existe, que minha raquete de tênis é composta de matéria e forma, que um eu transcendental é condição de possibilidade de minha experiência, que a história é o desenvolvimento de um espírito absoluto. Tudo isso ultrapassa — e de muito — não só o limite de meu intelecto, mas também o de minha imaginação. Confesso ainda, por outro lado, que, estudando atentamente os filósofos, adquiri uma habilidade verbal que me permite discutir a melhor interpretação dos seus textos, isto é, aceitando o seu linguajar e a concatenação de palavras que propõem, sou capaz de reproduzir outros discursos diferentes dos seus, mas que aparentemente espelham mais ou menos de maneira fiel aquilo que supomos que quiseram dizer. Essa experiência que vivencio, por assim dizer, “de dentro”, ao discutir, por exemplo o imaterialismo de Berkeley ou a filosofia de Bergson,

eu a vivência “de fora” quando vejo dois amigos discutirem vivamente Hegel: sou incapaz de entender qualquer coisa que dizem, mesmo esforçando-me, mas reconheço que eles parecem entender-se perfeitamente. O que estou sugerindo é que, mesmo quando tenho essa vivência interna, tudo não passa de uma ilusão subjetiva. Vale lembrar, a esse respeito, as palavras de William James (PP, cap. IX, p.171; o grifo será meu):

There are every year works published whose contents show them to be by real lunatics. To the reader, the book quoted from seems pure nonsense from beginning to end. It is impossible to divine, in such a case, just what sort of feeling of rational relation between the words may have appeared to the author's mind. *The border line between objective sense and nonsense is hard to draw: that between subjective sense and nonsense, impossible.* Subjectively, any collocation of words may make sense—even the wildest words in a dream—if one only does not doubt their belonging together. Take the obscurer passages in Hegel: it is a fair question whether the rationality included in them be anything more than the fact that the words all belong to a common vocabulary, and are strung together on a scheme of predication and relation, —immediacy, self-relation, and what not—, which has habitually recurred. Yet there seems no reason to doubt that the subjective feeling of the rationality of these sentences was strong in the writer as he penned them, or even that some readers by straining may have reproduced it in themselves.

Entender uma filosofia, para mim, não quer senão dizer que aprendemos ou adquirimos essa capacidade meramente verbal, enquanto temos essa estranha experiência subjetiva. Recusar as perguntas filosóficas, para mim, significa reconhecer que não entendi o que (me) foi perguntado. Toda minha filosofia não consiste senão num simples “äh?!”.

Conseqüentemente, jamais adotei (ou, se adotei, acabei por abandonar) essa distinção inovadora traçada pela filosofia entre o “aparecer” e o “ser”. Meu sangue inglês, apesar de uma ascendência distante, era demasiado forte para isso. Aos poucos, passei a conceber a filosofia como uma espécie de terapia intelectual: ao invés de dar respostas às perguntas colocadas pelos filósofos, essas mesmas perguntas foram perdendo o sentido para mim (se é que, no rigor da palavra, alguma vez o tiveram), até que por fim me perguntei se permanecer na filosofia teria algum sentido em minha vida. Enquanto tivesse prazer na leitura dos filósofos e na discussão com colegas, decidi, a filosofia seria uma atividade a que valeria a

pena dedicar-me. Além disso, o valor histórico e cultural da filosofia também justificava, a meus olhos, o seu estudo. Abandonei qualquer pretensão à verdade, perdi a vontade de verdade inerente ao homem e pus-me como tarefa a denúncia das ilusões filosóficas; pois assim via a filosofia. Minha pobreza teórica, eu a vejo hoje como resultado do reconhecimento dessa falta de sentido em todo e qualquer procedimento teórico da filosofia. Esta tentativa de expor aquilo que me parece ser a ilusão filosófica resulta menos de pensar a filosofia como uma terapia, de um amor à humanidade, do que do prazer que tenho em discutir, investigar suas doutrinas e tentar dar formas às minhas idéias. Uma das vantagens dessa postura é a de que podemos viver a vida de modo mais conforme à natureza e sem impor a nós mesmos distorções que resultam de um privilégio excessivo que concedemos ao intelecto e às suas fantasias. Discuto pelo prazer de discutir e de desenvolver certas idéias, entre as quais a de que a filosofia é pura ilusão.

Nessa discussão com os filósofos, por vários motivos, não é ilegítimo usar a linguagem filosófica, mesmo que essa, em última instância, careça de sentido. Um desses motivos é o de me fazer compreender mais facilmente por meu interlocutor —e, para ele, a princípio, sua linguagem não é um contra-senso. Assim, se eu disser “não sei se o mel é doce” e “aparece-me que o mel é doce”, essa maneira bastante esquisita de falar não deve ser imputada a mim, como se eu aceitasse essa linguagem de bom grado, mas sim ao uso bastante original (e talvez ininteligível) dos filósofos, que distinguem entre um saber empírico e um saber absoluto e entre o domínio do ser e o domínio do aparecer. Essas distinções são precisamente aquelas que não se adequam à minha maneira de pensar. Não se trata, dessa minha perspectiva, de reduzir todos os enunciados a algo como “aparece-me que p” ou de transformar toda a nossa linguagem em perguntas implícitas (pois não seríamos capazes de afirmar nada sobre o mundo real). Ao dizer “não sei se p” ou “aparece-me que p”, apenas digo que tudo aquilo que digo nada tem a ver com aquele suposto saber absoluto de uma realidade tal como definida pelos filósofos (seja lá o que esta expressão —“saber absoluto de uma realidade em si”— queira dizer).

Essa última observação —que é de fundamental importância para o entendimento de minha posição— é a consequência natural daquele princípio decorrente do reconhecimento de que devemos seguir o uso comum em nossa linguagem e que o uso comum é variado: toda maneira de falar tem que ser interpretada à luz do uso comum em que se insere. Ora, o uso

comum filosófico é o de distinguir entre o domínio do ser e o domínio do aparecer, é um dogma inquestionado pelos filósofos que há uma verdade a ser alcançada e a disputa resume-se a saber qual é essa verdade. Assim, inserindo-me nesse uso comum filosófico, é a este contexto (pelo qual não sou responsável e ao qual não assinto) que algumas das frases que digo devem ser reconduzidas.

4. Uma das objeções que se pode levantar em nome da filosofia contra essa minha postura deliberadamente antiteórica é uma objeção “lógica”. A objeção seria mais ou menos a seguinte. Você admite que fala como todo o mundo, o que implica empregar a linguagem com significado. Ora, a noção de significado obriga-nos a postular a existência de um mundo, pois, para que as palavras tenham significado, é preciso supor coisas às quais elas se refiram. Se você diz alguma coisa, “homem” por exemplo, então você distingue entre homem e não-homem e, portanto, você aceita imediatamente a existência de coisas que são homens e coisas que não são homens; caso contrário, suas palavras careceriam de sentido. De uma análise lógica poderíamos passar para uma ontologia. Esse esqueleto geral da objeção é naturalmente muito tosco e, de fato, esse tipo de objeção recebeu várias formulações muito diferentes. No entanto, eu gostaria de chamar a atenção para o seu pressuposto, que é o da concepção referencialista da linguagem, isto é, para o pressuposto de que o significado das palavras consiste no seu referente. Esse pressuposto me parece inaceitável.

Se a objeção apenas quer dizer que quando digo “minha raquete de tênis é preta” refiro-me a um objeto que se me oferece em minha experiência e a respeito do qual não preciso possuir nenhuma teoria em especial, então não a vejo como objeção e não há que responder a ela. Se se trata dos objetos ordinários, desprovidos de interpretação filosófica e que todos reconhecem existir, pode-se admitir que muitas palavras têm referentes objetivos. Já disse que as palavras têm significado no seu uso comum; seu significado não consiste no objeto a que se referem, embora com frequência o objeto seja importante para entender o significado de uma palavra. Mas, para distinguir melhor minha opinião filosófica, vou empregar o vocabulário filosófico, para, no interior deste, ressaltar as diferenças.

Todo o problema está contido na pretensão de atribuir um significado especial à palavra “objeto”, que se expressaria pelos adjetivos “real”, “simples”, “externo” *etc.*. Direi, então, que para explicarmos o significado das

palavras não me parece necessário postular a existência de objetos reais, objetos externos, objetos simples, essências ou algo semelhante. A linguagem, a meu ver, é menos o testemunho de um real apreendido do que de um estado subjetivo que expressamos por meio dela. Quando digo “o mel é doce” não estou a discriminar tipos de objetos num “mundo real”, nem pressupondo que as coisas se estruturam na forma substância/modo, mas estou a dizer como percebo o mel. Meu discurso é significativo na medida em que ele expressa algo presente na minha experiência. Do mesmo modo, quando digo “o livro está em cima da mesa”, não pressuponho uma teoria sobre objetos reais e externos a mim, mas apenas relato aquilo que minha observação do mundo me oferece. Assim também, quando digo “nenhuma teoria filosófica é verdadeira” apenas anuncio o resultado de minhas pesquisas filosóficas, isto é, que eu não consegui determinar se alguma das teorias que examinei de fato alcança aquela meta a que elas se propõem.

Não reconheço o meu discurso como constituindo-se numa adequação entre o ser o dizer, mas apenas como expressando o “fenômeno” (como dizem os filósofos). Meu discurso não pretende espelhar fielmente os contornos do mundo, nem visa traçar os mesmos recortes que se apresentam na realidade, porque ele é inexato e tem sentido frouxo e impreciso. Quando digo uma palavra qualquer, há uma série de casos aos quais não sei se ela se aplica; mas essa indeterminação de sentido não é, a meu ver, um impedimento para a significatividade das palavras. Se o seu significado fosse um objeto, seu significado seria rigorosamente delimitado por ele. Mas as palavras têm significados e normalmente não têm significados rigorosamente determinados. Do mesmo modo, há várias maneiras de descrever um fato, mas não há uma expressão privilegiada que seja aquela que corresponda à concatenação dos objetos no mundo. Nossa linguagem funciona na medida em que organiza nossa experiência, em que não segue rigorosamente os objetos em suas particularidades, em que é um instrumento útil e econômico para a nossa ação no mundo e para a interação entre os homens. O significado da linguagem explica-se por sua dimensão prática e não por sua dimensão teórica.

Assim, o meu discurso (como, a meu ver, todos os demais) tem um sentido relativo à pessoa que fala, isto é, a mim mesmo. Não pretendo que aquilo que digo seja uma verdade, que corresponda a um suposto mundo do ser, povoado por objetos reais, essências, *etc.*, mas apenas relato a minha experiência. Essa experiência pode ser imprecisa e ambígua, pode ser

transparente, pode ser pessoal ou compartilhada *etc.*. Meus argumentos devem ser entendidos sob esse prisma pessoal, como uma narrativa daquilo que se passou em minha experiência filosófica, e não como argumentos dotados de uma evidência racional que se manifestará a todos os seres dotados de razão. Não creio na existência de uma razão universal que seria sensível a um impacto semelhante em todas as pessoas racionais. A sensibilidade da razão varia de pessoa para pessoa; daí o estilo fortemente pessoal e autobiográfico (apesar de minha juventude) escolhido para expressar minhas idéias.

Mais do que isso, a sensibilidade de nossa razão varia de um momento para o outro. O que agora julgo correto, amanhã posso julgar incorreto; o que de manhã, de estômago vazio, antes de ler o jornal, parecia-me justo, após o café-da-manhã, de estômago cheio, após ter lido o jornal, parecia-me injusto. O significado de meu discurso, por ser relativo a mim, está sujeito a todas essas variações às quais estou sujeito. O meu discurso é, portanto, precário, e testemunha o estado em que me encontro no presente momento. Por “presente momento”, não entendo um presente instantâneo e pontual, pois não sei se o tempo é instantâneo e pontual, pois não sei se o tempo é instantâneo ou se tem duração, como o discute a filosofia; entendo apenas que posso recolher minhas experiências passadas num texto articulado. Por mais incoerente que eu seja e que o ser humano seja, tenho uma visão mais ou menos estruturada do mundo que me permite construir um discurso articulado que englobe hoje uma série de experiências passadas. Não vejo problema em se fazer isso: o próprio fato de que fazemos isso comumente é prova dessa não-problematicidade.

Já me foi observado mais de uma vez que essa solução acima não resolve a dificuldade anteriormente levantada. Se não há um objeto real e externo, disseram-me, você acaba por aceitar um objeto ideal e interno. Ao fazer da linguagem a expressão de um estado subjetivo, você admite que existe algo na sua mente que confere significado à linguagem. Ao divorciar a linguagem do mundo dos objetos externos, você a atrelou ao mundo dos objetos internos. E isso te comprometeria com uma ontologia de tipo cartesiano. Ou te comprometeria com uma concepção da linguagem, que se convencionou chamar de “linguagem privada”, que é absolutamente inaceitável. De qualquer maneira, você ainda seria obrigado a passar das análises da significação para uma teoria sobre as entidades que constituem o mundo.

A essa observação que me fizeram, respondo que ela resulta da manutenção daquele pressuposto de que a linguagem deve ser entendida de

modo referencialista. “Se não há um objeto externo, então deve haver um objeto interno” não é uma inferência que eu fiz, mas que me é imputada. E ela me é imputada somente se aquele que me imputa admite o pressuposto referencialista, pressuposto esse que rejeito e que me parece ser mais um dos dogmas da filosofia. Além disso, essa objeção confunde a posição cartesiana com a posição que formulei utilizando-me da terminologia filosófica: a distinção conceitual que empreguei não foi entre os dados imediatos da consciência e o mundo real externo à consciência, mas entre fenômeno e realidade. A diferença consiste em que, conforme a primeira, aquilo que aparece é interpretado como uma percepção mental, enquanto, na segunda distinção, o seu estatuto permanece indeterminado e pode variar conforme aquilo que uma filosofia supõe ser a realidade. E como eu não postulei filosoficamente nenhum tipo de realidade, aquilo que aparece (em linguagem mais técnica: o conceito de fenômeno) permaneceu inteiramente indeterminado nas minhas considerações mais acima. Insistirei nesse ponto.

Meu discurso anuncia aquilo que me é oferecido na minha experiência; mas eu não disse, e não poderia coerentemente dizer, que minha experiência é só minha, ou essencialmente minha, ou ainda é uma idéia privada em minha mente. Minha experiência pode ser compartilhada pelos outros homens. Por exemplo, quando digo “pegue a raquete de tênis preta que está em cima da mesa”, não me refiro a um objeto interno, mas a algo que todos podem observar e pegar. E quando digo “tenho dor de dente” não me refiro a uma sensação interna e privada, ainda que essa sensação seja minha. Ao dizer “tenho dor de dente” expressei minha dor e todos podem saber, como eu, que tenho dores: é a minha dor mesma que se externaliza em minhas palavras, não havendo aí nenhuma dor oculta (embora eu a pudesse ocultar dos outros). E, como eu sigo o uso comum das palavras, é para mim inteiramente correto dizer que eu estou com a mesma dor de cabeça que fulano teve outro dia (ambas as dores têm a mesma causa, a mesma intensidade, a mesma localização, *etc.*) Dizer que o discurso anuncia a minha experiência aponta para a minha dimensão mundana e não para uma subjetividade isolada do mundo. Não há nenhum solipsismo embutido nessa minha concepção da linguagem, pois a experiência não é aqui entendida como pertencendo a um único sujeito ou a uma única mente.

Talvez eu possa explicar com clareza esse ponto da seguinte maneira. Entender o discurso como expressando a minha experiência comporta

uma dupla dimensão. Por um lado, ele é subjetivo, no sentido de que eu reconheço que ele anuncia uma opinião, uma sensação, um sentimento meu; que eu não posso transcender a minha subjetividade (como pretendem os filósofos) e falar de um ponto de vista absoluto ou neutro sobre “a realidade última das coisas” (para falar com os filósofos). Por outro lado, ele é objetivo, no sentido de que ao meu discurso corresponde algo que é dito: se falo de minha raquete de tênis, há uma raquete que é enunciada por meu discurso; se expresso minha dor, é porque sinto uma dor (se não estou mentindo). E tudo isso, raquete, sensações, *etc.* fazem parte do mundo tal como eu concebo o mundo desde há muitos anos, desde antes de estudar filosofia.

A filosofia, por meio dessa concepção referencialista da linguagem, tentou mudar essa minha concepção seja na direção objetivista, seja na subjetivista; tentando criar um mundo de objetos reais ou de objetos puramente subjetivos. Essas dimensões subjetiva e objetiva que atribuo ao meu discurso não são subjetivas e objetivas no sentido que a filosofia pretende atribuir-lhes, porque não comportam a dimensão teórica da filosofia: não se referem a um mundo de objetos reais e externos para além do que percebo, nem a um mundo de idéias em minha mente. Porque, para entender a linguagem, não é preciso fazer referência a nenhum tipo de “objeto real”.

5. Já me foi dito, também, que essa posição que defendo pode livrar-se da formulação referencialista da objeção “lógica”, mas que não consegue desembaraçar-se de sua formulação não-referencialista. Nessa segunda formulação, não se faz apelo a nenhuma entidade metafísica, como “objeto simples” ou “idéia mental”, mas se mostra a carência de sentido de um discurso do tipo que proponho. Dizer que não sei se minha raquete de tênis é “realmente” assim ou assado, conforme essa ou aquela teoria filosófica, é ainda conferir demasiado valor à filosofia, é tolerar demasiadamente os problemas filosóficos, é aceitar o ideal de conhecimento que a filosofia se propôs. Isso se refletiria na aceitação de uma linguagem mais conforme ao gosto filosófico e na própria explicação, para o filósofo, de como se deve entender a minha linguagem. Ao dizer “não entendam minhas afirmações como afirmações, mas apenas como o anunciar de minhas experiências” ou “não sei se o mel é doce, mas admito que ele me parece doce”, eu estaria concedendo muito ao filósofo e admitindo a distinção filosófica entre ser e aparecer.

Essa objeção repousa, assim me parece, num malentendido sobre a minha posição. E esse malentendido tem várias razões. Uma delas é a maneira pela qual se expõe a posição que defendo. Normalmente, enfatiza-se que não sabemos se alcançamos a Verdade e que só podemos falar das coisas tal como elas nos aparecem, explicando a linguagem a partir desse viés; só em um momento posterior, e em geral sem nenhuma ênfase, faz-se referência à aceitação do uso comum da linguagem. Inverti deliberadamente essa ordem e ressaltai a questão do uso comum, limitando o emprego de expressões como “aparece-me que o mel é doce” a um uso muito particular (e talvez ininteligível) da linguagem. Assim, esse texto mesmo que escrevo foi escrito em parte para prevenir esse malentendido e, portanto, essa (falsa) objeção. Tal como escrevi esse texto, espero que, já de saída, essa objeção pareça implausível. Se a exponho, é porque ela me foi feita; se a considero explicitamente, é porque nossa comunicação é sempre falha e porque, se não explicitarmos tudo com clareza, surge uma série de falsos problemas e de divergências. E as falsas divergências e os falsos problemas me desagradam. Mesmo exposições cristalinas são incapazes de impedir todos os malentendidos.

Outro equívoco é o de dizer que não faço afirmações: faço afirmações como todos os seres humanos. Não disse que a linguagem se reduz a uma expressão de aparências, mas que os filósofos dizem que eu só falo de aparências e não fui capaz de apreender a realidade. Diante dessa acusação dos filósofos, só posso confessar-me culpado: não fui mesmo capaz de, seguindo-lhes as pegadas, conhecer aquilo que pretendiam me fazer conhecer. Por isso mesmo, não disse e não posso dizer que só conhecemos as aparências e que é no interior da aparência que distingo entre aparências reais e aparências imaginárias. Disse apenas que posso traçar, naquele domínio que os filósofos chamam de domínio do aparecer, a mesma distinção que eles julgam traçar entre esse domínio e um outro de sua invenção. Eles se apropriam de uma distinção familiar a todos nós e procuram conferir-lhe outro sentido. A meu ver, eles não logram o seu intento ou, ao menos, eu não fui capaz de apreender esse sentido novo atribuído por eles. Como poderia, então, alguém atribuir-me a aceitação de um ideal de conhecimento ou de uma “realidade” propostos pela filosofia, se confesso não apreender o sentido mesmo dessas expressões?

A posição que defendo neste texto, pretendo que esteja conforme, em linhas gerais ou sob alguns prismas, ao ceticismo historicamente constituído, isto é, aos textos de Sexto Empírico, de Cícero, de Montaigne e de

Hume (do ceticismo moderado ou mitigado de Hume). Pretendo também inspirar-me em Wittgenstein, a quem considero um filósofo cético, como já argumentei parcialmente alhures. Todas as idéias esboçadas ao longo deste texto são, ao meu ver, céticas. Entre essas, estão: a vida dispensa a filosofia, a linguagem comum está em ordem, a linguagem é convencional e uma arte social, a adoção do uso comum da linguagem, a linguagem é imprecisa, a linguagem não deve ser entendida sob o modo referencialista, a crítica de uma realidade externa (o “corpo”), bem como a de uma realidade interna (a “alma” ou a “mente”), a filosofia é um relato da experiência pessoal e uma atividade prazerosa, as teorias dogmáticas são construções da imaginação do filósofo análogas às da poesia, a distinção entre o que aparece e o que se diz sobre o aparecer, a carência de sentido (ou “inconcebibilidade”) do discurso dogmático, o uso dialético do vocabulário filosófico, a recusa de um ideal de conhecimento. Há, ainda, uma série de outras idéias céticas de que compartilho, mas que não seria pertinente abordá-las aqui e, por isso, deixo-as para uma outra oportunidade. Que essa enumeração baste para explicitar as razões pelas quais me vejo como um cético.

Há, entretanto, uma razão ainda mais profunda para ver-me como um cético. Menos do que um corpo doutrinário, em que idéias estão coerentemente articuladas, o ceticismo é uma atitude crítica diante das filosofias, uma atitude investigativa que jamais cessa suas interrogações e suas dúvidas sobre as propostas e as teorias filosóficas. Nenhuma crença escapa ao olhar cético, nenhum dogma foge ao seu exame crítico. É essa atitude que espero ter retomado fielmente aqui: se alguém detectar algum pressuposto dogmático neste texto, será um grande favor indicá-lo para mim, pois será um grande prazer reformular o que disse em função dessa crítica a um possível dogmatismo meu. A sutileza dos filósofos pode insinuar-se mesmo nas questões para as quais estamos mais atentos.

Se me disserem que essa minha posição é incompatível com a dos céti- cos, mas concordarem com o que digo aqui, não discutirei. Se concordamos na substância, não há por que discordar do adjetivo. As palavras são imprecisas e também é impreciso o sentido do adjetivo “cético”. Talvez não se possa jamais atribuir um sentido preciso a essa expressão, talvez jamais se chegue a um acordo sobre a caracterização correta do ceticismo —o pirronismo mesmo sofreu, ao longo de muitos séculos, várias transformações—; mas julgo que, nessa sua imprecisão, há determinação o bastante para caracterizar a posição que defendo aqui como cética.

A origem desse malentendido, parece-me, é histórica: começa com Descartes e prossegue com Hume. Descartes traça uma imagem do ceticismo que não corresponde ao ceticismo real, submetendo esse pensamento às suas intenções dogmáticas: a nova imagem do ceticismo não se dissocia de sua filosofia mentalista e o cético duvidará do mundo exterior, mas não de um mundo interior. Locke aceita essa imagem do cético quando a ele se refere, mas é sobretudo Hume quem aprofunda essa caricatura de cético, ao criar o personagem do cético excessivo ou radical. A partir daí, todas as discussões sobre o ceticismo se tornaram inócuas ao ceticismo historicamente constituído: atingindo a sombra, os filósofos acreditavam ter matado a coisa. Seria importante traçar a gênese dessa concepção equivocada do cético, que reina até nossos dias, pois, ao dispersar a névoa, poderemos ver um pouco melhor o navio, caso queiramos abordá-lo. Entretanto, é preciso reconhecer que uma visão tão largamente difundida e tão pouco examinada a sério é difícil de ser erradicada, sobretudo se há uma certa dose de má-vontade contra o ceticismo.