

# *A noção de phainómenon em Sexto Empírico*

Oswaldo Porchat Pereira  
USP - Unicamp

A filosofia é uma investigação do discurso, portanto uma investigação da palavra, cf. Bruno Schulz, *Ficção Completa*, p. 10.

- I Ceticismo *versus* dogmatismo
- II O termo “*phainómenon*”
- III Os fenômenos comuns (*tà koinà phainόμενα*)
- IV *Phainómenon* e *phantasia*
- V Sexto responde à objeção da inação e da inconsistência
- VI Ceticismo e linguagem
- VII Conclusão

## **I CETICISMO VERSUS DOGMATISMO**

Seja para o esclarecimento da noção sextiana de *phainómenon*, seja para a compreensão da filosofia pirrônica como um todo, o texto de HP I, 4, na primeira seção das *Hipotiposes Pirronianas*, tem grande importância. Eu diria, mesmo, que esse texto é decisivo. Embora bastante citado e comentado, parece-me, contudo, que ele não foi suficientemente explorado pelos estudiosos da filosofia sextiana. Após explicar sucintamente as três grandes filosofias distinguidas

pelo pirronismo (a Dogmática, a Acadêmica e a Cética), Sexto se propõe a fazer um relato sobre a filosofia cética: “Das outras (*subent.*: filosofias) convirá, então, que outros falem, mas da orientação (*agogês*) cética falaremos agora sumariamente (*hypotypotykhôs*), dizendo isto de antemão, que de nenhuma das coisas que vamos dizer assertamos firmemente (*diabebebaioúmetha*)<sup>1</sup> que elas são, de modo absoluto, como as dizemos, mas sobre cada uma delas relatamos, à maneira de um cronista, conforme o *phainómenon* para nós no momento (*katà tò nûn phainómenon hemîn historikhôs apaggéllomen perì hekástou*).”

Nessa primeira seção de HP I, pouco antes de introduzir o termo “*phainómenon*”, Sexto Empírico, ao opor a filosofia dogmática à cética, diz que os dogmáticos têm a pretensão de ter encontrado a verdade, enquanto os céticos mantêm essa questão em aberto. E, em seguida, implicitamente caracteriza o discurso dogmático como um discurso que busca dizer as coisas precisamente como elas são. O discurso do cético Sexto não tem essa pretensão, ele não tem a pretensão de exprimir a verdade, de dizer as coisas como elas são, ele a cada momento se conforma ao *phainómenon*, ele diz o *phainómenon*. O cético nunca dogmatiza<sup>2</sup>. Ao longo de toda a obra de Sexto, essas caracterizações das posições dogmática e cética são sempre confirmadas<sup>3</sup>.

Sexto nos diz que seu relato sobre a filosofia cética, isto é, o conteúdo todo das *Hipotiposes*, será feito conforme o *phainómenon* do momento. Um cético explicando o ceticismo<sup>4</sup>. O que

1 Sexto Empírico usa o verbo “*diabebaioúmai*” no sentido de fazer asserções “firmes” (o adjetivo “*bébaios*” tem o significado de firme, sólido), isto é, asserções pretensamente verdadeiras que exprimem o conhecimento do real. O cético nunca *diabebaioútai*, suas asserções não têm essa pretensão.

2 Cf. HP I, 13. A interpretação da passagem é extremamente controversa. Alguns estudiosos prefeririam que se dissesse: “No sentido relevante de “*dóigma*”, o cético nunca dogmatiza.” De qualquer modo, são muitas as passagens das *Hipotiposes* em que fica explícito que o cético nunca dogmatiza.

3 Em HP I, 2-3, ao distinguir as três grandes filosofias, Sexto caracteriza a filosofia Acadêmica como aquela que afirma que a verdade não é apreensível, o que configura uma forma negativa de dogmatismo. O filósofo compara a postura Acadêmica com a postura cética em HP I, 229-31 e opõe o viver sem dogmas ou crenças (*adoxástos*) dos céticos à doutrina Acadêmica do *pithanón* (persuasivo): os Acadêmicos crêem no *pithanón*, num sentido forte de crença, e dizem conformar por ele sua vida. A crença impossível numa verdade inapreensível é substituída pela crença dogmática no *pithanón*. Assim, Sexto assimila a filosofia Acadêmica à filosofia Dogmática.

4 Neste artigo, salvo indicação em contrário, quando eu me servir de termos como “cético”, “pirrônico”, “ceticismo”, “pirronismo”, “filosofia cética”, “filosofia pirrônica”, estarei sempre referindo-me ao ceticismo pirrônico de Sexto Empírico.

nos conta esse relato? O filósofo nos fala, no livro I, de como se articula a filosofia cética, dos fins que os céticos se propõem em sua prática filosófica, do arsenal argumentativo que empregam contra os filósofos dogmáticos. O mesmo livro I expõe o significado das máximas (*phonaí*) famosas que são características da filosofia cética e, em sua parte final, explica a proximidade e a diferença “doutrinal” entre o pirronismo e certas filosofias que o precederam. HP II e HP III, que praticamente resumem AM VII-XI, expõem o detalhe das argumentações empregadas pelos céticos contra as principais teses que os filósofos dogmáticos propõem como verdades nas três grandes ciências em que, acompanhando os estoicos, dividem a filosofia: a Lógica, a Física e a Ética. É-nos relatado o comportamento filosófico dos céticos, também o de filósofos dogmáticos, nominalmente citados; são-nos expostas filosofias do passado, também outras mais recentes. São-nos também relatados fatos inúmeros da vida cotidiana, o comportamento e os costumes e crenças das pessoas comuns em outras cidades e países. Sexto Empírico era médico e nos fala de diferentes fatos na área da medicina. São-nos descritos as características e os comportamentos de inúmeros animais. Fatos inúmeros da história passada nos são lembrados. Poderíamos continuar aumentando esta lista de exemplos.

E sobre a filosofia cética aprendemos que ela se constitui e se define por uma prática argumentativa de enfrentamento com relação a todos os dogmatismos. O ceticismo é o questionamento continuado das pretensas verdades, realidades e conhecimentos dogmáticos. Sexto nos expõe debates inúmeros entre céticos e dogmáticos sobre diferentes tópicos filosóficos, seus jogos de argumentos, réplicas e contrarréplicas. E nos diz que os céticos se engajam numa militância antidogmática e se propõem a fazer uma terapia do dogmatismo, a curar do dogmatismo os dogmáticos (cf. HP III, 280-1). E nos conta que os céticos participam da vida comum (cf. HP I, 237) e se comportam como as pessoas comuns, com que interagem. Mas eles falam e vivem sem dogmas ou crenças (*adoxástos*). Eles questionam as *epistêmai* dogmáticas, mas fazem a apologia das artes ou disciplinas (*tékhnai*), as quais, na busca do que é útil para os homens, constroem suas previsões com base na experiência passada.

Para enfrentar os adversários, os filósofos céticos têm a seu dispor todo um arsenal de argumentação antidogmática que herdaram dos antigos pirrônicos. Sexto nos expõe os Tropos ou Modos de Enesidemo e de Agripa, regras para argumentar de que o filósofo lança mão ao longo de toda a sua obra. Desse arsenal faz parte o famoso método das antinomias, que, na obra inteira de Sexto, é empregado dezenas de vezes. Seu emprego obedece à regra máxima

da postura cética (Sexto a chama de “princípio maior da ordenação cética”), que manda opor a todo discurso um discurso com ele conflitante (“*systáseos de tês skeptikês estin arkhè málista tò pantì lógo lógon íson antikeísthai*...”<sup>5</sup>). E os céticos proclamam ter descoberto que sempre se pode chegar a uma aparente igualdade de força (*isosthéneia*) persuasiva entre as argumentações que concluem respectivamente por uma e outra das duas teses conflitantes, a que oferecem sustentação e pretensa justificação. Uma e outra dessas argumentações conflitantes são frequentemente tomadas de empréstimo a filósofos dogmáticos que eventualmente as tenham desenvolvido; mas, na ausência de argumentações dogmáticas em favor de uma das duas teses ou, mesmo, das duas, o próprio cético se encarregará de desenvolvê-la(s). Desenhando-se a igualdade de força persuasiva entre as argumentações conflitantes, o cético é levado à *epokhé* (suspensão de juízo, retenção de assentimento), tendo-se-lhe manifestado a impossibilidade de opção racional por uma ou outra das teses em conflito. E à *epokhé* segue-se a *ataraxía*, a tranquilidade de espírito (cf. HP I, 8 e 10), porque o cético não mais é afetado em sua mente, como o era anteriormente, pela perturbação causada pela grande dificuldade em optar por uma das partes em conflito. Em matéria de dogma ou crença (*en toís doxastóis*), a *ataraxía* é o *télos* (fim, objetivo) do ceticismo (cf. HP I, 25). Em geral, ela era também o *télos* das filosofias helenísticas. Mas, num certo sentido, cabe também dizer que a *epokhé* é o *télos* (o fim) do empreendimento cético. Aliás, em HP I, 30, Sexto relata que alguns céticos ilustres haviam acrescentado à *ataraxía* a *epokhé* como fim buscado pelo ceticismo.

Os dogmáticos afirmam ter encontrado a *verdade*. Pretendem, portanto, ter conseguido apreender a *realidade* das coisas, ter alcançado um *conhecimento* sobre essa realidade. O cético questiona essa pretensa verdade, essa pretensa realidade, esse pretenso conhecimento e esses três conceitos estão interligados em seu discurso antidogmático. Assim, por exemplo, em HP III e em AM IX e X, livros em que o filósofo desenvolve seus argumentos antinômicos acerca das noções básicas da Física dogmática, o filósofo mostra como se impõe a *epokhé* a respeito, por exemplo, da existência real da causa, do corpo, do movimento, do lugar, do tempo, do número. Em verdade, toda e qualquer pretensa realidade é objeto da *epokhé cética*, o cético generaliza sua *epokhé*, ela é uma suspensão de juízo sobre todas as coisas (*epokhè perì pánton*) (cf. HP I, 31).

5 Cf. HP I, 12. Nessa passagem, Sexto diz que o uso da regra pelo estudioso de filosofia o leva a deixar de dogmatizar.

Esse método (ou dialética) das antinomias, empregado por Sexto ao longo de toda a sua obra, é sua arma principal para neutralizar as posições dogmáticas. Em verdade, na secção IV do livro I das *Hipotiposes* (cf. HP I, 8-10), intitulada “O Que é o Ceticismo”, o filósofo define o ceticismo precisamente pela prática desse método.

Os dogmáticos distinguiram entre o evidente (*enargés, pródelon*) e o não-evidente (*ádelon*). Para eles, as coisas evidentes são as que caem imediatamente e por si mesmas (*autóthen*) sob os sentidos e o intelecto (*diánoia*), não-evidentes as que não são por si mesmas apreensíveis (*leptá*) (cf. AM VII, 141). As evidentes não precisam de nenhuma outra coisa para serem mostradas (cf. AM VII, 364-5). Os dogmáticos entendem que as coisas evidentes são imediatamente conhecidas através de um critério, enquanto as não-evidentes são descobertas por meio de signos e provas a partir das coisas evidentes (cf. AM VII, 25). Enquanto os cétricos têm no *phainómenon* um critério de ação, os dogmáticos propõem critérios de verdade e realidade (*hýparxis*) (cf. HP I, 21): o homem, os sentidos e o intelecto (*diánoia*), a representação (*phantasia*). Os dogmáticos hipostasiam as coisas, eles “introduzem” sua hipóstase, sua realidade (cf. HP III, 29, hipóstase da causa; HP III, 81, do movimento; HP III, 82, do aumento e da diminuição). Os cétricos questionam a verdade dogmática, os três critérios de verdade e realidade, portanto a alegada evidência dos dogmáticos, também as noções de signo e prova, conseqüentemente a apreensão das pretensas realidades não-evidentes. Sexto confere grande importância à problemática do critério: ela ocupa uma parte não pequena de HP II e a quase totalidade de AM VII (o livro I de *Contra os Lógicos*).

O termo “*enárgeia*” (evidência) aparece muitas vezes no vocabulário usado por Sexto Empírico. A propósito de alguns tópicos da Física, Sexto nos diz que os dogmáticos se apoiam na *enárgeia*, isto é, invocam a *enárgeia* para argumentar, por exemplo a favor da realidade do movimento (cf. HP III, 66; 81), do aumento e diminuição (cf. HP III, 82), do lugar (cf. HP III, 120). Ou diz que eles se refugiam na *enárgeia* (*epì tèn enárgeian katapheúgousin*) (cf. HP III, 120). Os dogmáticos entendem que a *enárgeia* fala em favor (*synagoreúei*) da realidade do movimento (cf. AM X, 62), que ela acorda (*synádei*) com essa realidade (cf. AM X, 66). O texto de HP III, 66 nos dá um bom exemplo de um argumento dogmático que recorre à *enárgeia*: “Estes se apoiam, sobretudo, na evidência (*enárgeia*): com efeito, se o movimento não existe, dizem eles, como se desloca o sol de seu nascimento até o poente, como produz ele as estações do ano...? Ou como navios que ganharam o largo a partir de portos abordam outros portos muito distanciados dos primeiros? De que maneira aquele que nega o movimento sai de sua casa e volta novamente a

ela? Eles dizem que esses fatos são totalmente incontestáveis.” Exemplo semelhante podemos encontrar em HP III, 120, onde Sexto mostra como os dogmáticos, refugiando-se na *enárgeia*, recorrem também a fatos da experiência comum para argumentar a favor da existência do lugar. Em AM X, 168, aplicando o método das antinomias a respeito da realidade ou irreabilidade do movimento, Sexto diz “... segue-se a *epokhé* devido à *isosthéneia* entre a *enárgeia* e os discursos (*lógoi*) a ela opostos”. Uma vez que a *isosthéneia* é sempre uma relação entre discursos, o filósofo está obviamente usando o termo “*enárgeia*”, nesta passagem, para designar a argumentação dogmática que se apoia na *enárgeia* para defender a tese da existência do movimento. Em algumas outras passagens encontramos um uso semelhante desse termo. É de supor que os dogmáticos que invocam a *enárgeia* para argumentar em favor da realidade ou existência de algo, usem, em sua linguagem, o próprio termo “*enárgeia*”. O domínio de seu uso se estende a todos os *enargê*, a todas aquelas coisas que os dogmáticos entendem como realidades que são de si mesmas apreensíveis e que caem imediatamente sob a sensibilidade ou intelecto. Para eles, são *enargê* os objetos sensíveis todos que se nos manifestam e que apreendemos em nossa experiência do mundo cotidiano.

Entretanto, uma curta, mas difícil, passagem de HP II, 10 mostra que “*enárgeia*” é também um termo da linguagem cética. Tal é minha interpretação e dou grande importância a esse ponto. Os estudiosos do pirronismo têm divergido quanto à tradução e interpretação dessa passagem, mas, tanto quanto eu pude verificar, não pensam que, nela, o uso de “*enárgeia*” mostre que o termo pertence ao vocabulário da filosofia cética. Traduzo a parte de HP II, 10 que nos interessa: “Com efeito, o cético não está proibido, penso, de uma concepção que ocorre no próprio discurso, a partir das coisas que caem sob ele e o afetam e que lhe aparecem com evidência, e que de nenhum modo introduz a realidade das coisas concebidas;...o efético<sup>6</sup>...dá seu assentimento às coisas que caem sob ele conforme uma representação que ele passivamente experiencia, conforme ela lhe aparece... (Noéseos gàr ouk apeírgetai ho skeptikós, oímai, apó te tôn pathematikós hypopiptónton kat’ enárgeian phainoménon autô lógo ginoménes kai mē pántos eisagouúses tēn hýparxin tōn noouménon;...ho ephektikós...tois katà phantasían pathetikēn hypopíptousin autô, katò phaínetai autô, sygkatatíthetai...)”

6 Ao falar, em HP I, 7, de diferentes nomes dados à orientação (*agogé*) cética, Sexto diz que ela é também chamada de “efética” (*ephektiké*). O termo é um cognato de *epokhé* e o ceticismo é assim chamado pela sua prática da suspensão de juízo.

Não vou demorar-me aqui sobre o contexto de que faz parte essa passagem, digo apenas que nele Sexto dá resposta a uma objeção estoica e epicurista, segundo a qual os cétricos não podem, sem inconsistência, investigar as doutrinas dogmáticas. Quero apenas chamar a atenção para o fato de Sexto dizer que a apreensão e concepção de uma doutrina dogmática pelo cétrico é algo que *lhe aparece com evidência, kat' enárgeian*. Em textos vários que acima comentamos, vimos o filósofo dizer que os dogmáticos se apoiam na *enárgeia* para argumentar a favor da existência, por exemplo, do movimento, do aumento e diminuição, do lugar; também que se refugiam nela, que entendem que ela fala a favor da realidade do movimento, por exemplo. A meu ver, todas essas proposições atestam claramente que Sexto, cuja linguagem, obviamente, nunca é dogmática, está dando um sentido cétrico ao termo “*enárgeia*”. Sexto está referindo-se a fatos diversos da experiência cotidiana que envolvem movimentos e são invocados pelos dogmáticos para atribuir realidade ao movimento. E Sexto fala de *enárgeia* a respeito desses fatos. Parece-me claro que ele não pode estar usando esse termo no sentido dogmático, não pode se estar referindo a “realidades evidentes”. Isso porque não faz nenhum sentido dizer que os dogmáticos invocam exemplos de fatos que eles tomam como reais e evidentes, invocam portanto exemplos de movimentos que eles dizem reais, para argumentar a favor da realidade do movimento... Mas faria sentido dizer que os dogmáticos invocam fatos da vida cotidiana que todos reconhecem, que pessoas comuns e cétricos e também eles próprios reconhecem, para argumentar a favor da *realidade* do movimento. Veremos, adiante, que Sexto entende que os objetos e fatos do mundo físico da vida cotidiana são fenômenos que se impõem a todos os homens, pessoas comuns ou filósofos, filósofos dogmáticos ou cétricos. Podemos, portanto, falar de uma *enárgeia* cétrica. Do outro lado, após terem introduzido suas hipóstases, após terem “provado” a realidade de movimento, lugar, tempo por exemplo, os dogmáticos falarão de realidades *enargê* e entenderão a *enárgeia* como o domínio dessas “realidades evidentes”.

Para Sexto os fenômenos são inquestionáveis, não há disputa sobre sua manifestação (cf. HP I, 22). Assim, todos reconhecem os *phainόμενα*, sejam cétricos, pessoas comuns ou filósofos dogmáticos. Eles se manifestam a todos. Mas esse reconhecimento é diferente de uns para outros. Os que dogmatizam interpretam os fenômenos como realidades, atribuem aos fenômenos uma dimensão ontológica. Os cétricos não os interpretam, tão-somente os reconhecem. Uma secção conhecida das *Hipótiposes* (a secção X do livro I, cf. HP I, 19-20), intitulada “Se os Cétricos Suprimem os *Phainόμενα*”, defende os cétricos de uma acusação dogmática, aliás para nós à pri-

meira vista estranha, segundo a qual os céticos suprimiriam os *phainόμενα*, isto é, os negariam em sua filosofia. Atentemos em que a acusação testemunha obviamente do reconhecimento e aceitação dos *phainόμενα* pelos dogmáticos.

A leitura das *Hipotiposes* nos faz ver que, escritas conforme o fenômeno (*katà tò phainόμενον*), elas contêm um número muito grande de relatos descritivos de partes ou aspectos do mundo da experiência cotidiana. Esses relatos poderiam ter sido redigidos por qualquer homem com cultura filosófica, também obviamente por um filósofo dogmático. Isto é, pode ser o caso que muitos relatos descritivos de nosso mundo comum sejam materialmente idênticos do ponto de vista linguístico, sejam eles redigidos por um cético ou por um dogmático. Nesses casos, não haveria como distinguir, pela simples comparação dos textos, entre a redação “cética” e a redação “dogmática”. Mas suas semânticas, num certo sentido específico, são diferentes: o texto “cético” remete a partes ou aspectos do mundo que, para os céticos, são *phainόμενα*, enquanto o texto “dogmático” remete a essas mesmas coisas, entendidas porém como realidades. Pode-se facilmente imaginar situações nas quais, na falta de outras indicações, é o falante quem dirá se seu discurso é cético ou dogmático, conforme ele próprio o entenda desta ou daquela maneira. Para os céticos, esses relatos e descrições, que se conformam ao *phainόμενον*, não exprimem verdade alguma e não remetem a nenhuma realidade, uma vez que, para eles, verdades e realidades não são mais que invenções das filosofias dogmáticas<sup>7</sup>. Para os dogmáticos, os mesmos textos remetem ao “real” e exprimem verdades. Para os céticos, porque eles põem em xeque as assim-chamadas realidades dogmáticas, relatos e descrições dogmáticas se desenvolvem somente *katà tò phainόμενον*, ainda que os dogmáticos ignorem que esse é o caso. Para os dogmáticos, relatos e descrições céticas remetem necessariamente à “realidade” e os *phainόμενα* céticos são coisas reais, ainda que os céticos não o saibam. Crítico acerbo do dogmatismo, o cético não reconhece “verdades” nem “realidades”. Tampouco tem a pretensão de possuir qualquer

7 Em HP II, 9 e 84 Sexto fala da engenhosidade verbal (*euresilogía*) dos dogmáticos; em HP II, 246 e HP III, 167 ele fala com ironia da sutileza (*periergía*) dogmática; em AM VIII, 156-7 ele diz que o signo indicativo foi forjado (*péplastai*) pelos filósofos dogmáticos e pelos médicos Racionalistas; em HP II, 222, falando acerca de uma determinada tese dogmática sobre gêneros e espécies, ele diz que ninguém, provavelmente, poderia fazer uma tal afirmação, a não ser forjando alguns simulacros (*anaplásson tinàs eidolopoiéseis*); em HP III, 156, tendo exposto a ontologia matemática do pitagorismo, ele escreve “Tais são, pois, as coisas que revolvem em seus sonhos (*oneiropoloúsin*)...”; em HP II, 70, falando da doutrina estoica da representação (*phantasia*) como uma alteração na parte regente da alma, ele a caracteriza como mágica ou prodigiosa (*teratologouméne*).



“conhecimento”. Ele entende que não precisa de “verdades”, “realidades” ou “conhecimentos” para orientar-se na vida, aliás ele proclama que não tem a eles nenhum acesso. O cético atém-se aos *phainómena* (cf. HP I, 21-4).

Enquanto o dogmático propõe seus critérios da realidade ou da verdade, que o cético questiona, este dispõe de um critério de ação ao qual ele se atém na vida cotidiana, fazendo umas coisas e não fazendo outras. E esse critério do cético, diz Sexto, é, precisamente, o *phainómenon* (cf. HP I, 21-2). Mas dizer que o cético se atém ao *phainómenon* e que este é seu critério de ação é, então, dizer que o cético, consciente de não dispor de um discurso (*lógos*) que seja verdadeiro e que o possa guiar na vida prática, busca e encontra, na mesma vida cotidiana em que está mergulhado, uma base “natural” de apoio para suas ações. Porque não têm uma dimensão ontológica e não existem por si, os *phainómena* são relativos a nós, que sobre eles nos pronunciamos (cf. HP I, 135-6). E relativos também a outros *phainómena*, que juntamente com eles são percebidos. Em verdade, todas as coisas aparecem aos céticos como relativas.

## II O TERMO “PHAINÓMENON”

O termo “*phainómenon*” não foi um termo técnico próprio ao vocabulário cético. Ao contrário, foi um termo largamente usado na filosofia grega antiga. Ele foi usado na Pré-Socrática e na filosofia Clássica, foi um termo importante em Platão e, particularmente, em Aristóteles. Os Pirrônicos lhe conferiram um papel especial e isso desde o início: em torno da noção de “*phainómenon*” parecem ter-se articulado os pensamentos filosóficos de Pirro, Timão, Carnéades, de Enesidemo mais tarde. Tal é, pelo menos o ensinamento de Sexto, do qual não nos parece haver razões sérias para duvidar. Infelizmente é verdade, no entanto, que sabemos muito pouco a respeito desse pirronismo anterior a Sexto. A filosofia Helenística serviu-se do termo *phainómenon*, sobretudo o epicurismo, mas também o estoicismo. Sobre essa história o próprio Sexto Empírico é para nós uma fonte importante. Ele fala longamente<sup>8</sup> do uso do termo por filósofos pré-socráticos, pela Academia e pelo Liceu, pelo epicurismo. Também pelos céticos, obviamente. Ele nos lembra da importância do termo para a Escola Empirista de medicina, à

8 Em AMVII, 46-260.

qual ele próprio estava ligado, particularmente para a Escola Metódica<sup>9</sup>. Em seu tempo, o termo “*phainómenon*” tinha uso corrente no vocabulário filosófico grego. Sexto podia usá-lo – e ele o usou – como um termo conhecido por seus leitores, ao menos por seus leitores cultos com alguma formação filosófica. Aliás, ele introduz o termo já em HP I, 4, na seção I das *Hipótiposes*, sem qualquer explicação sobre o seu sentido. E é também de presumir que ele o tenha usado, se não com sentido idêntico, ao menos com sentido bastante próximo ao que ele tinha no vocabulário filosófico de sua época.

Para Sexto Empírico, os objetos físicos sensíveis (*tà aisthetá*) são *phainόμενα*, aqueles mesmos *aisthetá* que a filosofia da época denominava “*tà ektòs hypokeímena*” (os objetos exteriores), ou simplesmente “*tà ektós*”<sup>10</sup>. Assim, em HP I, 94, lemos: “Cada um dos *phainόμενα* que percebemos sensorialmente parece cair sob nós de maneira variada, por exemplo a maçã, que se nos dá como lisa, cheirosa, doce, amarela”. No 5º Tropo de Enesidemo, argumentando com a variação das percepções sensoriais dos objetos sensíveis de acordo com as localizações, distâncias, posições etc., Sexto conclui: “Uma vez que todos os *phainόμενα* são vistos num certo lugar ou a partir de uma certa distância ou numa certa posição..., seremos obrigados também por meio deste Tropo a terminar em retenção de assentimento (*eis epokhén*).” (cf. HP I, 121). Os *phainόμενα* aqui são claramente os objetos físicos. Também em AMVII, 369, falando de como os filósofos “físicos” lidaram com o conhecimento das coisas sensorialmente percebidas, Sexto diz que eles, assim como Demócrito, “suprimiram todos os *phainόμενα*”.

Por outro lado, lemos em AMVII, 336: “Aquele que se diz a si próprio critério da verdade diz o *phainόμενον* a ele mesmo (*tò phainόμενον hautô*) e nada mais. Então, visto que cada um dos outros filósofos diz o *phainόμενον* a ele mesmo, que é contrário ao anteriormente proferido, é claro (*dêlon*) que, sendo aquele igual a todos, não seremos capazes de dizer de uma maneira definida (*horisménos*) que existe um critério. Pois, se aquele é digno de fé (*pistós*)..., assim também

9 Cf. HP I, 236-41.

10 Os filósofos da época, os estoicos sobretudo, chamavam de “*ektòs hypokeímena*”, ou simplesmente de “*ektós*”, os objetos exteriores, cuja realidade postulavam. Além de outros sentidos, o verbo grego “*hypókeimai*” também significa estar sob, ser o suporte, ser o fundamento (por exemplo, para os atributos dos objetos de que são predicados). O cético, diz Sexto, anuncia o que é fenômeno para ele, “nada assertando com firmeza sobre os objetos exteriores” (*medèn perì tòn éxothern hypokeiménon diabebaióúmenos*).” (cf., também, HP I, 134). Sobre o uso do verbo “*diabebaióūmai*” por Sexto, cf., acima, nota 1.

cada um dos outros." O que Sexto está aqui chamando de "*phainómena*" são idéias e pontos de vista filosóficos. Na secção VII do livro I das *Hipotiposes*, intitulada "Se o cético dogmatiza" (HP I, 13-5), após explicar que, no sentido relevante de "*dóγμα*", o cético não dogmatiza<sup>11</sup>, o filósofo acrescenta que ele também não dogmatiza quando profere uma das famosas máximas (*phonaí*) (cf. HP I, 14) que céticos mais experientes propõem aos menos experientes para reforçar sua investigação antidogmática (cf. HP I, 205). Máximas como "A todo discurso (*lógos*) opõe-se um discurso igual", "Todas as coisas são inapreensíveis" etc. Ora, tais máximas são proposições que exprimem pontos de vista céticos e Sexto Empírico diz que o cético, na proferição delas, "diz o que é *phainómenon* a ele mesmo" (cf. HP I, 15). Assim, por exemplo, ao explicar a máxima "Nada determino" (*Oudèn horízo*), o filósofo nos explica que, ao proferi-la, o cético está dizendo o que é fenômeno para ele (cf. HP I, 197).

Sexto distingue, pois, dois tipos de *phainómena*: os objetos físicos sensíveis e as idéias e pontos de vista das pessoas, dos filósofos por exemplo. À primeira vista, parece difícil entender essa dupla referência do termo "*phainómenon*", já que tudo indica que ela envolve um parentesco de sentidos, mas que não nos é imediatamente evidente. É claro que qualquer tentativa de elucidação da noção de *phainómenon* deverá enfrentar essa dificuldade. Em HP I, 8-9, definindo o ceticismo pela prática do método das antinomias, Sexto diz que o cético opõe *phainómena* a *phainómena*, inteligíveis (*nooúmena*, *noetá*) a inteligíveis e *phainómena* a inteligíveis. E também diz que, *nesse momento (nûn)*, está usando o termo "*phainómena*" para referir-se às coisas sensíveis, aos *aisthetá*. O filósofo se exprime do mesmo modo e usa as mesmas expressões em HP I, 31-33, na secção XIII do livro I das *Hipotiposes*, intitulada "*Sobre os Tropos Gerais da Suspensão de Juízo*", que introduz sua exposição dos diferentes Modos ou Tropos que levam à *epokhé*. Nesses

11 A interpretação dessa secção pelos estudiosos é bastante controversa. Nela, em HP I, 13, Sexto distingue dois diferentes sentidos em que o termo "*dóγμα*" é usado. No primeiro sentido, bastante geral, o termo significa simplesmente a aprovação de algo (*eudokeîn tini prágmati*), por exemplo o assentimento do cético a afecções que ocorrem de necessidade conforme uma representação (*phantasia*), como a sensação de calor, quando se é esquentado. No segundo sentido, o termo significa o assentimento a um dos objetos não-evidentes (*ádela*) investigados pelas ciências. Atente-se no fato de que, nessa passagem, Sexto atribui um e outro sentido a alguns (*tines*), certamente a pirrônicos anteriores a ele ou seus contemporâneos. Contra a opinião de vários estudiosos, entendo que Sexto *recusa totalmente* o uso de *dóγμα* no sentido mais geral, isto é, no primeiro sentido, pois isso teria como consequência chamar-se de "*dóγμα*" o assentimento do cético a qualquer *phantasia*, o reconhecimento pelo cético de qualquer *phainómenon*.

dois textos, Sexto está falando das oposições entre teses dogmáticas a que o cético recorre ao servir-se do método das antinomias. O fato de Sexto explicar, em HP I, 9, que, *nesse momento* (*nûn*), ele está usando *phainόμενα* em lugar de *aisthetá* parece-me deixar claro estar ele indicando que não é esse o sentido que correntemente atribui ao termo, já que chama também de *phainόμενα* as idéias e pontos de vista que ocorrem na mente das pessoas. Por outro lado, conjecturo que o uso restrito do termo *phainόμενον*, para designar unicamente as coisas sensíveis (*aisthetá*), remete ao pirronismo antigo<sup>12</sup>. Mas nada impede que, por analogia, usemos a expressão “fenômenos inteligíveis” para designar aqueles fenômenos que são idéias ou pontos de vista<sup>13</sup>.

Como vimos acima, o termo “*phainόμενον*” era corrente na filosofia grega e Sexto dele se serve como um termo familiar aos filósofos de sua época. Lembremos também que, nas filosofias gregas, desde a antiguidade pré-socrática até a época de Sexto, o termo “*phainόμενον*” foi bastante usado. Seja para denotar o mundo das coisas sensíveis<sup>14</sup>, seja com referência a opiniões ou pontos de vista (como foi o caso com Protágoras<sup>15</sup>). Isto é, encontramos o termo “*phainόμενον*” aplicado a um e outro dos dois tipos de *phainόμενα* que Sexto Empírico distinguiu. O termo e sua dupla semântica estavam à disposição do filósofo na tradição filosófica e na filosofia de seu tempo.

“*Tò phainόμενον*” é o particípio presente substantivado do verbo *phainomai*, voz média de *phaíno*. O *Dictionnaire Grec-Français* de A. Bailly, no verbete ‘*phaíno*’, registra os vários sen-

12 Em AMVIII, 215-6, Sexto Empírico reproduz um argumento de Enesidemo sobre *phainόμενα* e signos e diz que, nele, Enesidemo parece estar chamando de “*phainόμενα*” as coisas sensíveis.

13 Sexto Empírico desenvolveu pouco o tema dos *phainόμενα* inteligíveis e deixou-nos alguns problemas de difícil solução. Por isso mesmo, qualquer abordagem do tema é sempre conjectural. Em “Sobre o que aparece”, p. 124, eu disse considerar a distinção entre fenômenos sensíveis e fenômenos inteligíveis como uma distinção puramente didática. Mas, atualmente, não creio que seja esse o caso. Entendo que se trata de dois tipos bem distintos de fenômenos.

14 Muitos filósofos gregos adotaram como princípio a proposição “*ópsis estì tôn adélon tà phainόμενα*” (os *phainόμενα* são a visão das coisas não-evidentes). Foi esse o caso com Anaxágoras e Heráclito (cf. AMVII, 140). Em AMVII, 374, argumentando dialeticamente contra Crisipo, Sexto se serve dessa proposição e parece tomá-la como expressão de um ponto de vista frequente entre os filósofos.

15 Em AMVII 60-1, falando de Protágoras, Sexto lhe atribui o uso do termo “*phainόμενον*” no sentido de fenômeno inteligível. Para Protágoras, segundo Sexto, quem afirma que o homem não é o critério de todas as coisas está dizendo o que lhe é *phainόμενον*.

tidos em que esse verbo foi usado ao longo da história da cultura grega, desde Homero: fazer brilhar, fazer ver, fazer conhecer, explicar, brilhar, mostrar-se, aparecer. Também “*phainomai*” foi usado em vários sentidos: brilhar, luzir, aparecer à luz, mostrar-se, parecer. O verbo (e também, portanto, o termo “*phainómenon*”) tem a mesma raiz verbal de “*phôs*” e “*pháos*”, palavras que compartilham muitos significados, inclusive o de “luz”. Os verbos todos, acima listados, têm significados claramente relacionados com o significado de “luz”.

À luz de quanto vimos acima com relação aos *phainómena* céticos e considerando os sentidos vários de *phaino* e *phainomai* que acabei de mencionar – entre eles os de brilhar, aparecer à luz, mostrar-se, aparecer – faço minha uma tradução de “*tò phainómenon*” que alguns estudiosos contemporâneos já adotaram<sup>16</sup>: “o que aparece” ou “aquilo que aparece”. Consequentemente, traduzo “*tà phainómena*” por “as coisas que aparecem”, “*phainetai*” por “aparece” e “*phainesthai*” por “aparecer”. Lembro que “*phainetai* (aparece) a alguém que...” e “é *phainómenon* para alguém que...” são expressões sinônimas na linguagem de Sexto. Estarei usando “o que aparece” (*tò phainómenon*) no sentido de “o que se manifesta a nós”, “o que se mostra a nós”, “o que se dá a nós”, “o que nos é dado”<sup>17</sup>, “o que se apresenta a nós”. Consequentemente usarei “as coisas que aparecem” (*tà phainómena*) no sentido de “as coisas que se manifestam a nós”, “as coisas que se mostram a nós”, “as coisas que se dão a nós”<sup>18</sup>.

16 Interpretações diferentes e entre si conflitantes do fenomenismo sextiano, assim como traduções diferentes do vocabulário fenomênico, têm sido propostas pelos estudiosos. Mas lembre-se também que uma eventual identidade de traduções não significa identidade de interpretações. Por outro lado, julgo menos feliz a tradução de “*tà phainómena*” por “as aparências”, que tem sido proposta por alguns estudiosos da obra de Sexto. Isso porque o termo “aparência” tem conotações que seria inadequado atribuir a “*phainómenon*”.

17 Entendo que o próprio contexto é suficiente para mostrar que o sentido em que uso essa expressão nada tem a ver com “o mito do dado” denunciado por W. Sellars.

18 Em certos usos de “*phainetai*” por Sexto, a tradução por “parece”, ao invés de “aparece”, parece mais apropriada. De um modo geral, o contexto permite a escolha entre essas duas traduções. “Parece que ele chegou” é um dos sentidos possíveis de “aparece que ele chegou”. Quando o cético diz “parece que ele chegou”, ele está significando algo como “não afirmo que ele chegou, mas penso que ele deve ter chegado”. Trata-se de um fenômeno inteligível que se manifesta a seu entendimento e ao qual ele dá seu assentimento.

### III Os FENÔMENOS COMUNS (TÀ KOINÀ PHAINÓMENA)

Obviamente cada ser humano tem das coisas experiências que são individuais e próprias suas, assim como ocorrências de idéias, memórias, desejos em sua mente são próprias suas. Fenômenos indenumeráveis que somente a ele aparecem. Mas sabemos que o cético se comunica e dialoga com os outros, pessoas comuns ou filósofos. Essa interação verbal entre as pessoas pressupõe obviamente, talvez mesmo no mais das vezes, o uso das mesmas palavras para denotar os mesmos objetos e pressupõe também *uma visão-de-mundo parcialmente comum*. Um número muito grande de *phainómena* são percebidos por um número muito grande de pessoas e as percepções e representações desses *phainómena* nas mentes das pessoas são presumidamente muito semelhantes.

Sexto Empírico, que disso fala explícita ou implicitamente em muitas passagens, diz, em AM XI, 76, que quase todos os *phainómena* são naturalmente percebidos de modo comum e concorde (*koinôs te kai symphónos*) pelos que têm suas percepções não-impedidas. E, em AM VIII, 187-8, ele escreve: “Com efeito, todo sensível é naturalmente experienciado de maneira semelhante e apreendido de modo igual por todos os que estão na mesma condição. Por exemplo, os gregos não apreendem a cor branca de um modo, os bárbaros de outro...mas (*subent.*: a apreendem) da mesma maneira todos os que têm os sentidos não-impedidos (*pántes hoí ge aparapodístous ékhontes tàs aisthéseis*.” Por exemplo, as representações visuais da cor branca de um determinado objeto são supostamente semelhantes em todos os que não têm problemas de visão.

Para a filosofia estoica, todos os seres humanos compartilham o que eles chamam de “prenoções comuns” (*koinai prolépseis*), isto é, conceitos que se desenvolvem naturalmente no entendimento humano, a partir de uma predisposição inata, e que contribuem decisivamente para a comunicação entre os homens. Sexto Empírico parece endossar essa idéia. Com efeito, em AM VIII, 157-8, falando do signo rememorativo, que os cétricos aceitam e do qual se servem as pessoas comuns (*hò bíos*) e todos os homens, o filósofo diz: “...não combatemos as prenoções comuns dos homens, nem subvertemos (*sygkhéomen*) a vida, como alguns dizem de nós caluniosamente...além de não combatermos a vida, ainda falamos a seu favor, visto que refutamos os dogmáticos que se levantam contra a prenoção comum...”. Sexto confere importância às prenoções comuns, pois, em HP II, 246, ele escreve: “Com efeito, é suficiente, penso, viver de acordo com a experiência (*empeíros*) e sem dogmas ou crenças, conforme as observâncias e pre-

noções comuns (*katà tàs koinàs teréseis te kai prolépseis*), suspendendo o juízo sobre as coisas que se dizem a partir da sutileza dogmática (*dogmatikè periergía*) e que estão maximamente distantes do uso da vida (*málista éxo tês biotikês khreías*)."

No pirronismo, a noção de *phainómenon* comum parece remontar a Enesidemo, veja-se o que diz Sexto em AM VIII, 8: "Enesidemo diz haver uma diferença entre os *phainómena* e que deles uns aparecem em comum a todos (*tà mèn koinôs pàsín pháínesthai*), outros a uma pessoa particularmente; dos quais são verdadeiros os que aparecem em comum a todos, falsos os que não são assim." Obviamente, essa atribuição de verdade ou falsidade a *phainómena* é dogmática, mas ela não é *stricto sensu* incompatível com os velhos Tropos ou Modos atribuídos a Enesidemo, dos quais Sexto longamente se ocupa no começo do livro I das *Hipotiposes* (cf. HP I, 36-163). Na grande maioria desses Tropos<sup>19</sup>, argumenta-se para mostrar que, porque o mesmo objeto (*hypokeímenon*, objeto exterior) aparece (*pháínetai*) diferente sob diferentes prismas ou aspectos e em circunstâncias, relações ou combinações diferentes, não se pode dizer como ele é por natureza, mas somente como ele aparece sob tal ou tal prisma, em tal ou tal relação e assim por diante. Mas esses Tropos a nenhum momento parecem questionar a realidade substancial atribuída aos *hypokeímena* pela filosofia dogmática. O ceticismo de Enesidemo pareceria dizer respeito, então, sobretudo aos atributos dos objetos sensíveis. O que não é incompatível com uma postura dogmática a respeito dos objetos físicos<sup>20</sup>.

#### IV PHAINÓMENON E PHANTASÍA

Sexto associa *phainómenon* e *phantasía*. Em HP I, 19-20, defendendo os céticos contra os dogmáticos que os acusaram de rejeição dos *phainómena*, diz o filósofo parecer-lhe que esses dogmáticos não ouviram falar do ceticismo, uma vez que "não suprimimos as coisas que nos levam involuntariamente ao assentimento conforme uma *phantasía* que experienciamos (*katà phantasían pathetikén*)...; essas coisas são as coisas que aparecem (*tà phainómena*)". Assim como

19 Com exceção do 8º Tropo, o da relatividade, de caráter mais genérico, e do 10º, sobre orientações, costumes, leis, crenças míticas e concepções dogmáticas.

20 Em *Contra os Físicos* II, isto é, AM X, 38, Sexto Empírico atribui à maioria dos filósofos, entre os quais ele inclui explicitamente Enesidemo, uma tese, ao que tudo indica dogmática, sobre a existência de duas espécies de movimento.

o termo “*phainómenon*”, também o termo *phantasia* tem sido interpretado e traduzido das mais diferentes maneiras, sendo grande a polêmica entre os estudiosos. E, assim como “*phainómenon*”, também “*phantasia*” era um termo corrente nas filosofias gregas, muito usado, por exemplo, no pirronismo antigo, nas obras de Platão e Aristóteles, no estoicismo.

Antes de abordar a concepção da *phantasia* de Sexto Empírico, quero lembrar sucintamente alguns pontos sobre como a *phantasia* foi vista por Carnéades e pelos estoicos. O próprio Sexto será nossa fonte. Em AMVII, 161-2, Sexto nos diz que, para Carnéades, o critério da verdade deve ser buscado no *páthos* (afecção) da alma que provém da evidência (*enárgeia*) e “esse *páthos* deve ser indicativo tanto de si mesmo como do *phainómenon* que o produziu (*empoiésantos autó*), o qual *páthos* não é outra coisa senão a *phantasia*”. A sequência do texto, até AMVII 189, demora-se na exposição da concepção carneadiana da *phantasia* e lida com exemplos de *phainómena* visíveis. Mas *phantasiai* podem ser enganosas e, por isso, Carnéades aprimora essa noção, distinguindo várias espécies de *phantasiai* e caracterizando, do mais baixo ao mais alto, seu grau de confiabilidade).

O termo “*phantasia*” tem um uso importante na filosofia estoica. Para os estoicos, a *phantasia* (ou, mais propriamente, a projeção ou impacto (*prosbolê*) da *phantasia*) é um critério da verdade, de acordo com o qual o homem se põe a julgar com a mediação da sensibilidade (*aísthesis*) ou do intelecto (*diánoia*) (cf. HP II, 16)<sup>21</sup>. Sexto nos expõe (cf. AMVII, 228 s.) a querela interna entre os estoicos acerca da caracterização precisa da *phantasia*. Aí aprendemos, por exemplo, que a *phantasia* ora foi considerada como impressão (*týposis*), ora como uma alteração (*alloíosis*) do intelecto (*diánoia*). De qualquer modo, não é possível a nosso intelecto apreender o que quer que seja se nele não se produzem *phantasiai* (cf. AMVII, 385).

Tendo os estoicos distinguido vários tipos de *phantasia*, é em verdade apenas a *phantasia kataleptiké* (*phantasia* apreensiva) que eles propõem como critério da verdade. *Phantasia* apreensiva é “aquela que provém de algo real e é modelada e estampada conforme o próprio real, sendo tal que não poderia provir de algo não real” (cf. AMVII, 248; 402). Segundo Antíoco, essa *phantasia* traz em si mesma a marca de sua veracidade. ela deve revelar tanto a si mesma quanto o objeto evidente que a produziu (cf. AMVII, 163). Isto é, quando se produz em nossa *diánoia*

21 Para os estoicos, também o homem, como agente, e a sensibilidade e intelecto, como instrumentos, são critérios da verdade, como Sexto nos relata, ainda em HP II,16.



uma *phantasia* cataléptica, sabemos que estamos apreendendo um objeto real. Por outro lado, não há *phantasiai* somente de *aisthetá*, mas também proposições, enquanto pensadas nas mentes das pessoas, são chamadas pelos estoicos de “*phantasiai*”. Tais *phantasiai* sendo suscetíveis, portanto, de verdade e falsidade. Em verdade, os estoicos agregavam conteúdos proposicionais também às *phantasiai* de *aisthetá*.

Se comparamos os usos do termo “*phantasia*” em Carnéades e no estoicismo, descobrimos facilmente um esquema comum. Tanto em Carnéades como no estoicismo, as *phantasiai* são produzidas pelos objetos na *diánoia* do sujeito, elas são afecções (*páthe*) ou alterações da *diánoia* causadas pelos objetos que a impactam. O esquema é retomado por Sexto Empírico. Os *phainómena* nos são descritos pelo filósofo como “as coisas que nos levam involuntariamente ao assentimento conforme uma *phantasia* que experienciamos ” (cf. HP I, 19-20) e esse assentimento é às afecções (*toîs páthesi*) que, conforme uma *phantasia*, se produzem na mente de modo necessário (cf. HP I, 13). E, também na conhecida passagem de HP II, 10, Sexto nos diz que o cético “dá assentimento às coisas que sob ele caem segundo uma *phantasia* que ele experiencia, conforme lhe aparecem (*toîs katà phantasían pathetikén hypopíptousin autô, kathò phaínetai autô sykkatatíthetai*)”. Os *phainómena* podendo ser tanto sensíveis como inteligíveis, as *phantasiai* correspondentes serão, respectivamente, imagens sensoriais ou proposições pensadas. Em HP II, 76, Sexto menciona a *phantasia* de Xeníades conforme a qual esse filósofo disse “Todas as *phantasiai* são indignas de crença”.

Assim, para o filósofo, os objetos (*phainómena*) levam o sujeito a dar assentimento a afecções (*páthe*) por eles causadas e que se configuram como *phantasiai* em sua *diánoia*. Parece-me que todas as numerosíssimas passagens da obra de Sexto que falam de *phantasiai* são plenamente consistentes com essas passagens que acabo de mencionar. Assim, por exemplo, em AM VII, 367, o filósofo fala dos *phainómena* mel e absinto como causas das afecções (*páthe*) doçura e amargor, respectivamente. Residindo num *páthos* involuntário, a *phantasia* é inquestionável como o *phainómenon*, ninguém discute sobre se o *phainómenon* aparece tal ou tal (cf. HP I, 22). Os *phainómena* se impõem aos sujeitos, os *páthe* que eles produzem na *diánoia* ocorrem de modo necessário, nosso assentimento a eles é necessário também e involuntário. Em HP I, 193, Sexto Empírico escreve “com efeito, cedemos às coisas que nos movem por meio de afecções e necessariamente nos levam ao assentimento”. Nosso acesso ao mundo, isto é, nosso acesso aos *phainómena*, tem lugar em nossa *diánoia*.

Lembrar Antíoco aqui talvez nos seja útil. Para ele, como vimos, a *phantasia* apreensiva ou cataléptica traz em si mesma a marca de sua veracidade. Isto é, para ele e para muitos dos filósofos estoicos, quando se produz em nossa *diánoia* (intelecto) uma *phantasia* cataléptica, sabemos que estamos apreendendo um objeto real. Penso que podemos dizer algo análogo a respeito do *phainómenon* e da *phantasia* sextianos. Quando o *phainómenon* impacta a *diánoia* e nela dá origem à *phantasia*, o assentimento a esta se impõe de necessidade, isto é, o sujeito não pode não reconhecer que está experienciando a *phantasia* que corresponde ao *phainómenon* em questão. Em condições normais, se me aparece haver um gato a meu lado (por exemplo, se tenho a percepção visual de um gato a meu lado), estou experienciando a *phantasia* produzida em meu intelecto pelo fenômeno gato-a-meu-lado. E tenho a disposição a dizer “Há um gato a meu lado” ou alguma outra proposição que descreva o mesmo fenômeno.

Falta-nos propor uma tradução para o termo “*phantasia*”. Tudo quanto acima vimos nos permite traduzi-lo – ou, mesmo, nos aconselha a traduzi-lo – por “representação”. É através de sua representação no intelecto do sujeito que o *phainómenon* se manifesta a este. De fato, ela é o *pathos* que o *phainómenon* causa em nossa *diánoia*, ao impactá-la, e Sexto diz que todas as coisas são percebidas a partir de nossos *páthe* (cf. AMVII, 366). Uma representação é ou imagem sensorial de *phainómenon* físico, isto é, de um objeto ou fato do mundo sensível que é percebido (por exemplo, a imagem visual de um templo ou a imagem visual de um gato correndo atrás de um rato), ou foi produzida na mente por um *phainómenon inteligível* (por exemplo “Temo que ele tenha fugido”, “Cicero foi um grande orador romano” etc.). Por outro lado, talvez se possa dizer que toda *phantasia* produzida na mente, seja por um fenômeno sensível seja por um fenômeno inteligível, é, por si só, também um fenômeno ao qual corresponderá (pelo menos potencialmente?) sua própria *phantasia*. Essa segunda representação seria, portanto, representação de representação e se constituiria como consciência da primeira<sup>22</sup>.

Na secção XI de HP I, intitulada “Sobre o Critério da Orientação Cética” (cf. HP I, 21-24), Sexto diz, como vimos, que o cético, não dispondo de um critério da realidade ou da verda-

22 Essa problemática toda oferece grande dificuldade e Sexto Empírico disse muito pouco sobre ela. A solução aqui apresentada, que me parece convincente, é de Plínio Smith e me foi comunicada oralmente. Eu defendia a idéia de que um fenômeno inteligível, por exemplo um ponto de vista que se manifeste na mente, é idêntico com sua própria representação. Mas Smith me persuadiu da impropriedade dessa interpretação.

de, dispõe, no entanto, de um critério de ação, conforme o qual ele faz certas coisas e não faz outras. E Sexto escreve: “Dizemos, então, que o critério da orientação cética é o *phainómenon*, virtualmente assim chamando sua *phantasia*; com efeito, residindo numa disposição e afecção involuntária, ela é inquestionável.” (cf. HP I, 22). Orientando-se pelos *phainómena*, o cético está, em última análise, orientando-se por suas *phantasiai*, por meio das quais os *phainómena* se representam em seu intelecto.

### V SEXTO RESPONDE À OBJEÇÃO DA INAÇÃO E DA INCONSISTÊNCIA

Como era de esperar, a filosofia cética foi condenada e combatida desde a antiguidade pelas filosofias dogmática. Uma objeção que os dogmáticos fizeram aos céticos foi a assim chamada objeção da inação (*apraxia*) e da inconsistência (*apémphasis*). Essa objeção fora oposta a protocéticos já por Aristóteles, os estoicos a retomaram e brandiram contra os céticos pirrônicos até a época de Sexto Empírico. Também Hume a retomou e tornou famosa e ela é repetida até os nossos dias. Estudiosos do pirronismo, muitos e importantes, têm continuado a usá-la como uma arma, que julgam eficiente e poderosa, contra o ceticismo pirrônico.

Sexto Empírico conhece a objeção, menciona-a explicitamente e lhe dá resposta (cf. AM XI, 162 s.). Ele nos diz que os que fazem a objeção dizem estar o cético confinado à inação ou à inconsistência. À inação, porque, consistindo a vida em escolhas e em ações de evitar, aquele que nada escolhe nem evita está virtualmente rejeitando a vida e permanece como um vegetal. À inconsistência porque, se ele acaso está nas mãos de um tirano que lhe ordena cometer uma ação indizível (*tôn arréton ti*), sob pena de morte em caso de desobediência, o cético estará necessariamente fazendo uma escolha, quer cometa a ação, quer não a cometa. E fazer uma escolha é próprio dos que estão convictos de que existem coisas a escolher e a evitar (cf. AM XI, 162-5).

Começamos por perguntar-nos sobre o que pode ter dado origem a uma tal objeção. Eu entendo que a objeção da inação e da inconsistência repousa basicamente sobre a incompreensão do uso cético do método das antinomias. Sabemos que esse método é a arma principal dos céticos em seu questionamento das filosofias dogmáticas. Eles se servem desse método para questionar as pretensas realidades que os dogmáticos postulam em suas várias ciências.

Tomemos como exemplo a problemática do movimento. Os céticos desenvolvem argumentações conflitantes, uma concluindo pela existência e realidade do movimento, outra por sua não-existência e irrealidade. O cético diz que nenhuma dessas duas argumentações é mais persuasiva que a outra, que há *isostheneia*, igualdade de força persuasiva entre elas. Donde a suspensão de juízo, a *epokhé*. Aliás, os céticos entendem que a todo discurso ou teoria proposta é sempre possível opor outro discurso ou teoria com igual força persuasiva. Os céticos não afirmam, portanto, nenhuma das proposições que concluem essas argumentações, para eles não se pode afirmar nem que existe movimento nem que não existe. Para os dogmáticos, o cético está, então, condenado à inação. Estando em seu quarto, não deverá mover-se até a cozinha em busca de alimento, já que não pode afirmar a existência do movimento, portanto não sabe se o movimento existe. Deveria permanecer inativo, até que a morte lhe sobrevenha. Se ele se dirigir à cozinha para buscar alimento, entrará em contradição total com a filosofia que proclama, seu comportamento será inconsistente com ela.

Sexto é particularmente severo contra os que formulam a objeção. Afirma que é preciso desprezá-los (*kataphroneîn*) (cf. AM XI, 162). Ele atribui a objeção à ignorância da filosofia cética pelos adversários: “Ao dizerem essas coisas, eles não compreendem que o cético não vive conforme o discurso filosófico (*katà tòn philósophon lógon*) (com efeito, ele é inativo (*anenérgetos*) no quanto diz respeito a este), mas ele pode escolher umas coisas, evitar outras, conforme a observância não- filosófica (*katà tèn aphilósophon téresin*)” (cf. AM XI, 165-6). Considero essa última passagem como *da maior importância para a compreensão do pirronismo sextiano*. Entretanto, ela é pouco citada ou comentada pelos estudiosos do pirronismo. E, quando a citam ou comentam, com muita frequência, sua grande importância não é reconhecida.

Consideremos a resposta de Sexto. Falemos primeiro do *philósophos lógos*<sup>23</sup>. Antes, porém, lembremos as palavras mesmas do filósofo, ao comentar a máxima cética que concerne à oposição de discursos: “...quando digo “A todo discurso se opõe um discurso igual (*Pantî lógo lógos ísos antíkeitai*)”, estou virtualmente (*dynámei*) dizendo “A todo discurso investigado por mim, que estabelece algo dogmaticamente, aparece-me que se opõe (*antikeîsthai pháinetái moi*) um outro discurso (*lógos*), que estabelece algo dogmaticamente, igual àquele quanto à credibilidade e não-credibilidade (*katà pístin kai apístian*)”” (cf. HP I, 203). Também não esque-

çamos que o “princípio maior da ordenação cética” manda opor a todo discurso um discurso com ele conflitante<sup>24</sup>.

Parece-me ficar bastante claro que, em sua resposta à objeção da inação e da inconsistência, Sexto está acusando os dogmáticos de ignorar no que consiste o método das antinomias. O *philosophos lógos* é o discurso da filosofia dogmática, do qual o cético faz um uso dialético para construir as argumentações que concluem por teses conflitantes e levam à *epokhé*. O cético não dá assentimento a nenhuma dessas teses, nem poderia fazê-lo, porque se trata de teses dogmáticas e o cético não dogmatiza. Elas não exprimem, portanto, pontos de vista céticos. O cético não vive segundo o discurso filosófico dogmático, este não é um “discurso cético”. Mas os dogmáticos, devido à sua ignorância, pensam o contrário. Eles pensam que o cético suspende seu juízo sobre a existência ou inexistência, por exemplo do tempo, do corpo, do lugar, do movimento. Eles não entendem que a suspensão de juízo diz somente respeito às teses *dogmáticas* que afirmam a existência (realidade) ou inexistência (irrealidade) do tempo, do corpo, do lugar, do movimento. A objeção da inação e da inconsistência exhibe tão-somente a ignorância dos dogmáticos acerca do ceticismo<sup>25</sup>.

Em verdade, devemos acrescentar que, se o cético suspende seu juízo sobre a realidade, ou sobre a irrealidade, do tempo, do corpo, do lugar, do movimento, ele o faz *enquanto* essas teses são alegadamente demonstradas pelos argumentos utilizados na construção das antinomias. Isto é, *enquanto as teses são solidárias com esses argumentos. A suspensão de juízo diz respeito conjuntamente às teses e às argumentações*. Porque é fácil ver que, se uma mesma tese é proposta com base em argumentação diferente, todo o trabalho do cético tem de ser refeito. Essa restrição sextiana do escopo da *epokhé* é corroborada, ao longo da obra do filósofo, pelo uso relativamente frequente da expressão “*hóson epì tò lógo*” (“no quanto diz respeito ao discurso”), ou de outras expressões que Sexto Empírico usa como equivalentes, por exemplo “*hóson epì tois legoménois hypò tôn dogmatikôn*” (“no quanto diz respeito às coisas ditas pelos dogmáticos”). As

24 Cf. HP I, 12. Falamos dessa passagem no ítem I, acima.

25 Também em HP I, 19, falando dos dogmáticos que acusam os céticos de rejeição dos fenômenos, Sexto diz que eles “me parecem não ter escutado as coisas ditas por nós”. Entendo que essa acusação de rejeição dos fenômenos tem a mesma origem que a objeção da inação e da inconsistência, a saber: a incompreensão do método das antinomias e da natureza tão-somente dialética dos argumentos e conclusões que o método enseja.

passagens todas em que essas expressões aparecem sempre dizem respeito aos discursos dogmáticos e, para realçar esse fato, prefiro traduzir “*hóson epì tò lógo*” por “no que diz respeito ao discurso dogmático”, já que esse é *sempre* o sentido em que Sexto usa a expressão. A suspensão de juízo diz sempre respeito às construções filosóficas argumentativas de natureza dogmática que sustentam as teses dogmáticas com que lida o método das antinomias. E, via de regra (mas não necessariamente sempre), essas construções argumentativas são expostas, ou desenvolvidas, nos textos de Sexto anteriormente a cada uso daquela expressão. A *epokhé* diz sempre respeito ao *philósophos lógos*.

Vejamus um exemplo. Em HP I, 215, lembrando que alguns identificam a filosofia cética com a cirenaica porque céuticos e Cirenaicos estão de acordo em que somente as afecções (*páthe*) são apreendidas, Sexto Empírico nos diz que, enquanto os Cirenaicos afirmam que os objetos exteriores têm uma natureza (*phýsis*) inapreensível, “nós suspendemos nosso juízo, *no quanto diz respeito ao discurso dogmático*, sobre os objetos exteriores (...*hemeîs...epékhomein hóson epì tò lógo perì tòn ektòs hypokeiménon*)...” Entendo que Sexto *não está dizendo* que os céuticos suspendem seu juízo *sobre os objetos exteriores*, como poderia parecer a quem pretendesse ler essa proposição sem buscar compreendê-la à luz de toda a “doutrina” sextiana. Mas ele está significando que o céutico suspende seu juízo sobre a pretensa realidade (e irrealidade) ou existência (e inexistência) desses objetos e sobre possuírem eles, ou não, uma natureza, *nos sentidos que o pensamento dogmático atribui a esses termos*. E na medida em que as teses dogmáticas correspondentes são solidárias das argumentações usadas para estabelecê-las. Entendo que o céutico sextiano não nega as coisas e eventos do mundo. Ele as chama de “*phainómena*”, como sabemos.

Em AM XI, 162, vimos Sexto dizer que, não vivendo segundo o *philósophos lógos*, o céutico pode escolher umas coisas e evitar outras conforme a observância não-filosófica (*katà tèn aphilósophon téresin*).“ Consideremos agora, então, a *aphilósophos téresis*. O termo “*téresis*” aparece já no início das *Hipotiposes*, em HP I, 23. Sexto diz, nessa passagem: “Atendo-nos, então, aos fenômenos, vivemos, sem dogmas nem crenças, conforme a observância da vida...(Tòis *phainoménois oûn prosékhontes katà tèn biotikèn téresin adoxástos bioûmen*...)”. E o céutico vive conforme a observância da vida (cf. HP I, 23-4), de acordo com suas quatro facetas: ele segue a orientação da natureza, sendo naturalmente capaz de percepção sensorial e de pensamento, ele é levado pelas afecções à satisfação de suas necessidades, ele segue a tradição das leis e costumes, também não é inativo nas artes (*tékhnai*) que pratica.

Sexto fala de novo dessas quatro facetas na secção XXXIV e última do livro I das *Hipóteses* (cf. HP I, 236-41), intitulada “*Se o Empirismo Médico é Idêntico ao Ceticismo*”. Elogiando a escola da Medicina Metódica, um dos ramos do Empirismo Médico, por seguir os *phainómena* e estar mais de acordo com a postura cética, o filósofo nos diz que também os médicos Metódicos vivem conforme as quatro facetas da vida comum (*hò bíos hò koinós*), de que o cético participa (cf. HP I, 237-8). E vimos acima, ao falar das prenoções comuns, Sexto afirmar que os céticos, além de não combaterem a vida, ainda falam a seu favor (cf. AMVIII, 158). Também os médicos Metódicos vivem conforme a *biotikè téresis*.

O cético não dogmatiza. Aliás, podemos dizer que, por definição, ele não dogmatiza. Mas Sexto o apresenta, em seus escritos, como um homem entre os outros homens, como um filósofo entre os outros filósofos. Participando da vida comum, o cético obviamente se comunica e dialoga com os outros homens. Participando dos debates filosóficos, ele obviamente se comunica e dialoga com os filósofos dogmáticos. E vimos também que o cético milita contra o dogmatismo e se propõe a curar os dogmáticos de seu dogmatismo por meio de discursos e argumentos. Por outro lado, Sexto nos diz, em HP I, 4, que o conteúdo inteiro de seus escritos é redigido *katà tò phainómenon*, segundo o fenômeno. Nossa leitura da obra de Sexto é leitura de um discurso fenomênico.

As considerações todas que fizemos me parecem tornar irrecusáveis duas conclusões importantes, as quais, aliás, se complementam. A primeira é a conclusão de que o cético somente se serve do discurso dogmático, isto é, do *philosophos lógos*, dialeticamente, no uso do método das antinomias. A segunda me parece ainda mais importante, ela é a conclusão de que o cético tem um discurso próprio seu, um discurso fenomênico, que é o discurso de sua observância da vida, o discurso da *biotikè téresis*. É o discurso usual do cético, nele ele dialoga com as pessoas comuns e com os filósofos, nele ele redige seus escritos filosóficos. A obra inteira de Sexto está redigida no discurso da *biotikè téresis*. Nesse discurso, Sexto expôs a objeção da inação e da inconsistência, nesse discurso ele opôs o próprio discurso da *biotikè téresis* ao *philosophos lógos*, nesse discurso ele deu resposta à objeção. Nenhuma *epokhé* atinge, obviamente, esse discurso, vimos que a *epokhé* sempre diz respeito a discursos dogmáticos. Os dogmáticos foram incapazes de compreender esses pontos. Em verdade, jamais entenderam que pudesse haver um discurso significativo sem implicações dogmáticas. A objeção da inação e da inconsistência está diretamente ligada a essa incompreensão. Eles jamais entenderam que o cético pode, em seu discurso

conforme a *biotikè téresis* e de modo consistente com sua postura filosófica, dizer que tais coisas são melhores que tais outras, que fazer isso é melhor que fazer aquilo. Essa “doutrina” sextiana dos dois *lógoi* do cético, contida na resposta dada pelo filósofo, em AM XI, 162, à objeção da inação e da inconsistência, dissolve inteiramente a objeção e põe a nu sua falta de sentido.

O cético suspende o juízo sobre os pontos de vista e crenças dogmáticas, mas ele não nega o mundo, ele vive e fala nesse mundo de sua experiência cotidiana. Ele se orienta pelos fenômenos, isto é, pelas objetos e eventos que compõem o mobiliário desse mundo fenomênico que ele experiência. Ele interage com os outros homens. Ele vive como uma pessoa “normal”. Se ele se sente ameaçado, ao atravessar uma rua, por um carro que vem celeremente em sua direção, ele corre para a calçada. E, se um dogmático, que por acaso ali está e sabe que ele é um cético pirrônico, mas não compreende o ceticismo, lhe pergunta por que ele, sendo cético, correu para a calçada, o cético lhe responderá algo como “É óbvio que corri porque ia ser atropelado e não estou querendo morrer”. Na vivência cética do mundo fenomênico e no uso do discurso fenomênico da *biotikè téresis*, o cético pode dizer que tal argumento é bem melhor que tal outro (ao discurso fenomênico não cabe aplicar o conceito de *isosthéneia*), que tal ou qual disputa pode ser empiricamente resolvida. Também, por exemplo, que a afirmação de que Roma foi destruída pelos egípcios está totalmente errada e revela grande ignorância. Lembremos que Sexto Empírico nos diz, em HP II, 252, que, “se houver um caminho que leva a algum abismo, não nos precipitamos para o abismo por existir (*eînai*) um caminho que leva a ele, mas nos afastamos do caminho por causa do abismo...”

Atentemos em que, nessa passagem que acabei de citar, Sexto emprega o vocábulo “*eînai*”, ele diz “por existir um caminho” (*dià tò hodón tina eînai*). Mas os estudiosos do pirronismo parecem, em geral, não se terem apercebido do fato de que esse verbo integra o discurso fenomênico normal do cético. Em outras palavras, que ele pertence também ao vocabulário da *biotikè téresis*. Entretanto, Sexto Empírico foi de uma clareza meridiana a esse respeito. Ele tratou do assunto numa passagem que me parece absolutamente fundamental, a de AM XI, 1-20, passagem que ocupa toda a secção I de AM XI, intitulada “Qual a Principal Diferença das Coisas que Concernem à Vida”. Logo no início, em AM XI, 3, Sexto diz que todos os filósofos que parecem tratar convenientemente dos princípios da Ética, de modo mais notável os velhos Acadêmicos, os Peripatéticos e os Estoicos, costumam dividir os seres em bons, maus e indiferentes. Também os céticos, afirma Sexto pouco adiante em AM XI, 19, dizem que “dos seres



uns são bons, outros maus, outros entre esses (*metaxù touúton*)". Se consideramos a igualdade de sentido entre "indiferentes" e "entre esses" na terminologia da filosofia da época, Sexto nos está ensinando que tanto dogmáticos como céticos afirmam a proposição "Dos seres uns são bons, outros maus, outros indiferentes". Isso porque, como Sexto nos diz em AM XI, 18, "ésti" ("é", "existe") tem dois sentidos, o de "*hypárkhei*" ("é realmente", "é real", "existe realmente") e o de "*pháinetai*" ("aparece"). Assim, "quando dizemos, ao modo cético (*skeptikôs*) "dos seres uns são (*estin*) bons, outros maus, outros entre esses (*metaxù touúton*)", inserimos o "são" como indicador, não da realidade, mas do aparecer (*tò éstin entáttonen oukh hos hypárxeos all' hos toû phainesthai delotikón*)"<sup>26</sup> (cf. AM XI, 19).

Penso que daí indubitavelmente se segue que o cético pode usar – e vimos que ele usa – "*estin*" num sentido não-dogmático. Assim, no seu discurso habitual, conforme a *biotikè téresis*, ele pode dizer, por exemplo, "Esta parede é branca" ou "O forno está quente". Eu iria mais longe. Porque, em verdade, tendo Sexto mostrado que o cético faz um uso não-dogmático de "é" ou de "existe", não vejo por que proibir o cético de também usar, sempre ao modo cético (*skeptikôs*) e não-dogmaticamente, termos como "*alétheia*" ("verdade") e "*gignosko*" ("conheço", "tenho conhecimento"), para dar dois exemplos. Assim, falando *skeptikôs* conforme o fenômeno, conversando com um amigo que duvida da ocorrência de determinado fato, um cético poderia dizer, por exemplo, "É verdade que esse fato ocorreu, eu tenho conhecimento disso porque eu estava presente.". Mas é verdade que Sexto Empírico não falou do uso desses vocábulos na linguagem cética.

Essa interpretação do discurso cético que acabo de propor, mais particularmente acerca do uso de "*estin*" pelo cético, permite-nos ler, sob nova luz, a curta, difícil e famosa passagem de HP I, 19-20, que ocupa toda a secção X de HP I, intitulada "*Se os Céticos Suprimem as Coisas que Aparecem*" ("*Ei Anairoûsin tà Phainómena hoi Skeptikoi*")<sup>27</sup>. Essa passagem tem sido traduzida e interpretada das mais diferentes maneiras, tem sido grande a controvérsia a seu respeito entre os estudiosos do pirronismo. É nesse texto que Sexto Empírico introduz o famoso exemplo da doçura do mel. Sexto está respondendo à objeção dogmática segundo a qual os céticos supri-

26 O termo "*hýparxis*" pertence ao discurso dogmático e significa "realidade" no sentido em que o pensamento dogmático entende este termo.

27 Mencionamos acima essa passagem, no item 1.

mem os fenômenos e os defende dessa acusação, lembrando tópicos de que havia pouco tratara. Lembremos que Sexto nos ensina que os fenômenos (e as representações correspondentes) são inquestionáveis, não sendo objeto de disputa e sendo reconhecidos por todos, por pessoas comuns, por céticos e por filósofos dogmáticos. A passagem que mais de perto nos interessa diz: “Quando investigamos se o objeto é tal qual aparece (*phaínetai*), concedemos que ele aparece, investigamos, não sobre o que aparece, mas sobre aquilo que se diz do que aparece (*ou perì toû phainoménu, allà perì ekeinou hò légetai perì toû phainoménu*); isso é diferente de investigar sobre a própria coisa que aparece. Por exemplo, o mel nos aparece (*phaínetai*) como adoçando. Mas, se ele é também doce no quanto diz respeito ao discurso dogmático (*ei dè kai glyký estin hóson epì tô lógo*) nós investigamos; isso não é o que aparece, mas o que é dito sobre o que aparece (*hò ouk éstin tò phainómenon, allà perì toû phainoménu legómenon*)” (cf. HP I, 19-20).

Nesse texto, Sexto começa por lembrar-nos que dogmáticos e céticos estão de acordo em reconhecer a fenomenicidade da doçura do mel. Uns e outros acordam em que “o mel nos aparece como adoçando”. Por outro lado, o filósofo dogmático *acrescenta* algo ao reconhecimento do fenômeno doçura do mel, ele diz algo acerca do que aparece. Esse algo é a atribuição de realidade ao fenômeno, no sentido dogmático de “realidade”. E é essa atribuição que é alvejada pelo questionamento cético. Se céticos e dogmáticos estão também de acordo – isso decorre do que vimos há pouco – quanto a dizer “o mel é doce”, sua interpretação dessa proposição é diferente. Para os dogmáticos, ela exprime a realidade da doçura do mel, num sentido dogmático de realidade. Para os céticos, ela exprime a doçura fenomênica do mel, ela pertence também ao discurso da *biotikè téresis*.

## VI CETICISMO E LINGUAGEM

Vimos que, para Sexto Empírico, a filosofia pirrônica é uma prática de combate ao dogmatismo por meio de argumentos, uma prática terapêutica que usa a linguagem para curar os homens do dogmatismo. Questionar o dogmatismo é toda a atividade filosófica do cético. Na sentença que constitui a epígrafe deste texto, Schulz parece entender que toda filosofia, quer reconheça isso quer não, é basicamente uma investigação do discurso. Eu creio ser válido dizer isso do ceticismo pirrônico: ele é, basicamente, uma investigação do *lógos* e tudo que ele diz integra essa investigação ou dela resulta.

Os céticos se deram conta do poder do *lógos*, aprenderam que ele é um tal enganador (*apateón*) que quase arrebatava os *phainómena* de sob os nossos olhos (cf. HP I, 20). Para os céticos, o *lógos* é o grande Enganador. Mas o ceticismo entende que conseguiu desarmar os seus embustes. E entende também que os dogmáticos se deixaram enredar no *lógos* e foram por ele enfeitados. O ceticismo vê o dogmatismo como uma distorção da linguagem (*toû lógou diastrophé*) (cf. AM XI, 148). O *lógos* é enganador, mas a filosofia cética triunfa sobre ele, ela é contestação de seus excessos e artimanhas e pretensões. Ela domestica o *lógos*. Denunciar o dogmatismo é denunciar uma certa interpretação filosófica da linguagem, a denúncia da metafísica é também denúncia de um certo uso da linguagem. O cético se propõe a combater os maus usos da linguagem. A leitura atenta da obra de Sexto nos faz concluir que o ceticismo pirrônico é, antes de tudo, uma reflexão filosófica sobre a linguagem. A questão da linguagem é a sua problemática básica. Creio que podemos dizê-lo uma filosofia da linguagem.

O ceticismo, porém, não sacraliza a linguagem. Ele entende a linguagem como uma invenção humana, instrumento humano a serviço de práticas humanas. Em matéria de semântica, o ceticismo é convencionalista, entende que a referencialidade da linguagem é puramente convencional<sup>28</sup>. Assim, aparece ao cético que os homens fizeram as palavras dizer as coisas, isto é, que convencionalmente conferiram significatividade às palavras. Se o cético questiona a doutrina dogmática dos signos indicativos, ele aceita os signos rememorativos, itens fenomênicos associados constantemente na experiência a outros itens fenomênicos e que, por isso mesmo, passaram a significar esses últimos, a eles remetendo, mesmo na ausência deles. Assim, a significatividade das palavras com relação às coisas não configura mais que um caso particular das associações significativas entre itens do *mundo fenomênico*, associações feitas pelos homens. Instituído a linguagem, os homens converteram proferições sonoras em signos rememorativos das coisas a que convencionalmente as associaram. E fizeram sua linguagem exprimir, assim, sua experiência do mundo comum. Seu discurso relatando sempre o que aparece.

Porque as palavras não denotam essências dogmáticas, porque os homens as inventaram para lidar com seu mundo cotidiano, nenhuma palavra é sacrossanta. Em HP I, 207, falando das máximas céticas, Sexto afirma: “Dizemos também que nós as propomos, não como indicando

28 Sobre esse convencionalismo pirrônico, cf. H.P. II, 214, 256-7; A.M. I, 37-8. Como diz Sexto em H.P. II, 214, *tà onómata théseí semaínei kai ou phýsei* (“Os nomes significam por convenção e não por natureza”).

as coisas de modo exato (*kyríos*)..., mas de modo indiferente e, se assim se quer, frouxo; não convém, de fato, a um cético brigar por palavras (*all' adiaphóros kai ei bouílontai katakhrestikôs; oúte gàr prépei tô skeptikô phonomakheîn*)" (cf. HP I, 207). Em HP I, 191, comentando o uso da famosa máxima cética "nada mais" (*oudèn mâllon*), o filósofo diz "Nós nos propomos a mostrar o que nos aparece (*tô phainómenon hemîn*); quanto à expressão por meio da qual o indicamos, somos indiferentes (*adiaphoroûmen*)".

Em alguns textos, Sexto Empírico opõe o discurso "indiferente" e "frouxo" do cético ao uso das palavras pretensamente "em sentido exato" (*kyríos*) pelos dogmáticos. Temos um exemplo dessa oposição em HP III, 119, quando Sexto introduz o questionamento da concepção dogmática de lugar (*tópos*). O filósofo nos diz que o termo "lugar" se diz em dois sentidos, em sentido exato (*kyríos*) e em sentido frouxo, catacréstico (*katakhrestikôs*). "Em sentido frouxo" diz respeito ao lugar considerado em sentido lato, por exemplo "a minha cidade", "em sentido exato" diz respeito ao lugar que exatamente nos contém, pelo qual estamos exatamente encerrados. E é-nos dito, em seguida, que o questionamento cético é do lugar "em sentido exato". Um pouco depois, em HP III, 124, aprendemos que essa concepção *kyríos* de lugar é a concepção estoica. Outra concepção *kyríos* de lugar é a peripatética, exposta e também questionada em HP III, 131. Os dogmáticos se vêem como capazes de conceber e definir com exatidão as pretensas realidades que postulam.

A catacrese própria ao discurso cético confere aos céticos total liberdade para modificar seus modos de expressão, ou mesmo substituí-los, conforme as necessidades da comunicação. Os céticos questionam as "essências", as "realidades", as "naturezas" dogmáticas. Por isso mesmo, questionam as concepções e definições pretensamente exatas. Vimos que eles questionam a concepção naturalista da semântica e entendem que somente uma semântica convencional é compatível com a filosofia cética. Parece-me ficar mais do que claro que somente um uso catacréstico da linguagem é consistente com o ceticismo. O cético submete o *lógos*, não se submete a ele. A linguagem da *biotikè téresis* é catacréstica.

Quero acrescentar uma palavra sobre o uso sextiano do termo "*katakhrestikôs*". Infelizmente, Bailly parece desconhecer esse uso e, como sentido, registra tão-somente o de "com impropriedade". Alguns estudiosos contemporâneos foram levados a entender que Sexto Empírico, ao usar "*katakhrestikôs*" a propósito da linguagem cética, estava reconhecendo o mau uso cético

da linguagem. No entanto, à luz de quanto acabamos de ver sobre esse assunto, penso que podemos dizer incorreta essa interpretação. Aliás, uma passagem de Sexto confirma diretamente o que estamos dizendo. Com efeito, fazendo o elogio da Medicina Metódica e dizendo que ela tem uma certa afinidade (*oikeiôtes*) com o ceticismo, Sexto afirma ser comum às duas orientações também o uso adoxástico e indiferente dos nomes (*pròs tò kai tò adóxastón te kai adiáphoron tês khréseos tôn onomáton koinòn eînai tôn agogôn*) (cf. HP I, 239-41). Obviamente, então, Sexto não considera a linguagem catacréstica dos céticos um mau uso da linguagem.

Falando da relação entre ceticismo e linguagem, julgo ser importante comentar o uso sex-tiano do verbo “*prosdoxázein*”, que significa acrescentar uma *dóxa* (crença ou dogma). Na secção XII de HP I (cf. HP I, 25-30), intitulada “*Qual o Fim (Télos) do Ceticismo*”, o filósofo nos explica que, em matéria de opinião (*en toîs doxastoîs*), o fim ou objetivo da filosofia cética é alcançar a tranquilidade (*ataraxía*), mas, no que diz respeito às afecções que nos atingem de modo necessário, tais como o frio e a sede, o objetivo é a *metriopátheia*, a afecção moderada. As pessoas comuns, que experienciam essas afecções, sofrem, não apenas por causa delas, mas também por crerem que elas são más por natureza. Mas o cético se poupa desse outro sofrimento, por não *acrescentar essa crença (prosdoxázein)* à sua experiência dessas afecções, suportando-as, então, com mais facilidade que o dogmático (cf. HP I, 30; AM XI, 150; 158; 166). A crença de que tais afecções são más por natureza (*phýsei, pròs tèn phýsin*) é, obviamente, uma crença dogmática<sup>29</sup>. Céticos e dogmáticos podem estar afirmando uma mesma proposição, por exemplo “A dor é uma coisa ruim” ou “Dos seres uns são bons, outros maus, outros estão entre esses”, isto é, são indiferentes. (cf. AM XI, 3-4 e 19) Mas céticos e dogmáticos, como sabemos, interpretam essas proposições de modo diferente. Sexto diz que o confronto entre eles diz respeito à hipóstase (*hypóstasis*), introduzida pelos dogmáticos, das coisas boas, más e indiferentes, quanto à sua natureza (*pròs tèn phýsin*) (cf. AM XI, 19).

Vemos, assim, que Sexto Empírico entende o dogmatismo como crenças que se acrescentam, se superpõem, à postura cética. Entende a linguagem dogmática como expressão dessas crenças adicionais. É como se a postura cética fosse de algum modo anterior, de uma anterioridade de direito ao menos, às posturas dogmáticas. Como se esse fosse também o caso com

29 Em HP I, 98, o filósofo nos diz que há um desacordo indecível (*anepíkritos diaphonía*) entre os dogmáticos a respeito da realidade (*hýparxis*) da Natureza.

a linguagem cética, com relação às linguagens dogmáticas. Essas idéias podem remeter-nos à consideração das linguagens anteriores ao surgimento dos dogmatismos na história da raça humana. Anteriores aos mitos e religiões dogmáticas, também ao surgimento das filosofias. Anteriores, portanto, a todo e qualquer *prosdoxázein*. As pessoas ainda não teriam dogmatizado, seu discurso dizendo apenas o que lhes aparecia. Agrada-me pensar o ceticismo como se sua postura e linguagem fossem “naturais”, próprias de seres humanos dotados de razão e discurso, mas ainda não pervertidos pela enfermidade dogmática.

## VII CONCLUSÃO

No universo da filosofia antiga, o pirronismo propôs uma postura filosófica extraordinariamente revolucionária, ele se constituiu como uma prática de questionamento continuado das idéias dogmáticas, particularmente das idéias metafísicas de verdade, realidade e conhecimento<sup>30</sup>. Ele desafiou as grandes filosofias da antiguidade e atribuiu a seus dogmas o caráter de ficções. Ele fez da problemática da linguagem a problemática básica da filosofia. Concebeu a filosofia, não como uma teoria, mas como uma prática, precisamente a prática de denunciar e questionar os dogmatismos. E entendeu essa prática como benéfica para a humanidade. Na minha opinião, ele marcou o apogeu da filosofia grega.

Sexto Empírico viveu entre os séculos II e III D.C. e expôs, em sua obra, sua filosofia pirrônica. Vicissitudes históricas, tais como a chegada dos bárbaros e a dissolução do Império Romano paralisaram, no entanto, o desenvolvimento da proposta filosófica de Sexto. E ela não foi compreendida pelos estoicos, seus principais adversários. Eles opuseram aos cétricos a velha e secular objeção da inação e da inconsistência. Essa objeção, no quanto concerne à filosofia de Sexto, exibe uma total ignorância do pensamento cético. Mas ela foi repetida durante aproximadamente mil e setecentos anos, continua a ser repetida em nossos dias. Paradoxalmente, essa interpretação errônea do pirronismo, que prevaleceu através dos séculos, teve enorme importância no desenvolvimento da filosofia moderna, alguns grandes filósofos modernos tendo-se dado como tarefa a refutação do ceticismo assim interpretado.

---

30 Estou permitindo-me usar “idéias metafísicas” num sentido bastante lato, que cobre tanto as idéias metafísicas propriamente ditas, como as idéias epistemológicas, as éticas e outras, quando propostas como verdades, num sentido absoluto deste termo.

Durante as últimas décadas do século XX, desenvolveu-se um interesse grande pela obra de Sexto e, desde então, inúmeros estudiosos se têm dedicado a explorá-la e interpretá-la. Entretanto, aparece-me que, infelizmente, por vezes não se faz da filosofia sextiana uma leitura metodologicamente correta. Levam-se para a interpretação os pontos de vista filosóficos e os preconceitos do intérprete. Frequentemente não se leva em conta o fato de que Sexto Empírico certamente não entendeu que sua filosofia fosse contraditória ou inconsistente. E certamente pensou que ela era plenamente compatível com a figura do cético que ele desenhara, figura essa que, aliás, é obviamente parte de sua filosofia.

Atualmente, um número bastante grande de intelectuais com formação filosófica – de qualquer modo, porém, uma minoria – assumem uma postura filosófica muito semelhante à dos antigos cétricos pirrônicos. Eles rejeitam as metafísicas e as filosofias todas que assumem um ponto de vista “absolutista” sobre os problemas de que elas se ocupam, eles entendem a filosofia como prática e não como teoria, eles dão especial atenção à problemática da linguagem. Com alguma frequência recorrem a argumentos razoavelmente semelhantes a argumentos sextianos formulados conforme Tropos ou Modos de Agripa, particularmente os da *diaphonía* (discordância) e da *hypóthesis* (hipótese). No entanto, uma boa parte dos que chegaram a essa postura desconhecem inteiramente o ceticismo pirrônico, talvez ignorem tudo sobre Agripa. Terão chegado a essa postura por outros caminhos. Os caminhos de uns, aliás, com frequência não sendo os mesmos que os caminhos de outros. Quando estudamos o pirronismo antigo, descobrimos, no entanto, que os que assumem tais pontos de vista filosóficos merecem plenamente ser chamados de “pirrônicos”.

Porque me aparece que o ceticismo pirrônico é bem mais que a filosofia de um certo autor. Ele é, em verdade, uma certa manifestação da racionalidade humana, uma certa figura da Razão. Ele pode ressurgir, ao longo da história, sem estar diretamente vinculado ao pensamento sextiano<sup>31</sup>. Entretanto, penso que o estudo do pirronismo histórico, isto é, da filosofia de Sexto, é muito importante, para além do inegável interesse historiográfico. E não somente porque se

---

31 Por isso mesmo, não é importante o fato de que certos elementos da filosofia de Sexto sejam historicamente datados. É o caso da *epokhé* e do método das antinomias, ingredientes básicos e da maior importância na estruturação da argumentação sextiana, mas de caráter puramente instrumental. Um neopirrônico de nossos dias não tem de retomá-los, eles não integram o núcleo central da proposta pirrônica. Pelo menos, assim me aparece.

trata de uma filosofia rica em indicações e sugestões a que não falta uma certa profundidade. Mas, sobretudo, porque ela constitui uma denúncia articulada do pensamento dogmático, por ela caracterizada como uma enfermidade da razão. E, nos dias que correm, a denúncia do dogmatismo se impõe como obrigação moral a todos nós. Guerras de religião e de extermínio, genocídios, massacres, holocaustos, regimes totalitários e desumanos se originam de variadas causas de natureza econômica, social ou política. Mas eles não podem de nenhum modo prescindir dos discursos dogmáticos de que intensamente se servem para assegurar o domínio das mentes e conquistar adeptos. Educar os seres humanos contra o pensamento dogmático pode eventualmente tornar-se uma arma importante para prevenir, parcialmente ao menos, o advento de tais desgraças. E eu acredito que o conhecimento e a discussão do antigo pirronismo nos ambientes universitários pode contribuir para um tal propósito.

## RESUMO

*Os filósofos estoicos, na antiguidade grega, assim como Hume e sua posterioridade filosófica moderna, opuseram ao ceticismo pirrônico a famosa objeção da inação e da inconsistência, segundo a qual seria impossível a um cético agir e permanecer vivo se permanecesse coerente com sua própria filosofia. E isso precisamente porque essa sua filosofia proíbe, de fato, ao cético ter crenças de qualquer espécie que seja. Essa objeção, repetida insistentemente durante quase dois milênios, continua sendo brandida contra os céticos nos meios filosóficos de nossos dias, inclusive entre importantes estudiosos do pirronismo antigo. Sexto Empírico conheceu obviamente a objeção e nos explica como os adversários a entendem. O propósito principal deste artigo é mostrar como Sexto responde à objeção, dissolvendo-a inteiramente. Ele afirma que a formulação da objeção se deve à total ignorância do ceticismo pirrônico por parte de seus adversários e, particularmente, à sua incompreensão da linguagem (lógos) cética. E ele nos mostra como e por que os adversários foram levados a uma tal concepção distorcida do lógos cético. Se esses pontos são estabelecidos – e eu penso que eles podem ser claramente estabelecidos com base nos textos de Sexto Empírico – eu ousa sustentar que uma nova interpretação do pirronismo de Sexto deles inexoravelmente resulta, em oposição frontal à interpretação tradicional. E a nova interpretação não é desumana como a tradicional.*

**Palavras-chave** *pirronismo – objeção da inação – resposta de Sexto – o lógos cético*



ABSTRACT

*As much as Stoic philosophers, in Greek Ancient philosophy, also Hume and his modern philosophical posteriority, have opposed to Pyrrhonian Skepticism the famous objection of inaction and inconsistency, according to which it would be impossible for a Skeptic to act and to remain alive, if he were to remain coherent with his own philosophy. And so, precisely because this very philosophy as a matter of fact prohibits the Skeptic from having beliefs of any kind whatsoever. This objection has been insistently repeated during almost two millennia and keeps being used against the Sceptics in the philosophical circles of our days, not less by some of the more important scholars on Sextian pyrrhonism. Sextus Empiricus knew obviously the objection and explains to us how the adversaries understand it. The main purpose of this paper is to show how Sextus answers to the objection and dissolves it entirely. He affirms that the formulation of the objection is due to a total ignorance of the adversaries concerning the Pyrrhonian skepticism and, particularly, to their incomprehension of the skeptic language (lógos). And he indicates to us how and why the adversaries have been led to such a distorted conception of the skeptical lógos. If these points are established – and I do think that they can be clearly established on the basis of Sextus Empiricus' texts – I dare to claim that a new interpretation of Sextus' Pyrrhonism results inexorably from them, in frontal opposition to the traditional interpretation. And the new interpretation is not inhumane like the traditional one.*

**Key-words** *Pyrrhonism – the objection of inaction – Sextus's answer – the Skeptical lógos*