

Como Discutir com os Céticos? O Caso de Leibniz?

§1. Ao final de uma longa reflexão sobre “Leibniz e o Ceticismo” (cf. Olaso 1987) voltei muitas vezes a meus pontos de partida para oferecer exegeses cada vez mais detalhadas. Como a relação de Leibniz com o ceticismo é notoriamente controvertida, concentrei-me na exploração de textos publicados e inéditos que se referem, direta ou indiretamente, ao método de disputar proposto por Leibniz. Assim, procurei alcançar uma base textual que permitisse examinar, com razoável segurança, uma presumível aplicação deste método em suas obras polêmicas (Olaso 1975 e 1990).

O caso mais relevante para meu propósito consiste na consideração desta *ars disputandi* nas polêmicas de Leibniz com o ceticismo. Este é um tema que nunca ataquei antes, embora fosse o propósito final que animava minhas investigações preparatórias. Chegou pois o momento de começar a enfrentá-lo.

Se bem que seja óbvio que Leibniz não foi um cético, creio que esteve longe de ser um dogmático típico, isto é, um filósofo surdo a todo tipo de objeções, dentre elas de preferência as objeções do ceticismo. Além disso, Leibniz procurou oferecer uma filosofia que reconhecesse o justo lugar de um máximo de posições filosóficas alternativas, dentre elas o ceticismo. Ademais, Leibniz não se referiu episodicamente ao tema, mas leu os textos originais, levou em conta os argumentos tradicionais do ceticismo antigo e também os argumentos de céticos contemporâneos seus, com os quais manteve constantes e amistosas relações de controvérsias.

Como bom filósofo da variedade, do pluralismo e da tolerância, Leibniz sempre professou uma concepção positiva das controvérsias sob uma única condição: que estivessem sujeitas a um método. Concedido isto, lu-

1 Departamento de Filosofia da Universidade de Buenos Aires.

tou para reduzir ao mínimo as diferenças razoáveis entre diversas atitudes filosóficas e de qualquer outro tipo. Para isso procurou oferecer um método que permitisse uma substanciação formal e regrada das controvérsias de modo que se fizesse justiça aos detalhes das posições opostas para, ao mesmo tempo, se alcançar uma decisão plausível.

Os escritos de Leibniz não costumam ser pródigos em considerações explícitas sobre o modo pelo qual entendia que se deveria conduzir uma controvérsia com o ceticismo. Ofereço, assim, algumas considerações minhas que espero nos ajudem a compreender sua posição quanto a este tema.

§2. Costuma-se distinguir entre “refutar” e “rebater”. Proponho uma terminologia segundo a qual na filosofia de Leibniz uma “refutação” ocorre em matéria de verdades da razão, isto é, quando alcançamos uma conclusão necessariamente falsa. Diferentemente, “rebater” ocorre quando se trata de verdades de fato e só nos são acessíveis conseqüências prováveis de modo que só se pode chegar a mostrar que a alternativa é provavelmente falsa.

Uma refutação “mínima” é a oferecida por quem mostra que a tese em discussão não é válida ou não é sólida. Recordemos que, diferentemente de todos os seus contemporâneos, Leibniz sustenta, uma vez ou outra, que ao raciocinar os homens pecam mais contra a forma do que contra o conteúdo (*cf.* por exemplo, a Wagner, *GP VII 519 ss.*). Nestes casos de refutação ocorre uma circunstância peculiar: o disputante mostra que há problemas insolúveis nas inferências (e até mesmo no conteúdo das proposições) do oponente, mas não revela quais as suas opiniões, não mostra suas próprias cartas. Neste sentido todas estas discussões têm a forma de discussões *ad hominem* porque a única coisa que está em discussão é o raciocínio sustentado pelo oponente.

Ao contrário, uma refutação “máxima” seria a do filósofo que demonstra que a conclusão que ele oferece é derivada necessariamente de razões verdadeiras; e como a conclusão do adversário (em nosso caso o cético), se opõe à do filósofo, então a tese do adversário está refutada. Com efeito, o filósofo ofereceu uma demonstração da única tese para o caso em questão.

Isto diz respeito à discussão sobre enunciados limitados. Mas o oponente, em nosso caso, o cético, pode ter sustentado algo como “nada se sabe”, em que “sabe” e “conhece” têm um valor incerto, mas pretende que nenhuma proposição que se alegue alcança a dignidade do conhecimento. Então se pode arbitrar a seguinte estratégia: o conhecimento máximo é o

conhecimento demonstrativo; se oferece uma (ou várias) instâncias de conhecimento demonstrativo; portanto, quem quer que sustente que “nada se sabe” comete um erro demonstrável. Em suma, foi refutado.

Um exemplo de refutação “mínima” é o que Leibniz apresenta em “De principiis” (C 183-4). Um exemplo de refutação completa de enunciados ilimitados se encontra na “Demonstratio de propositionum primarum” (A VI, ii, 479, ss.).

§3. “Rebater” é uma operação diferente. Quando não se trata de consequências necessárias o método de discussão se torna muito mais incerto. Como se pode determinar quem tem razão? Quem é que vai avaliar a razão? Se é uma das partes corre-se o risco de que arbitre em seu favor, portanto sem razão. O axioma de que não se deve ser juiz e parte interessada tem nestes casos toda a sua força. Como se trata de teses ou consequências plausíveis se conclui a argumentação sem que se tenha reduzido completamente a oposição; por isso a avaliação destas teses em disputa é uma tarefa especialmente delicada. Nestes casos, um método racional para o debate, o que Leibniz almeja, exige que haja um presidente ou juiz que durante a discussão pondere as sucessivas teses em disputa, estabeleça o ônus da prova, que é o motor do diálogo razoável, e, finalmente, dê por concluída a controvérsia por meio de uma decisão (para os textos leibnizianos sobre o método e também para casos concretos de controvérsia cf. Olaso 1975).

§4. Por conseguinte, Leibniz procurou em diversos ensaios tanto refutar como rebater o cético. Se concentrarmos nossa atenção em um dos oponentes, em Leibniz, veremos que em geral sua estratégia consistiu em exhibir instâncias de demonstrações perfeitas, mas ao mesmo tempo alegou que existe uma conexão peculiar entre as verdades da razão e as de fato.

Porém, antes de começar esta operação exegética é indispensável concentrar-me no outro oponente, o cético, porque é muito difícil determinar em que consistirá a operação de refutar o cético (Mates 1984). Minha pergunta é a seguinte; é possível determinar com precisão qual deve ser a atitude cética nas controvérsias? E no caso de logarmos determiná-la, quais são as condições a que deve estar sujeita esta controvérsia? Este é o tema que abordarei aqui. Uma vez tratado este tema faz então sentido perguntar-nos se é possível fazer Leibniz discutir com os céticos.

§5. Qual é, pois, a atitude do cético em uma controvérsia com os filósofos (e também com os professores de presumíveis ciências)? Têm-se imputado ao cético o encargo de impor como tema central de sua controvérsia com os filósofos um padrão de conhecimento empírico que deve ser absoluto, hiperbólico, de características tais que nenhuma alegação (ou conjunto de alegações) fáticas poderia satisfazer (Rescher, 1977, p. 92). Assim, o filósofo se vê inicialmente frente à necessidade de provar que seus pretensos “conhecimentos” satisfazem os requisitos exigidos pela norma de conhecimento estabelecida pelo cético no centro do debate. A tarefa do filósofo está condenada ao fracasso, porque nunca uma instância de conhecimento poderá satisfazer a norma imposta pelo cético e que requer um conhecimento perfeito. Entende-se que, além de irreal ou utópica, esta conduta do cético é gratuita, porque o cético aparentemente tira do nada uma norma de conhecimento perfeito, conduta que parece destinada a desqualificar indefectivelmente toda alegação de fato. Isto seria, segunda esta apresentação, o que o cético propõe à discussão e que a torna, *in limine*, impossível.

Direi que esta caracterização das exigências que constituem o ponto de partida propriamente filosófico da controvérsia do cético com os filósofos não deve ser admitida sem grandes restrições. Há várias razões para esta crítica. Destacarei uma que é muito simples: se o cético exige que a controvérsia com os filósofos tenha como ponto de partida a satisfação de um ideal (irrealizável) de conhecimento que ele reivindica como próprio, então estaria muito próximo de emitir um juízo e de violar assim a regra de abster-se de todo o juízo.

Se esta fosse uma descrição cuidadosa da atitude do cético, então isto mostraria que o cético incorre ingenuamente em uma grossa contradição, em termos disputatórios, em uma auto-refutação. Vamos aceitar, pois, que o cético não pode iniciar uma controvérsia com uma asserção sem abandonar a atitude de suspensão de toda asserção que é definidora de sua atitude.

§6. Até agora tenho falado do “cético” em termos gerais. Entretanto, já é imprescindível identificar o cético antigo (que entendo como o pirrônico) e distingui-lo do moderno. O cético antigo não fala *in propria persona*, não afirma nada, não diz nada pessoal. Muito menos reivindica como próprio um ideal de conhecimento.

Sem dúvida, pareceria bastante claro que esta exigência de um conhecimento dotado de características perfeitas opera desde o começo mesmo

das discussões dos céticos antigos. A exigência existe, porém eles não podem sustentá-la consistentemente. Este é um enigma que devemos esclarecer.

§7. Suponhamos que o cético traz para a controvérsia não uma exigência própria, mas sim um ideal de conhecimento que tem sido exposto por alguns filósofos a que ele se refere como “dogmáticos”. Poderia isto explicar certas características que sempre têm nos intrigado nas discussões dos céticos?

Um dos raciocínios mais curiosos - pela sua fraqueza - que tem sido usado sempre pelo cético contra filósofos e cientistas é o conhecido argumento da desarmonia, discrepância ou *diafonia* das opiniões. O argumento procede assim:

Existe conflito de juízos sobre um tema filosófico,
Portanto, devo abster-me de julgar acerca dos temas filosóficos.

Obviamente, aqui faltam muitas coisas. De início um esclarecimento inocente:

[Julgar é conhecer]

Mas a encarregada de injetar validade no argumento é uma premissa fortíssima que poderia expressar-se assim:

[Sobre um tema filosófico deve haver apenas um conhecimento e este deve ser indiscutido].

Esta é uma premissa implícita a que o cético não subscreve: trata-se de uma opinião dogmática, um traço central da concepção dogmática de conhecimento. (Deixo indicado apenas que para concluir bem com a proposição “devo abster-me de julgar acerca de temas filosóficos”, seria necessário explicitar mais premissas, tema que agora não deve nos preocupar.)

Em termos de controvérsia, não é o cético portanto que começa impondo uma norma absoluta de conhecimento: isto é feito pela tese do dogmático. Então, o que o cético faz é colocar em xeque esta norma alheia com contra-exemplos de fato. A controvérsia, pois, tem início com o cético, não afirmando uma tese, mas sim pondo em questão uma tese dogmática prévia. Portanto, devemos corrigir alguns epítetos imputados ao cético e, o que é mais importante, rever os passos da discussão do cético com o dogmático. O cético não pretende lançar propostas gratuitas, tampouco se ocupa de impor normas inalcançáveis de conhecimento. Estas são tarefas que os dogmáticos se impõem a si mesmos. O cético antigo não atira a primeira pedra, foi o dogmático que impôs uma norma inaceitável (possi-

velmente para impedir toda possibilidade de controvérsia a respeito de sua tese). O pirrônico não afirma nada. Não ataca, contra-ataca.

§8. Consideremos agora as discussões dos filósofos modernos (incluindo os atuais) com o ceticismo. Quem colocou no centro do debate um ideal inalcançável não foi nenhum cético, mas sim Descartes. Nenhum cético antigo se atreveu a dizer que os estados de sonho e vigília eram com grande frequência indiscerníveis. Muito menos se atreveu a considerar a hipótese de um Deus maligno, que nos faz crer como evidentes coisas que “em realidade” não o são. Nem que necessitamos a garantia de um Deus veraz para confiarmos em nossos conhecimentos, até mesmo nos mais evidentes. Todo este hiperbolismo foi introduzido por Descartes que é a rigor o inventor do super-cético. Não se trata de um dos menores paradoxos da história da filosofia que em seu empreendimento de refutar o cético de modo concludente e para sempre, Descartes tenha instituído um padrão de conhecimento que jamais pode ser satisfeito. Engendrou assim uma seita de céticos infinitamente mais exigente e insaciável que a antiga, seita que hoje conhece um singular renascimento.

Também neste caso não foram os céticos que iniciaram as hostilidades, mas sim Descartes e muitos de seus seguidores atuais. O cérebro em uma vasilha acionado por cientistas sádicos para que creiamos com errônea evidência que agora estamos em Granada nada mais é do que a versão laica e tecnologicamente atualizada da hipótese do gênio maligno.

§9. O que se deve ter em conta é que Leibniz criticou os padrões de conhecimento empírico fixados por alguns filósofos na antiguidade e por Descartes nos tempos modernos. É claro que Leibniz se expressou sempre contra as hipóteses que Descartes introduziu para radicalizar a dúvida, tanto o argumento do sonho e do genio maligno (*Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, GP IV, 356) quanto o recurso a um Deus veraz (*idem*, 358 e 366). Os céticos de sua época, por exemplo Foucher, nem sequer mencionavam a hipótese do genio maligno (Watson 1977, p. 133). Esta foi seguramente uma das razões pelas quais Leibniz se sentiu muito mais confortável conversando com eles do que com os cartesianos ortodoxos. No debate atual sobre o ceticismo creio que Leibniz não admitiria como relevante a hipótese do cérebro na vasilha, e deste ponto de vista estaria mais próximo de Putnam e Davidson do que de Nagel ou de Stroud.

Uma estratégia de disputa que Leibniz poderia ter empregado contra o cético e que nunca empregou seria a seguinte. Posto que o cético somente expressa afirmações alheias, exigências dogmáticas irrealis, os contra-exemplos dos céticos são pertinentes e concludentes contra estas expressões, mas apenas contra elas (e afins).

Suponhamos então que o cético tenha obtido êxito em seus contra-exemplos relativos ao ideal de conhecimento de Descartes (contra-exemplos que, mais uma vez, costuma não apresentar pessoalmente mas tomar dos textos de filósofos e cientistas). Neste caso obviamente o cético não poderia fazer valer contra todo filósofo a crítica que dirigiu ao dogmático. E isto pela simples razão de que o característico do dogmático (o que diferencia o dogmático do filósofo) é a postulação de padrões de conhecimento irrealmente perfeitos. Está o cético em condições de concluir que se o filósofo não satisfaz o ideal de conhecimento do dogmático, então este filósofo tampouco pode pretender ter conhecimento?

Para intentar um argumento deste tipo creio que o cético só pode fazer duas coisas: ou bem torna sua a concepção de conhecimento do dogmático, a aceita como sua, crê nela e questiona os filósofos pela diafonia em que incorrem. Mas deste modo deve subscrever a fortíssima premissa dogmática segundo a qual “sobre um tema filosófico deve haver apenas um conhecimento e este deve ser indiscutido”. É claro que com isso violaria a suspensão do conhecimento a que se propõe e além disso —e não sei qual dessas conseqüências é pior— subscreveria a mesma opinião que subscreve o mais extremo dos dogmáticos. Ou bem torna-a sua apenas com propósitos argumentativos, “for the sake of argument”. Poderia assim sustentar que a tese do dogmático se choca contra muitas instâncias que a desqualificam: se constata que os filósofos em geral se afundam em um mar de disputas intermináveis e a única coisa que se vê são disputas e diafonia. Porém, desta comprovação, qualquer que seja sua exatidão, o cético não pode derivar de modo plausível a recomendação de se suspender o conhecimento. Podem haver disputas entre filosofias, digamos, falibilistas.

Porém, se o cético opõe contra-exemplos a esta premissa dogmática e não estende sua crítica a outras posições filosóficas, então seu contra-ataque seria imbatível, porém apenas em relação ao dogmático que é o único a sustentar as teses que o cético, corretamente, desqualificou.

Assim, pois, gostaria de sugerir —ainda que este seja um tema que requer uma longa elaboração adicional— que não aceito que o cético seja

imbatível no campo da teoria pura e que é preciso refutá-lo com argumentos pragmáticos (Rescher 1977, p. 94). Ao contrário seus êxitos no campo da teoria pura são muitas vezes pontuais na medida em que enfretam teses dogmáticas que hoje são relativamente extravagantes. Se tratamos de imaginar um exemplo atual de proposição dogmática (no sentido que caracterizamos) teríamos que pensar muito mais em ordens proferidas em marcos disciplinares de grande concentração de mando, como as que emite, valendo estes exemplos, um militar, o guardião de uma ideologia partidária ou um médico em circunstâncias especiais. Dificilmente poderíamos dar exemplos atualmente de filósofos.

Sem dúvida, parece-me necessário acrescentar algo: em um texto inédito contra Sexto Empírico, Leibniz sustentou que “nem Pirro se atreveria a negar que o verdadeiro e o falso existem simultaneamente” (Olaso 1988 [2]). Isto envolve afirmar que acerca do princípio de não-contradição não há discrepância, que este princípio é indiscutido. Ora com isso se oferece uma proposição que pode ser adotada como premissa pelo cético. Este acrescentaria, como segunda premissa, a constatação, que pode extrair de textos dogmáticos, que este princípio tem sido, de fato, discutido (poderia até exemplificar com textos do próprio Leibniz). O cético extrai disto a consequência de que sobre este princípio deve-se suspender o juízo. Esta consequência não se segue diretamente destas duas proposições, mas aqui não examinaremos estes detalhes que são alheios a nossa discussão central.

Uma última observação: se o cético aceitasse que sua refutação tivesse um alcance limitado pela vigência da tese refutada, então implicitamente respeitaria uma regra de discussão que está, junto com outras regras, na base de nossas transações discursivas e argumentativas da vida diária. Há muito tempo tenho me esforçado para mostrar que Leibniz disseminou em seus escritos uma metodologia da disputa regrada, cujos conceitos básicos são os da presunção e ônus da prova, além da exigência de implementar uma lógica do provável que o próprio Leibniz defendeu, mas não realizou (Olaso, 1975). E aqui encontramos um terreno comum entre o cético e Leibniz para estabelecer uma metodologia da prova, especialmente em relação a temas de fato que são especificamente rebeldes a uma conclusão integralmente satisfatória e são os que Leibniz considerou pertinentes para uma discussão com o ceticismo (“Todas as dificuldades do que se segue a Pirro existem apenas em em relação a verdades que nascem da percepção”, a Marlotte A I, ii, 69). Se não podemos pôr-nos de acordo

sobre questões substantivas, podemos, ao menos, concordar acerca de questões de procedimento para uma controvérsia razoável.

§10. Ofereci com excessiva brevidade alguns traços relativamente precisos do que poderia ser uma controvérsia de Leibniz com o ceticismo. Os textos de Leibniz que teria que examinar mostram que os seus céticos preferem manter sua posição em uma cuidadosa indeterminação: não tornam explícita a premissa forte do dogmatismo e protestam em geral contra a diafonia de opiniões. O outro ceticismo antigo, o ceticismo acadêmico, postula um caso completamente diferente. Leibniz o examinou com cuidado em sua correspondência com Foucher.

Pelo que sei Leibniz formulou apenas em um caso uma estratégia de refutação mínima *ad hominem*. Uma estratégia que, como esta, se restringe a mostrar as limitações do oponente, neste caso o cético, parece um tanto excessivamente mesquinha para um filósofo como Leibniz, sempre empenhado em mostrar, ao contrário, as boas qualidades de uma doutrina positiva. O fato de que não tenha excluído a estratégia de refutação “mínima” ou *ad hominem* pode ser um indício das dificuldades que Leibniz encontrava para tentar programas mais ambiciosos de controvérsia com os céticos².

Tradução de Danilo Marcondes.

Referências Bibliográficas:

- Mates, B. (1984). “On Refuting the Skeptic”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 58.
- Olaso, E. de (1975). “Leibniz et l’art de disputer”. *Akten des II Internationalen Leibniz Kongresses (Juli 1972)*, em *Studia Leibnitiana Supplementa XV*, Wiesbaden. Steiner, pp. 207-228.
- (1987). “Leibniz and Scepticism”, em *Scepticism from the Renaissance to*

2 Os §§5-9 foram parcialmente utilizados em meu ensaio “Racionalidad y Escepticismo” apresentado no II Colóquio Bariloche de Filosofia (San Carlos de Bariloche, 30 de junho - 2 de julho de 1994). Um resumo em inglês deste texto constituiu minha intervenção numa mesa redonda coordenada por Marcelo Dascal sobre “Leibniz, o Polemista” (VI Congresso Leibniz, Hannover. 18-23 de julho de 1994).

- the *Enlightenment*, edited by R. H. Popkin and Ch. B. Schmitt. Wolfenbütteler Forschungen, Band 35. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, pp. 133-167.
- (1988). "The Principles of Knowledge and the *argumentum ad absurdum*" in *Leibniz: Tradition und Aktualität. V Internationaler Leibniz Kongresses*. G. W. Leibniz Gesellschaft, pp. 661-7.
- (1988[2]). "Una bancarrota de la razón pura. La justificación leibniziana de los primeros principios" *Revista Latinoamericana de Filosofía* XIV, 3 (Noviembre).
- (1990). "Sobre la filosofía leibniziana de las controversias" in *Controversias Científicas e Filosóficas*, edited by F. Gil. Lisboa, Fragmentos, pp. 115-130.
- Rescher, N (1977). *Dialectics. A Controversy Oriented Approach to the Theory of Knowledge*. Albany. State University of New York Press.
- Watson, R. A. (1987). *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*. Atlantic Highlands. Humanities.