

CETICISMO E EMPIRISMO

Roberto Bolzani Filho^{*}

RESUMO: A partir de uma análise das noções de empiria(empeiria), fenômeno(phainómenon) e arte(téchne) presentes nos textos de Sexto Empírico, trata-se de mostrar que o ceticismo pirrônico é detentor de uma dimensão positiva que sustenta estreitas afinidades com o modelo científico desenvolvido pelo empirismo inglês. Para isso, faz-se uma comparação dos resultados alcançados por essa análise com certas características comuns às filosofias de Berkeley e Hume.

UNITERMOS: Suspensão de juízo; fenômeno; empiria; arte ou técnica; método experimental de técnica; pragmatismo; vida comum.

Tentar relacionar ceticismo e outro "ismo" qualquer poderá, à primeira vista, parecer injustificável; dir-se-à que o ceticismo paga, proporcionalmente ao resultado que entende alcançar - denunciar como altamente problemática a idéia de conhecimento objetivo -, um inevitável tributo: o do nada que se seguirá a seu intento. É de fato notória, entre outras, a objeção feita ao cético de que a consequência de sua postura filosófica é o silêncio, a inação e uma radical apatia. Se assim é, prosseguirá o crítico, com que direito esse pretensão modo de filosofar se aproximaria de outra forma qualquer de pensamento?

^{*} Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

Contudo, ainda que coerente, esse raciocínio não nos coloca um empecilho real. É que uma leitura mais atenta das principais fontes - Sexto Empírico e Cícero, em particular -, mostra-nos o que há de precipitado na objeção que o fundamenta e que às vezes se sustentou na história da filosofia. Tal leitura nos esclarece que o ceticismo, tanto em sua versão pirrônica como em sua versão acadêmica, encerra um conteúdo que vai além de um simples arsenal argumentativo "destruidor", que foi a base para que se delineasse, por parte importante da filosofia moderna, aquele limitado perfil do ceticismo e da própria figura do cético. Não é preciso avançar muito na análise das Hipotiposes Pirronianas, por exemplo, para constatar que aquela crítica ao ceticismo como sinônimo de inércia total é devidamente considerada e que há, explicitamente proposta, uma resposta que se pretende coerente com os princípios básicos do pirronismo - resposta que nos cabe, então, avaliar.

A relação entre ceticismo e empirismo, particularmente no caso do ceticismo chamado pirrônico, pode ser pensada desde pontos de vista diversos e, não obstante, válidos. Um desses enfoques, o qual não se adotará aqui, consistiria em denominar "empirista" uma teoria do conhecimento onde o conteúdo deste tenha sua origem na "experiência sensível", para em seguida mostrar até que ponto esta idéia seria relevante ou mesmo indispensável na elaboração da posição cética, bem como em sua crítica ao dogmatismo. Esse parece ser, em linhas gerais, o sentido das análises de C. Stough sobre Sexto Empírico(1) e, desse modo, poderíamos falar num empirismo "antecedente" ao ceticismo. O que se tentará aqui, por outro lado, é bem diferente, pois não se tomará a priori aquele sentido tradicional de empirismo, mas se buscará uma noção cética de empiria que os textos pirrônicos sugerem como significativa; e é no estabelecimento de seu sentido, bem como em seus desdobramentos e enriquecimentos, que se poderá configurar um "empirismo cético". Empirismo que será mais adequado, como se verá, chamar de consequente.

Que há uma noção de empiria a operar no ceticismo pirrônico, mostram-no de modo claro alguns textos de Sexto Empírico - escassos, mas importantes para que se compreenda completamente a proposta pirrônica. No final do segundo livro das Hipotiposes Pirronianas, ao investigar a chamada "parte lógica" da filosofia dogmática, Sexto tematiza a pretensão dos filósofos de reivindicar, para sua "dialética", um papel necessário na solução de sofismas(HP II, 229)(2). Após a exposição das diferentes formas de sofisma distinguidas pelos filósofos e de suas respectivas tentativas de solução, a crítica de Sexto pode elaborar-se com base apenas na concepção que esses filósofos têm de dialética e sofisma: a primeira seria, para eles, capaz de discernir argumentos verdadeiros e falsos, sendo o segundo definido como um falso argumento(ibidem); mas se a investigação cética

já mostrou, por vários modos de argumentar, que não se podem apreender verdadeiro e falso, torna-se vão todo esforço filosófico para refutar sofismas(HP II, 235)(3). Embora esse ataque seja decisivo, Sexto desenvolverá uma outra linha de argumentação, que ocupará algumas das páginas restantes desse segundo livro. Agora, em linhas gerais, trata-se de argumentar que, mesmo se os dialéticos fossem capazes de resolver certos sofismas, tais soluções de nada nos serviriam, já que se trata de meras sutilezas especiosas. Enquanto, no que concerne àqueles sofismas e ambiguidades cuja solução se faz de fato necessária, não será o dialético quem deverá ser considerado capacitado para sua solução, mas sim "aqueles que detêm, em cada arte, a sequência das coisas"(HP II, 236) e que possuem, em cada arte em particular, a experiência(empeiria) de como se utilizam convencionalmente as palavras, visto que lhes coube, de fato, estabelecer tal convenção(HP II, 256-7).

Nesse momento, semelhante noção de empeiria não é invocada apenas como elemento de mais um argumento crítico, instrumento puramente dialético dirigido ao dogmatismo que o cético ataca. É verdade que os argumentos céticos são assumidos sempre de maneira provisória, tal como quando se sobe em uma escada que, chegando-se ao local desejado, é lançada fora por não mais ser necessária(AM VIII, 481). Neste caso, porém, parece haver algo mais: essa empeiria detecta e seleciona um certo tipo de ambiguidade que merece ser resolvida; um outro tipo, onde estão envolvidas coisas não-evidentes, inapreensíveis ou mesmo inexistentes, é destinado à simples suspensão de juízo, pois, não ocorrendo as ambiguidades deste último tipo "em qualquer das experiências da vida comum"(én tini tón biotokôn empeiriôn), é provavelmente inútil resolvê-las(HP II, 258).

Uma dimensão positiva da empiria torna-se mais clara se observamos, nesse mesmo contexto, a crítica à tentativa dos filósofos de, na busca da refutação de sofismas, provar por meio de silogismos a existência, por exemplo, do movimento e do devir. Ora, dirá o cético, para contrabalançar a argumentação sofisticada que nega tal existência, basta exibir a "testemunho de igual força dos fenômenos". E Sexto recorda o exemplo de Diógenes que, ao ser-lhe proposto o argumento contra o movimento, em silêncio se levantou e se pôs a andar; e lembra as pessoas que, em suas vidas, viajam e geram filhos sem dar atenção àqueles argumentos negativos(HP II, 244). Ao posicionar-se dessa maneira, dispensando aquela elaboração de argumentos em prol do comportamento humano corriqueiro, o cético não está advogando a real existência do movimento e do devir e não pensa estar, portanto, incorrendo em dogmatismo, mas sim denunciando o supérfluo, nesses casos, de qualquer tentativa sofisticada e "dialética" de refutar sofismas. Tal denúncia alude, ainda que indiretamente, a um critério de

ação, que o cético adota para viver a vida comum sem "dogmas"(cf. HP I, 22,231; AM VII, 30). Esse critério fundamenta e esclarece o tipo de crítica que se elabora nessas páginas finais do segundo livro das Hipotiposes. Por isso, naquele momento Sexto relembra o modo de vida cético, que fora já anunciado e explicado no início do primeiro livro - e essa retomada é de grande interesse para a análise da noção de empiria. Na sequência da mencionada crítica, Sexto afirma: "pois basta, eu julgo, viver empiricamente e sem opinar(empeíros te kai adoxástos) de acordo com as regras e pré-concepções comuns"(HP II, 246). Esclarecimento que torna todo o contexto, que lança mão da noção de empiria, algo que transcende a provisoriidade característica do estilo cético de argumentar, remetendo-nos ao quadro mais amplo do modo cético de conduta. Este se instaura, como se sabe, na sequência da constatação de uma situação cada vez mais frequente de suspensão de juízo. Então, viver "empiricamente", adquirir uma certa "experiência" e por ela orientar-se, será, ao mesmo tempo, viver à maneira cética.

Mas esse texto não faz apenas garantir aquela dimensão positiva para a empeiria: indica, também, muito do sentido que se deve conferir a nossa expressão. Para isso, comparêmo-lo com uma das passagens onde se explicara, no início das Hipotiposes, o critério cético de conduta. Afirmando o fenômeno(phainómenon) como tal critério, lemos: "segundo, pois, os fenômenos, vivemos sem opinar(adoxástos) segundo a observância da vida comum, visto que não podemos ser totalmente inativos" (HP I, 23). A forte coordenação em II, 246, entre "empiricamente" e "sem opinar" pode ser aproximada da relação, aqui quase que "causal", entre seguir os fenômenos e viver sem opinar. A comparação entre os dois textos parece suficiente para revelar uma estreita ligação entre as expressões, a partir da qual é possível concluir que, para Sexto, viver empiricamente nada mais é que viver segundo os fenômenos. Aquela "sequência das coisas" que possui o detentor da empeiria será, em verdade, sequência de fenômenos. Se ser "experiente" for, de alguma forma, possuir uma certa "vivência" a respeito dessa sequência, ela dirá respeito a tudo que puder ser dito phainómenon.

Torna-se necessário, então, entender o sentido e a extensão da noção de fenômeno no ceticismo pirrônico, para a melhor compreensão da empiria na acepção em que o cético a concebe.

Ao contrário de empeiria, phainómenon é um termo que ocorre com certa frequência na obra de Sexto Empírico, quer em contextos puramente críticos, quer na exposição a respeito da própria "conduta"(4) cética, tanto no início das Hipotiposes, onde essa exposição se dá, como em esporádicas observações espalhadas pelos textos de cunho antitético. O fenômeno é adotado como critério de ação porque não é possível ao cético ser totalmente inativo, mas o que realmente explica sua escolha como critério é o

fato de ser inquestionável(azétetos) - assim o é porque repousa, afinal, sobre uma representação que, originada num sentimento e numa afecção involuntária, não pode ser objeto de dúvida e investigação (HP I, 22). Os fenômenos são "aquilo que nos conduz a um assentimento, involuntariamente, segundo uma representação passiva" (HP I, 19; cf. HP I, 13 e 193). Assim, o cético não contesta que o mel lhe aparece doce, pois esse é um dado ao qual é forçado, queira ou não, a assentir; mas investiga, isso sim, se o mel é realmente doce. É a diferença, fundamental para a compreensão do objeto da investida cética, entre o fenômeno, inquestionável e acceto, e o que se diz dele, quando se opina sobre se algo é tal como aparece (HP I, 19-20) e, nessa medida, se assente a algo não-evidente (adélon). Esta é a própria definição de dogma da qual o cético faz questão de afastar-se: "assentimento a algo não-evidente" (HP I, 16).

O cético não assente ao não-evidente (HP I, 13), e essa recusa de assentimento significa justamente aquilo que, para o pirrônico, determina o caráter filosófico do ceticismo: a suspensão de juízo (epokhé)(5), apresentada logo no início das Hipotiposes: "um estado do intelecto (stásis dianoías) devido ao qual nem afirmamos algo, nem negamos" (HP I, 10), o que significa dizer: ao suspender o juízo, o cético nada dirá dogmaticamente(6). Tal estado se entende como um "equilíbrio"(arrepśa)(AM VIII, 159) que, numa investigação, exprime o fato de não assentir a nenhuma das possibilidades conflitantes em questão (HP I, 190). Esse páthos mental sobrevem à investigação, naquele que investiga (HP I, 7). Com isso, remontamos à gênese mesma do ceticismo: o cético era um filósofo que, perturbado de início com a irregularidade (anomalía) nas coisas, saiu a investigar, pretendendo, por meio de um julgamento(epíkrisis) das diversas representações, apreender quais são verdadeiras e quais são falsas, a fim de obter sua finalidade: a ausência de perturbação(ataraxía). Contudo, nessa busca se deparou com uma "discordância de igual força"(isosthenes diaphonía) que não pôde resolver e que levou a suspender o juízo. Ocorreu então que, casual e inesperadamente, à epokhé se seguiu a ataraxía, que antes se esperava alcançar através da posse da verdade (HP I, 12 e 26). É a partir dessa experiência originária que se define a "capacidade" (dynamis) cética: um poder de opor, em cujo exercício se desdobre a igualdade de força (isosthéneia) persuasiva das coisas que se opõem, que leva à suspensão de juízo e em seguida à almejada tranquilidade (HP I, 8-10). E é com base nesse itinerário que se afirmará o "principal princípio" do ceticismo: "a todo argumento opor um argumento igual" (HP I, 12).

Às noções fundamentais para a compreensão da essência do pirronismo liga-se, portanto, a de fenômeno. Pois, se a investigação (zétesis) cética se efetiva com vistas à epokhé como via para a ataraxía e os fenômenos são justamente o que escapa a essa investigação, deduzimos que estes

permanecem fora do alcance da epokhé. De fato, a idéia de que, após a suspensão de juízo, somos limitados a dizer "o que aparece" - tradução literal do particípio phainómenon -, está insistentemente presente nos dez modos de suspensão de juízo atribuídos a Enesidemo (HP I, 36-163). Esses modos não dizem respeito a esta ou aquela questão ou conceito filosófico em particular, mas consideram as próprias condições que caracterizam certos processos que se pretendem cognitivos. Ao serem comparados, surgem certamente diferenças estruturais relevantes; não se trata de um modelo argumentativo que se repita sempre com a mesma exatidão. Mas é possível, sem dúvida, extrair uma base geral dialética, um trajeto que com muita frequência se nos apresenta. Partindo de uma análise de representações (phantasíai), observando que "diferentes representações surgem dos mesmos objetos" (HP I, 106; cf. também 40 e 80) - dito de outro modo, "os mesmos objetos aparecem diferentes" (HP I, 118; cf. também 59, 87, 101 e 107) -, os modos constataam um "conflito" (mákhe) (HP I, 144), uma discordância (anomalia) (HP I, 112, 114, 132)(7) que não pode ser decidida - não se podem escolher ou preferir certas representações em detrimento de outras (HP I, 59, 78, 112, 114, 121). Quem poderá apontar com segurança, por exemplo, a representação que retrata corretamente uma torre, se esta, vista de perto, aparece quadrada, mas de longe, redonda (HP I, 118)? Quem poderá dizer, com absoluta certeza, que as impressões que se têm quando se está com boa saúde são mais dignas de crédito que as que se têm em doença (HP I, 102-3)? Nestes casos como em tantos outros apresentados nos modos, vemo-nos em epokhé, deixamos suspensa a eleição da "boa" representação, da verdadeira, o que se traduz na afirmação de que podemos falar do objeto "como aparece" mas não "como é por natureza" (expresso de formas variadas em HP I, 78, 87, 93, 112, 123, 128, 134, 140, 144, 163).

Esse resultado dos modos, mesmo que posterior no texto das Hipotiposes, parece justificar uma afirmação anterior de Sexto, onde se lê que o fenômeno é "sua representação em potência" (dynamēi ten phantasían autou) (HP I, 22). Podemos interpretar essa ambígua afirmação como uma tentativa de "assimilação" de ambas as noções, a segunda incorporando-se à primeira, que seria inteligível e exprimível de duas formas: ou diremos que nossas representações são fenômenos, isto é, que temos representações apenas do que parece, ou o que nos aparece são apenas representações. De qualquer forma que se anuncie, tal relação se explica melhor justamente quando lembramos as conclusões obtidas pelos modos de Enesidemo e que nestes, contraposta a essas noções, está a de objeto exterior (to ektos hypokeímenon). É tendo em vista a relação entre essas três expressões: phainómenon, phantasía e hypokeímenon, que o texto acima deve ser lido. A "assimilação" entre fenômeno e representação terá

nos modos de Enesidemo sua justificativa, visto que estes, a partir de um exame das phantásiai e constando a impossibilidade de decidir o conflito que entre elas se estabelece na tentativa de determiná-las verdadeiras ou falsas, desembocam na epokhé sobre a real natureza do objeto exterior, do hypokeímenon, e na simples e única possibilidade de dizer o que aparece - de anunciar o fenômeno. Daí, não cabe senão dizer que aquelas phantásiai, de início pretendidas como retratos eventualmente eficazes da exterioridade real, são apenas phainómena. Mas que não se pense, aqui, apenas numa mera reformulação terminológica. Se doravante o cético chamará esse domínio inquestionável de phainómenon e não de phantasia, é que deixa de lado, em sua conduta, a pergunta pela possível referência objetiva do que lhe é dado: se a representação é, por definição, de algo, o fenômeno entender-se-á simplesmente como "o que aparece". Nessa revisão, fecha-se um espaço para o que caracterizaria uma atitude dogmática, pois essas aparições, que nortearão a conduta diária após a epokhé, não mais demandam, para serem seguidas, uma indagação sobre algo que as ultrapasse - elimina-se, em suma, todo discurso "sobre o que se diz do fenômeno" (8).

Os motivos dessa possível assimilação e consequente corte como o objeto real, bem como o quadro terminológico em que se dá, devem ser pensados tendo como ponto de referência uma relação imediata com o estoicismo, com a qual o ceticismo polemiza em primeiro plano. O estoicismo falara já em representações; indo mais adiante, contudo, elaborou a noção de "representação apreensiva" (kataleptike phantasia), da qual alguns textos de Sexto Empírico nos informa: ela "surge a partir do existente" (HP III, 242) e é "impressa segundo o próprio existente, tal que não poderia surgir de um inexistente" (HP II, 4; AM VII, 248, 402, 426). Além disso, "é inteiramente perceptiva dos existentes, configurando todas as suas características artisticamente" (AM VII, 248). A expressão "o existente (to hypárkhon) não parece deixar dúvida de que tratamos, aqui, com objetos reais. O estoicismo entende assim que certas representações podem dar-nos acesso a um reconhecimento do real, e a afirmação de HP I, 22, onde, afinal, phantasia não se pensa mais senão como phainómenon, parece ter, como os modos de Enesidemo, um alvo especial do realismo veiculado pela teoria estóica da representação(9).

O fenômeno será visto, desse modo, como o que "resta" após a suspensão de juízo. Se esta constitui o acontecimento de início inesperado, mas tornado decisivo ao surgimento do próprio modo cético de filosofar, que modifica o sentido mesmo da zétesis filosófica, a leitura do mundo após tal suspensão se dará sob um registro que é apenas fenomênico. Mas a esfera do aparecer, tida agora como conjunto de manifestações simplesmente fenomênicas e não-representativas, em si mesma inquestionável, abre uma perspectiva positiva à postura cética. É o fenômeno, como

sabemos, o que permite ao cético um modo de agir ordenado e coerente; é ele também o que confere a possibilidade de, em epokhé, produzir um discurso não-tético, onde o que é dito o é "segundo o que nos aparece agora" (katà to nun phainómenon hemin) (HP I, 4; cf. também 15, 191, 196, 197, 198, 203 e 208), dando conta de dois problemas que parte da história da filosofia, desconhecedora no mais das vezes da totalidade dos textos céticos, se comprazeu amiúde em recolocar: o da inação(anergesía) e o do silêncio(afasía), como pretensos corolários do ceticismo. Esse universo fenomênico, onde se faz e se diz, adquire forma como um conjunto de "experiências", como domínio de uma empiria que, enquanto tal e nessa medida, deve ser entendida como diretamente associada ao núcleo essencial do ceticismo pirrônico: sua constatação da epokhé. Uma certa noção de empiria tem, assim, lugar importante e inquestionável na economia do pirronismo, porque significa, enquanto modo de operar com os fenômenos, o campo legítimo da ação e discurso céticos após a suspensão de juízo.

Para melhor entender o sentido dessa empiria, é preciso observar que os modos de Enesidemo não expressam de modo suficientemente evidente todo o alcance pretendido pela dúvida cética. Os modos, como vimos, partem da variedade discordante de representações a partir de um "mesmo objeto", cuja hipotética realidade e identidade numérica são indispensáveis para seu bom funcionamento e eficiência dialética. Com eles, podemos colocar em dúvida um possível poder especular de nossas representações em relação a seus objetos de origem, mas por isso mesmo não podemos, ao menos de forma clara, explícita e categórica, deles extrair a dúvida sobre a existência desses objetos. Mas essa dúvida emerge com força em outros textos de Sexto Empírico que é preciso levar em conta. O critério de verdade, sobre o qual o cético suspende o juízo (HP II, 14-79), suspensão que é absolutamente decisiva para o destino de todo o resto da filosofia dogmática (HP II, 13 e sobretudo AM VII, 24-6), entende-se como o que é tomado para o julgamento e a crença na "existência" (hyparxis) ou "inexistência" (anyparxia) (HP I, 21 e II, 14; AM VII, 29 e 31) (10). É, além disso, objeto de indecível investigação se os sentidos apreendem verdadeiramente, ou apenas "têm afecções vazias" (kenopaheín) - neste último caso, diz-nos Sexto, "nenhuma das coisas que parecem ser apreendidas subsiste (hypokeisthai)" (HP II, 49-50) (11). Isso mostra que a epokhé cética diz respeito à existência mesma dos objetos exteriores (12). E essa problematicidade do dado "representativo", quanto a seu alcance ontológico, manter-se-á para os fenômenos, visto que nada mais parecem ser que as próprias representações, destituídas de sua pretensão especular. Considerem-se, com efeito, outros textos de Sexto, agora referentes aos fenômenos: é matéria de investigação em primeiro lugar, quais fenômenos seriam verdadeiros, quais falsos (HP II, 89 e 92), havendo entre eles grande

conflito (AM VIII, 18). Isso não é tudo: é matéria de investigação mesmo se os fenômenos existem (AM VIII, 357). Em síntese, Sexto nos diz: "... os fenômenos, estabelecendo o simples fato de que aparecem, mas não tendo ainda o poder de ensinar o fato de que também existem (*hypókeitai*)..." (AM VIII, 368). Se assim é, ao fluxo fenomênico deve ser conferida, por assim dizer, uma "neutralidade ontológica", expressão da abstenção cética de fazer afirmações sobre existências reais. Com isso a empiria, ao ter nesse fluxo fenomênico seu domínio, deverá ser dita também "ontologicamente neutra". Essa "neutralização ontológica" dos fenômenos e portanto da empiria é, então, devida aos resultados da *epokhé*, e a expressão é útil também enquanto remete às consequências dessa suspensão para o cético, nas quais deverá, ao lidar com os fenômenos, ter em mente: todo o conjunto de experiências que obtém em sua vida comum e diária diz respeito a algo que não pode, por ele, ser categoricamente dito seja real, seja irreal.

Se é correto dizer que, para o cético, a empiria se entenderá como vivência a partir de ocorrências fenomênicas, sua completa definição implica responder a outra questão, tradicional e inevitável em qualquer análise sobre o ceticismo pirrônico: o que é fenômeno - dito de outro modo, que dados devem receber essa denominação? Uma resposta possível consistiria em identificar os fenômenos às "coisas sensíveis" (*tà aisthetá*), invocando, para isso, o mesmo texto onde se explicara a *dynamis* cética. Af, Sexto distingue e opõe *phainómena* e *noóúmena*, justificando essa separação ao igualar os primeiros a *tà aisthetá*. Mas é preciso atentar nas exatas palavras do texto: "tomamos como fenômenos agora as coisas sensíveis" (HP I, 9, grifo nosso), o que significa uma definição provisória e, possivelmente, incompleta de fenômeno. Isso permite cogitar que, no ceticismo pirrônico, os fenômenos abarquem, além dos dados sensíveis, os chamados "inteligíveis" (*tà noetá*). Ora, há nos textos de Sexto Empírico claros indícios nesse sentido: o termo não é utilizado apenas para os conteúdos de afecções ditas experimentadas de forma involuntária através dos órgãos sensíveis. Fala-se também de *phainómenon* - com a tradução eventualmente adjetivada: "evidente" -, por exemplo, a respeito de uma prova (HP I, 60), de uma igual força persuasiva de argumentos (HP II, 79 e 103), de um julgamento (HP III, 71). Se no primeiro caso temos apenas a utilização dialética e não assumida do conteúdo da afirmação, nos outros o cético está, de fato, explicitamente declarando o que a ele se manifesta. Mas o importante é que em nenhum deles se poderá traduzir completamente tal "evidência", de modo a reduzi-la à sensibilidade e seus objetos. Esse fato sugere que a noção de fenômeno deve ser estendida a um domínio mais amplo - vale dizer, considerando não só as representações "figuradas" que poderíamos obter, além de pelos sentidos, por um poder como a memória, mas incluindo também simples proposições. O que não soará tão estranho se conside-

rarmos certos relatos de Sexto sobre o estoicismo, onde a noção de representação, básica para o sentido de nossa expressão, se entende de modo semelhante. Nesses textos, fala-se em representações de "afirmações" (lógoi) AM VII, 243; cf. também 242), como por exemplo a afirmação "isto é branco" ou "isto é doce" (AM VII, 344) (13), ou um dito como "cinquenta é pouco" (AM VII, 418). O próprio estoicismo concedera a seu conceito de representação um campo de referência mais amplo, que inclui certamente o objeto imediato da sensibilidade, mas no qual proposições estão também compreendidas. Sexto nos informa, com efeito, da concepção estóica de "representação discursiva" (logike phantasia), segundo a qual "é possível estabelecer o representado por um discurso (lógos)" (AM VIII, 70) (14). A manutenção dessa extensão na noção cética de fenômeno explica-se, pois, como uma preservação, em certos pontos repensada, do estoicismo.

Além disso, se o cético vive a vida comum "fenomenicamente", segundo suas quatro "divisões": "necessidades das afecções", "orientação da natureza", "tradição de leis e costumes" e "aprendizado das artes" (HP I, 23-4), como entender que costumes, tradições, leis, ensinamentos de artes, todos itens participantes do fluxo fenomênico, não produzem afinal, para serem seguidos, concepções "inteligíveis" que os fixem como parâmetros? Como adotar esta ou aquela lei ou costume sem que se traduzam mentalmente como proposições? Como aprender uma atividade técnica qualquer sem conceber um conjunto de preceitos, de proposições que permitirão esse aprendizado, bem como uma crescente familiarização? Finalmente, sem admitir que phainómenon inclua todas as manifestações, inclusive as discursivas, como entender que Sexto possa afirmar: "cada um dos outros filósofos diz o que aparece a ele próprio (to phainómenon hautôi)" (AM VII, 336)? Isso permite inferir, em outras palavras, que as próprias teorias filosóficas enunciadas por cada filósofo comunicam o que a eles "aparece" - afirmação cabalmente ilustrativa do vasto campo de referência do conceito. O fenômeno - e portanto a empiria - diz respeito tanto aos dados da sensibilidade como a todo tipo de concepção mental (nóesis) (15).

Além da relação entre empeiria e phainómenon, é necessário observar que os textos aqui citados de início, referentes à primeira expressão, sugerem-na num sentido um pouco mais elaborado quando deixam entrever que possuir uma determinada arte ou técnica (tékhne) (HP II, 256). O entendimento desta última expressão esclarece-nos o modo, para o cético, de lidar com o fluxo fenomênico de uma forma mais sofisticada. Que as tékhnai fazem parte do modo cético de vida, não esqueçamos que o confirmam sua presença entre as distintas dimensões da vida comum, como vimos, e o fato de, nesta, os mesmos homens serem chamados indiferentemente "experientes" (empeíroi) e "técnicos" (tekhnitai) (AM I, 61).

As tékhnai parecem versar sobre um certo tipo de experiência cujo detentor possuiria "em cada arte, a sequência das coisas" (HP II, 236). Isso significa que, ao menos aí, empeiria remete a um certo acúmulo observado de dados e vivências que vêm exibindo uma certa sequência, uma certa "coerência", por assim dizer, que permite a seu observador condições para operar com os fenômenos de forma especial. As diversas esferas técnicas, enquanto diferentes recortes seletivos de manifestações fenomênicas e de experiências que a estas dizem respeito, implicam, afinal, um domínio dessa sequência revelada por seus respectivos objetos.

A concepção de uma sequência de fenômenos como básica para entender os fundamentos da tékhne necessita ser desenvolvida. Para isso, veja-se como se entende a idéia de uma arte "que se aplica aos fenômenos": diferente de uma arte "que especula sobre as outras coisas" e cujo valor e existência serão questionados pelo cético, aquela "faz as composições das proposições através das coisas examinadas frequentemente; e as coisas que foram observadas e examinadas frequentemente são próprias dos que observaram o maior número de vezes, mas não são comuns a todos" (AM VIII, 291). Além de distinguir o técnico, esse texto deixa claro seu procedimento de observação, que deve ter em vista a frequência da aparição dos objetos que dizem respeito à sua atividade. As ocorrências frequentes destacam-se como alvo das tékhnai e, disso, a atividade "técnica" do próprio Sexto Empírico, a medicina, dá-nos um ilustrativo exemplo: "... e da mesma forma que na medicina observamos que o ataque do coração é causa de morte, não tendo observado juntamente com ele a morte de Díon somente, mas também a de Théon, a de Sócrates e a de muitos outros..." (AM V, 104). Se existem várias tékhnai distintas a operar diferentes partes do campo fenomênico - se o cético fala, por exemplo, em agricultura, astronomia, medicina, gramática -, se a empiria se organiza e sistematiza nessas diversas formas, isso não se dá, portanto, apenas pela constatação de uma sequência de eventos: é uma sequência frequente que necessita ser detectada.

A compreensão do modo de efetivação dessa estratégia observacional, que deve nortear a ação do técnico, remete-nos àquilo que o cético denomina signo comemorativo (*hypomnestikon semeion*). Ao contrário do signo indicativo, invenção dogmática que pretende fazer do "evidente" sinal do "não-evidente", provando, por exemplo, a existência de poros a partir da percepção do suor, ou a da alma através do movimento do corpo (HP II, 98 e 101; AM VIII, 155), o signo comemorativo não é objeto de questionamento pelo cético, pois é aceito na vida comum, da qual este compartilha (HP II, 102; AM VIII, 156-8). Sexto toma e adota a própria definição estoica: "eles chamam signo comemorativo aquele que, tendo sido observado junto com a coisa significada com clareza no momento da

percepção, quando aquela é não-evidente nos conduz à lembrança do que com ele foi observado e não ocorre agora claramente, como se dá no caso da fumaça e do fogo" (HP II, 100; AM VIII, 152). Neste caso, a fumaça passa por signo comemorativo do fogo. Ora, também aqui se trata de uma sequência frequente: "pois depois de observarmos esses (fumaça e fogo) muitas vezes (pollákis) associados entre si, ao mesmo tempo em que vemos um deles, isto é, a fumaça, lembramos o restante, isto é, o fogo, que não é visto" (AM VIII, 152). O característico do signo comemorativo é permitir a lembrança do que foi observado junto a ele (AM VIII, 143), mas que agora é momentaneamente não-evidente (AM VIII, 151 e 156). Lembrança que é possibilitada e garantida pelo fato de os fenômenos permitirem à observação humana extrair uma "sequência observável" (teretike akolout-hía), segundo a qual recordamos "o que foi observado com o quê, o que antes do que e o que depois do quê" (AM VIII, 288). Para divisar a importância do signo comemorativo na conduta cética, observe-se que Sexto afirma que a memória, na qual, como se pode ver, se fundamenta sua operação, é "a mais necessária atividade" (AM I, 52). O signo comemorativo constitui-se no instrumento básico e elemento indispensável no estabelecimento, pelo cético, de um modo coerente e mais complexo de ação após a epokhé (16).

Analisar a ação desse instrumento é indispensável para que se perceba toda a potencialidade presente na empiria e nas tékhnai, tal como as conceberá e utilizará o cético. Sabemos que é a observação das ocorrências frequentes o que o fundamenta e confere um modo de leitura das manifestações fenomênicas. Mas não temos aí apenas uma forma de codificar e traduzir um conjunto passado de aparições: semelhantes modos de leitura são, por exemplo, a astronomia, a agricultura e a navegação, e o cético, num certo sentido, não as questionará, mas sim, por exemplo, a astrologia (AM V, 1-2); é que a astronomia, como as duas outras, é "observação (téresis) sobre fenômenos" e, a partir dela, "é possível predizer (prothespízein) secas, inundações, pestes, terremotos e outras mudanças de ambiente como essas" (AM V, 2). A interpretação por meio de signos comemorativos confere-nos um "poder de predição" (prorretike dynamis) (AM V, 1) de ocorrências fenomênicas futuras, a partir da experiência de sequências frequentes de ocorrências fenomênicas passadas. Após várias observações da presença do fogo seguida à aparição da fumaça, não apenas o teremos claro na memória quando novamente virmos a fumaça: dele faremos também, no tempo mesmo dessa visão, uma predição, uma previsão (cf. também AM VIII, 153).

As previsões da astronomia são aceitáveis aqui, para o cético, não apenas por referirem-se a simples fenômenos e nessa medida manterem-se à margem de qualquer pretensão ou atitude tética, mas também por

basearem-se naquela sequência fenomênica frequente e inclusive completamente observável, que cabe ao signo comemorativo evidenciar (17). A astronomia será capaz, como a medicina, de uma "predição segura" (bē-baios prōrresis), cujo sentido se esclarece na própria crítica à astrologia: esta pretende observar diversos tipos de vidas humanas e caracterizá-las como ligadas às diferentes posições dos astros. Ao que Sexto Empírico responde: "se deve haver predição segura, é preciso que a mesma posição dos astros tenha sido observada junto à vida de alguém não uma única vez, mas uma segunda vez junto à vida de uma segunda pessoa e uma terceira vez junto à vida de uma terceira pessoa, para que aprendamos, a partir do fato de os resultados dos efeitos serem os mesmos em todos os casos, que, assumindo os astros determinada configuração, certamente haverá determinado resultado" (AM V, 103) (18). Mas a repetição de uma mesma configuração para os astros ocorre, segundo os próprios astrólogos, num intervalo de tempo tão grande que não é, diz-nos Sexto, alcançável pela observação humana (AM V, 105); de modo que a astrologia não preenche o requisito básico para uma predição segura: "... se é crível que determinada configuração dos astros é reveladora de determinado tipo de vida, certamente não foi observada uma única vez em um único caso, mas muitas vezes (pollákis) em muitos casos" (AM V, 104).

Mas se o signo comemorativo confere às tékhnai semelhante poder de predição, é preciso estar atento para os limites a que essas predições devem permanecer sujeitas: não lhes cabe aspirar a universalidade e necessidade. Isso nos remete à crítica que o cético empreende da indução. Esta, filosófica e dogmaticamente entendida, pretende, com base nos casos particulares, estabelecer o "universal" (to kathólou); e será por aí que a crítica cética se fará, observando uma dificuldade inerente a esse processo: a obtenção do universal a partir dos particulares, por indução ocorrerá ou por uma inspeção de alguns casos - e então ela será "insegura" -, ou de todos - o que é impossível, sendo os casos particulares "infinitos" e "indefinidos" (HP II, 204). Semelhante crítica, dirigida ao dogmatismo e a suas intenções realistas, permanece válida no domínio fenomênico em que opera o cético. Se ela deve denunciar, ao dogmático, quão problemática é sua pretensão de erigir um sistema de eventos portador de uma impecável necessidade e universalidade, indicando que, também a esse respeito, cabe apenas constatar uma situação aporética e de suspensão de juízo, o mesmo se impõe quando do tratamento que o técnico dispensa ao fluxo fenomênico. Aqui, nossas previsões se efetuam conforme a uma experiência passada que muitas vezes, é verdade, se revela dotada de grande regularidade. Mas em nenhum momento o técnico poderá esquecer que, se "fumaça" tem sido acompanhada de "fogo", isso não significará senão a presença de uma sequência frequente cuja natureza, do ponto de vista de sua possível

necessidade ou contingência, até então não lhe é dado determinar - serão as limitações inerentes a todo processo indutivo o que tolherá qualquer disposição de cunho dogmático, mantendo esse técnico nos limites da simples operação com os fenômenos e evitando que a estes se confliram qualidades impróprias. Em outros termos, tanto a afirmação de uma "conexão necessária" para os eventos fenomênicos, como a de sua ausência total, mantêm-se na esfera dos "não-evidentes" a que o cético não se vê capaz de assentir.

Essa situação faz com que o cético, inclusive, não tenha maiores problemas em aceitar que, em certos casos, a utilização de signos comemorativos se faça de um modo "subjetivo" e que, portanto, um mesmo fenômeno possa levar a predições diferentes, como quando um archote levantado, visto de longe, significa a uns a aproximação dos inimigos, a outros a chegada dos amigos, ou quando o som de um sino é, para uns, sinal de venda de alimentos, mas, para outros, da necessidade de irrigar os caminhos (AM VIII, 193, 200). Tais eventos podem ser significativos de variadas formas, pois esse tipo de significação é convencional e temos o poder de atribuir a um evento mais de um significado (AM VIII, 200). Enquanto o signo indicativo teria de ser significante, por natureza e necessidade, de um único significado, o signo comemorativo "é capaz de ser revelador de muitas coisas e de significar como e quando estabelecermos" (AM VIII, 202).

Tais limitações, contudo, não impedem que as proposições a fazer parte das tékhnai sejam algo mais que registros de remoção de rememoração de significação entre dados singulares. Ao contrário, a concepção mesma de uma técnica entendida como "composição de proposições" deixa bastante sugerida a presença de enunciados gerais, como que "abstraídos" do fluxo fenomênico. Apesar de o cético fazer a crítica da indução, a idéia de uma generalização, repensada, parece poder sustentar-se e inclusive encontrar-se aplicada em alguns poucos momentos dos textos de Sexto Empírico, embora sempre se trate de contra-argumentar frente a teses dogmáticas. A expressão *kathólou*, que na citada crítica à indução fora substantivada, aparece, em outros contextos, com sentido distinto, puramente adverbial. Nas Hipotiposes, por exemplo, no sétimo modo de Ensidemo, Sexto argumenta que as diferentes quantidades e composições dos objetos que nos aparecem devem levar-nos a suspender o juízo quanto a natureza. Mas, no final desse curto modo, é feita uma afirmação referente às diferentes quantidades, que se inicia com aquela expressão: "em geral (*kathólou*), com efeito, parece (*dokei*) que tanto as coisas úteis se tornam penosas devido a sua utilização segundo uma quantidade desmedida, como as coisas que parecem ser nocivas ao serem adotadas em excesso não são penosas em pequena quantidade; e dá testemunho (*martyrei*) da afirmação

(lógos) o que é observado (to theoroúmenon) na medicina...", seguindo-se um exemplo de emprego de remédios (HP I, 133). Temos aqui uma proposição que busca confirmar-se no "observado" - o mesmo "observado" que, fenomenicamente entendido, é objeto do "método técnico" efetivado por meio de signos comemorativos. E o texto não é absolutamente afirmativo - lemos a expressão "parece que...", embora não se utilize o verbo pháinein, de onde se origina o termo phainómenon. Em síntese, esse texto veicula um uso puramente corriqueiro e indiferente do termo kathólou, pelo qual parece pensa-se a simples idéia de uma generalização sem pretensões de "universalidade" (19). Tal postura, que afinal significa uma reavaliação não-dogmatizante do processo indutivo, torna-se cabível em virtude da possibilidade válida, para o cético, do uso de signos comemorativos (20).

Na medicina, da qual Sexto Empírico é representante, como nas demais atividades técnicas, proposições de cunho geral são possíveis e mesmo necessárias. E no interior de uma esfera de observação onde, como sabemos, a noção de fenômeno tem um alcance muito maior que a simples percepção e reprodução do dado sensível, há espaço para a produção de afirmações como a acima citada, sempre ainda com base na ocorrência frequente de eventos. Isso mostra que, numa "visão cética" de tékhne, não estamos limitados à operação primária de relacionar fenômenos no momento de suas ocorrências e que é possível elaborar, legitimamente porque sob um registro meramente fenomênico - "ontologicamente neutro" -, proposições complexas e de extensão mais ampla. Elaboram-se assim, pelo cético, técnicas que, ao que parece, em nenhum momento poderiam ser acusadas de retornar a alguma forma de dogmatismo (21).

Na tentativa de compreender toda a amplitude da noção de empeiria no ceticismo pirrônico, buscou-se aqui, junto à clarificação de sentido do termo phainómenon, extrair de alguns textos uma concepção geral de tékhne, observando seus elementos constitutivos, quer como instrumento - o signo comemorativo, em todas as consequências de sua utilização -, quer como objetos - os próprios fenômenos. Ora, os resultados obtidos impõem, imediata e inevitavelmente a meu ver, que certas aproximações sejam feitas com uma visão posterior a respeito do que seria o mais adequado procedimento científico.

De início, como não pensar, quando da explicação que Sexto nos dá do signo comemorativo, na análise humeana da idéia de causalidade? Se em Sexto é uma sequência observável o que fundamenta e torna possível o mecanismo do signo comemorativo, permitindo, a partir da memória, que se interpretem os eventos como significantes e significados, em Hume as relações de contiguidade e sucessão são essenciais e indispensáveis à idéia de relação causal (22). Será, além disso, à lembrança de que dois objetos

quaisquer se têm mostrado numa ordem regular de contiguidade e sucessão que nos virá à mente, num processo de rememoração, sua relação de conjunção constante. Essa conjunção, que nos leva a inferir a existência de um a partir da existência de outro, nos faz também denominar a um causa, ao outro efeito. E Hume observa: "em todos esses exemplos a partir dos quais aprendemos a conjunção de causas e feitos, tanto as causas como os efeitos foram percebidos pelos sentidos e rememorados; mas em todos os casos em que sobre eles raciocinamos, há somente um percebido ou lembrado, e o outro é suprido em conformidade com nossa experiência passada" (Treatise, p. 87). Tal inferência não se dá pela razão mas sim pelo hábito ou costume (Treatise, pp. 102 e 108), que produz em nós uma propensão para passar de um objeto à idéia daquele que comumente o acompanha, somente assim podendo entender-se a idéia de conexão necessária presente nas noções de causa e efeito (Treatise, pp. 165-6; cf. também 156 e 171). Não se faz claro, mesmo por este rápido esboço, que a leitura humeana da causalidade e da idéia de necessidade causal tem importantes pontos de semelhança com a noção de signo comemorativo? Além de afirmar aquela sequência observável, certas passagens de Sexto Empírico, já citadas aqui, fazem mais que simplesmente sugerir características essenciais dessa leitura: a conjunção constante dos eventos, a limitação a dados observados da experiência e o papel da memória (23). Note-se ainda que, em ambos os casos, é a apreensão das sequências frequentes dos eventos, bem como o estabelecimento de "inferências" dela decorrentes, o que se deve constituir a atividade daquele que lida com tais eventos (24). Processo que parece incluir a feitura contínua de generalizações, onde a busca de "causas" acaba por definir o conhecimento (25). Em suma, o que para Sexto se entende como "significante" e "significado", em Hume passa por causa e efeito, em muito assemelhando-se as explicações e consequências extraídas. E, se é verdade que, no pirronismo, o conceito de causa é objeto de longas análises cujo resultado é uma suspensão de juízo a seu respeito (HP III, 2-29; AM IX, 13-330), ao menos em um momento, em que utiliza, como vimos, os termos "causa" (αἰτία) e "efeito" (ἀποτέλεσμα), Sexto parece estar consciente de que se encontra, com a noção de signo comemorativo, perante um novo sentido de causa que, por ser apenas fenomênico, não se confunde com a concepção dogmática que questiona. Nesse texto, podemos dizer que Sexto prenuncia, explicitamente, os conceitos humeanos de causa e efeito (cf. AM V, 103-4).

No mesmo sentido das afirmações tornadas notórias pela análise humeana, vinham já algumas das posições de Berkeley. Para este, de fato, conhecer a natureza das coisas equivale a conhecer a conexão das idéias (26); explicar os fenômenos é "mostrar como chegamos a ser afetados com idéias, naquela maneira e ordem em que são impressas sob nossos sentidos"

(Dialogues, 3^o Dial., p. 460), o que não difere de "mostrar por quê, em determinadas ocasiões, somos afetados por determinadas idéias" (27). É que as idéias sensíveis são portadoras de regularidade, ordem e coerência (Principles, 30), e, observando e raciocinando sobre sua conexão, os filósofos "descobrem as leis e métodos da natureza, o que é uma parcela tanto útil como interessante do conhecimento" (Dialogues, 3^o Dial., p.461) (28). A extração de tais leis gerais da natureza, com base na regularidade de que esta é possuidora, levará a que se façam "deduções" a partir dessas mesmas leis (Principles, 105). Dever-se-ão, assim, "formar leis gerais a partir dos fenômenos e depois disso derivar os fenômenos a partir dessas leis" (Principles, 108). Ora, essa dedução será a explicação mesma dos fenômenos - "explicação que consiste apenas em mostrar a conformidade que qualquer fenômeno particular tem com as leis gerais da natureza, ou, o que é a mesma coisa, em descobrir a uniformidade que há na produção dos efeitos naturais" (Principles, 62). O conhecimento dessas leis permite-nos, também neste caso, fazer predições seguras e bem fundadas que nos serão úteis na vida (Principles, 31, 59 e 105).

Parece então que, como em Hume, também em Berkeley encontramos, guardadas as devidas especificações de ambos e as diferenças e discordâncias certamente existentes, um núcleo de idéias que da mesma forma se apresenta na concepção de tékhne que Sexto Empírico nos expõe. As artes de que o cético se servirá em seu modo de vida não-dogmático contêm, assim, elementos e características caros a uma certa concepção de ciência onde conhecer é, grosso modo, interpretar e predizer ocorrências a partir da experiência de sua sequência constante e regular, processo no qual, afinal, se constróem e utilizam proposições gerais (29).

É verdade que é preciso cuidado ao fazer essas aproximações. Se a noção humeana de causalidade pode ser vista como compatível com o ceticismo - inclusive na medida em que desmistifica a suposta origem estritamente racional da idéia de conexão necessária -, não é menos certo que a Investigação faz alusão a alguma forma de "harmonia pré-estabelecida", onde se encontraria uma correspondência entre os nossos pensamentos e o curso da natureza. Caberá a esta proporcionar-nos o instinto do hábito, que permitirá essa forma de harmonia (Enquiry, pp. 54-5). Ainda que essas linhas de Hume estejam entre as suas mais controversas e comportem distintas interpretações, a simples disposição de pensar a idéia de uma tal harmonia pré-estabelecida parece afastar-nos do cético pirrônico, para quem as tékhnai, elaboradas sob uma suspensão de juízo cujo alcance e efeitos já observamos, podem e devem passar indiferentes a essa questão. E no caso de Berkeley, mesmo que nos Princípios haja preferência pelos termos "signo" e "coisa significada" em vez de "causa" e "efeito" para pensar os eventos em suas relações (Principles, 65), é manifesto o estatuto

ontológico desses eventos: em Berkeley, não o esqueçamos, as idéias sensíveis são realidades que têm em Deus sua causa imediata (Principles, 33), enquanto em Sexto uma definitiva determinação ontológica dos conteúdos fenomênicos permanece sujeita à *epokhé*. Em Berkeley, as "leis da natureza" não são princípios gerais extraídos de um agregado de fenômenos cuja origem não nos cabe mais investigar com insistência, mas sim de um conjunto sistemático e harmônico cuja origem e regularidade se explicam pela sabedoria e poder divinos (Principles, 30 e Dialogues, 2º Dial., p.434). Aqui, a generalização não está à mercê de vivências que, embora frequentes, permanecem indecidas quanto a sua possível necessidade ou contingências; redundante, ao contrário, na obtenção de um modo de comunicação de Deus com suas criaturas, visto que a conexão das idéias, para nós os objetos reais, não deixam de ser sua "linguagem" para conosco, a qual cabe ao filósofo natural decifrar (Principles, 65-6). Mas estas diferenças, embora importantes, não nos impedem de constatar que as considerações metodológicas esboçadas por Sexto Empírico a propósito das *tékhnai* prenunciam, manifestamente, importantes aspectos de uma concepção de conhecimento e ciência da qual Berkeley e Hume foram teóricos importantes e cuja repercussão e influência ainda se fazem sentir na filosofia da ciência e na prática científica contemporâneas. Tais semelhanças contribuem para revelar em que medida o ceticismo pirrônico pode entender-se como uma forma de empirismo, agora inclusive à luz da significação que esse termo recebe, quando aplicado à filosofia britânica clássica (30).

Se o ceticismo pirrônico parece propor, para as *tékhnai*, um método que pode ser dito "empírico", também de um outro ponto de vista uma aproximação com o empirismo moderno pode ser feita. Começemos por recordar a concepção aristotélica de *tékhnē*, que já se descobre, por exemplo, nas primeiras linhas da *Metafísica*. Elas nos dizem que é a "experiência" (*empeiria*) o que faz a "arte" (*tékhnē*) (981 a 4), que a primeira surge de muitas recordações de uma mesma coisa (980b29) e que a arte se obtém a partir das várias concepções com base na experiência, tal consideração das diversas experiências e das semelhanças nelas presentes levando ao surgimento de generalizações (985a5-6) (31). A intervenção da memória, a ligação arte-experiência e esse processo de generalização deixam claro quanto a concepção cética de *tékhnē* preservou da doutrina aristotélica. Mas, em Aristóteles, as *tékhnai* significam alguma forma de conhecimento, já que se pensam, do mesmo modo que a experiência, sob a ótica das idéias de ciência e sabedoria: na arte existe mais saber que na experiência (981a24), sendo conhecimento do universal enquanto esta é do particular (981a15), e os dotados de experiência conhecem apenas o "o quê", mas o técnico sabe o "porquê" (981a28-30); a arte é, em suma, mais ciência que a simples experiência (981a28-30). Desse modo, se a concepção

cética de tékhne retoma o essencial da concepção aristotélica, ela pode, contudo, na medida em que o ceticismo problematiza a possibilidade do conhecimento e a pretensa eficácia científica de todo processo indutivo, ser considerada como uma recriação que elimina, desse aspecto do aristotelismo, seus elementos "dogmáticos".

Por outro lado, aos olhos do cético as tékhnai são, como vimos, um dos modos de viver a vida comum sem dogmatizar, o que nos remete à questão dos objetivos e finalidades que as orientam. Para respondê-la, retomemos os mesmos textos citados de início, quando da introdução da noção de empeiria. Aquela reafirmação da maneira cética de conduta viera justificar a crítica que se fazia à pretensão filosófica de solução de sofismas; crítica que começa nos seguintes termos: "a solução de todos os sofismas que o dialético parece particularmente capaz de refutar é inútil (ákhrestos); e aqueles cuja solução é útil (khresimeúci) o dialético não refutaria, mas sim os que são possuidores, em cada arte, da sequência das coisas" (HP II, 236). Salienta-se aí que é em vista da utilidade que se recusa determinada prática do filósofo e que se destaca à daquele que possui a tékhne. Sexto chegará mesmo a dizer que "o útil é o fim de toda arte na vida comum" (AM II, 85) (32).

O sentido dessa idéia de utilidade revela-se em outra passagem de Sexto Empírico que sugere o útil como télos de toda tékhne: "que o fim de toda arte é útil à vida, é claro. E das artes algumas vieram principalmente para a remoção das coisas nocivas e outras, para a descoberta das vantagens. E da primeira espécie é a medicina, que é uma arte curativa e que alivia a dor, da segunda é a navegação; pois todos os homens necessitam muito da relação com outros povos" (AM I, 50-1). Se o tipo de utilidade da medicina e da navegação se faz claro por esse texto, lembremos que a segunda, enquanto observa fenômenos, se assemelha à agricultura e à astronomia, e que a partir desta é possível predizer mudanças climáticas como secas, inundações, pestes e terremotos (AM V, 2). Tudo isso permite concluir que um claro utilitarismo, certamente destituído de juízos dogmáticos de valor, norteia o trato do técnico com os fenômenos. A empiria, modo de vida conforme a estes, é a instância onde esse técnico encontra a solução de seus problemas, pois após a experiência cética da epokhé ela configura o único domínio onde problemas podem ter relevância e sua solução, utilidade. Ao suspender o juízo, resta ao cético viver em busca de um útil que se traduz nessas necessidades da vida comum.

Essa conexão entre tékhne e utilidade, já a pensara e antecipara também Aristóteles, no mesmo início da Metafísica: "é, pois, natural que aquele que primeiramente inventou uma arte para além das percepções comuns seja admirado pelos homens, não somente por serem úteis algumas das coisas inventadas, mas como sábio e superior aos outros e que, tendo

sido inventadas muitas artes e umas visando à necessidade e outras ao divertimento, se suponham sempre mais sábios estes inventores que aqueles, por não visarem suas ciências à utilidade. Daí, estando já constituídas todas essas, se inventaram aquelas dentre as ciências que não visam ao prazer nem às necessidades e, primeiramente, naqueles lugares onde se obteve o ócio" (981b13-23). É importante, neste ponto de nossa comparação, observar o contexto em que tal antecipação ocorre; por ele vemos que, para Aristóteles, se as artes se destacam também como úteis e necessárias, não visar à utilidade caracteriza a ciência em sua especificidade. E a epistême assim entendida ocupará, numa hierarquia das atividades cognitivas humanas, o lugar mais alto: "de modo que, como foi dito antes, o experiente parece ser mais sábio que os que possuem uma sensação qualquer, o técnico parece ser mais sábio que o experiente, o chefe de obra mais que um operário e as ciências teóricas mais que as produtivas" (981b29 e segs.). A célebre gradação aristotélica que inicia a busca da filosofia primeira faz da investigação teórica o modo mais elevado de conhecimento.

Ora, se também no caso da relação arte-utilidade pode ser dito que o pirronismo tem nas análises aristotélicas um ponto de referência possível, é preciso observar as consequências a que a concepção de tékhne e sua meta de obtenção do útil levam, num modo de filosofar que, de um certo ponto de vista, porá totalmente de lado a idéia de epistême. Retomemos o itinerário do cético. A suspensão cética de juízo seguirá-se à problematização da pretensão cognitiva de toda atividade especulativa humana, seja esta vista e tida como ciência, seja como simples arte ou técnica. As aporias que se descobrem na busca de um critério incontestado de verdade, bem como as diversas gamas de argumentos equipotentes, específicos a toda questão que envolve o conhecimento do mundo, conduzem a que nos vejamos incapazes de escolher os fundamentos mínimos para a construção de um sistema científico; assim, a posse do conhecimento continuará apenas uma possibilidade que se faz, com as contínuas constatações dessa incapacidade pela investigação cética, cada vez menor, embora nunca totalmente inexistente. Sendo essa a situação em que o cético se vê, não lhe é possível, contudo, abster-se de sua vida comum e diária: um critério de ação faz-se necessário. E no modo de conduta puramente fenomênico a que aderirá, o cético descobre possível e legítima a prática de certas atividades técnicas, segundo um determinado "método". Então, se de um ponto de vista teórico a epokhé abarca para o cético epistême e tékhne porque ambas, como pretensas formas de conhecimento, se encontravam passíveis de crítica, de um ponto de vista prático o cético poderá distinguir e selecionar tais atividades que, no domínio do aparecer, permanecerem mantendo utilida-

de. Emerge daí uma nova forma de apreciar arte e ciência, cujos resultados vão de encontro àqueles obtidos à luz do aristotelismo.

Em outras palavras: o cético considera-se capaz de viver a vida comum em epokhé - vale dizer, sem a presença efetiva de qualquer atividade "cognitiva", de uma postura científica. É isso o que leva a emitir também, como Aristóteles, um certo "juízo de valor" a respeito da epistémē, mas sob uma ótica diferente e mesmo inversa: sem utilidade prática porque meramente "contemplativa", ela é vista agora de forma negativa. Surge aqui, em relação ao aristotelismo, um distanciamento que é fundamental: começa a delinear-se um sentido pejorativo do "teórico".

Alguns textos de Sexto Emírico chegam a sugerir fortemente que a idéia de utilidade funcionaria mesmo como uma espécie de "critério de demarcação" entre as tékhnai adotadas pelo cético na vida comum e as ciências dogmáticas, onde a própria extensão da epokhé ganha um modo de expressão: o cético suspende o juízo "sobre o que é dito a partir de uma sutileza dogmática e, principalmente, fora da utilidade da vida comum (málista éxō tēs biotikēs khrefas) (HP II, 246; grifo nosso). O próprio dogmatismo pode ser definido tendo-se a idéia de utilidade como ponto de referência: "desejar estabelecer que (os fenômenos) não somente aparecem, mas também existem, é típico de homens que não se contentam com o necessário (anagkaion) para o uso (khreía), mas também se esforçam por arrebatá-lo ao possível" (AM VIII, 368). Esses textos deixam claro também que, se de início a vida sem crenças, conduzida empírica e fenomenicamente, pode parecer ao cético uma limitação a que se vê sujeito, logo se toma em sua positividade e suficiência: a censura cética incide sobre aqueles que "não se contentam" (arkouménon) com o necessário, e vale lembrar a afirmação em HP II, 246: "pois basta (arkeí), eu julgo, viver empiricamente e sem opinar..." (grifo nosso). É a partir dessa disposição, considerando não somente a inevitabilidade mas a eficácia mesma desse estilo de vida, que o cético fará aquela nova leitura das tékhnai que busca agora recortar, no conjunto de todas as pretensas atividades ditas técnicas, aquelas que realmente são portadoras de utilidade e que serão, doravante, dignas dessa denominação. Assim, a gramática será parcialmente aceita e parcialmente recusada: como "arte de escrever e ler", é por todos vista como útil e é contestada apenas na medida em que busca investigar como se originaram as letras e suas combinações, e qual seria a "natureza" destas (AM I, 49 e segs.). Enquanto isso, a retórica recebe um tratamento mais radical: não só não encontramos qualquer distinção entre uma dimensão "útil" e outra "inútil", como também a investigação cética, além de negar-lhe um estatuto técnico (AM II, 16, 18, 25, 26, 48, 50) e de argumentar inclusive que inexistente (AM II, 11, 88, 106), como é seu costume fazer, vai no sentido de denunciá-la como desprovida de utilidade (AM II, 26, 31, 41) e mesmo nociva a

seu possuidor (AM II, 30, 41, 49). A retórica, numa palavras, "não se conforma à utilidade comum de vida; pois nenhum de nós conversa como os retóricos nos tribunais, visto que seremos motivo de risada; e eles próprios, quando se retiram de sua ocupação e do debate, utilizam um outro modo de falar para com os outros" (AM II, 58). Como a gramática especulativa, a retórica é uma "arte supérflua" (AM II, 59) (33).

Como as linhas gerais que configuram um certo modelo de tékhne caro ao cético foram já traçadas pela filosofia anterior, a originalidade do pirronismo está, em verdade, no fato de tê-las proposto como bastantes à prática diária: a tékhne deixa de ser a parente menos nobre da epistême, quando o cético empreende a crítica do ideal teórico do dogmatismo e o "elogio" - bem entendido - da vida comum. Ora, essa reformulação de sentido significa sem dúvida uma pré-edição, não mais de um ponto de vista metodológico e formal, mas agora do ponto de vista do "espírito" que a anima, daquela mesma concepção empírico-experimental de ciência que conta Berkeley e Hume entre seus principais formuladores. Neles, tanto a filosofia e a ciência se redefinem explicitamente como avessas a uma especulação "metafísica" já plenamente pensada em sentido negativo, como se põem em relevo suas dimensões práticas e seus vínculos com o senso comum. Berkeley não deixa de ressaltar que as previsões que podemos fazer a partir do conhecimento das leis da natureza nos capacitam para regular nossas ações em benefício da vida (Principles, 31) e que as aplicações que fazemos dessas leis são úteis (Principles, 62; cf. também 65 e 108). Hume chamará a experiência, de onde deriva nosso conhecimento da relação causal, de "grande guia da vida humana" (Enquiry, p.36). Essa mesma denominação valerá para o costume, "único princípio que torna nossa experiência útil a nós" (Enquiry, p. 44). Em ambos a filosofia não se deve distinguir e distanciar do senso comum em demasia, sob pena de perder seu valor: para Berkeley, o filósofo natural não se diferencia dos outros homens por melhor conhecer "causas eficientes", mas apenas por possuir maior compreensão na aplicação das analogias que se descobrem, por observação, nas obras da natureza (Principles, 104-5); e não esqueçamos que a disputa entre Hylas e Philonous nos Três Diálogos começará em termos que farão referência à "opinião verdadeira" como a "mais concordante com o senso comum e distante do ceticismo" (Dialogues, p. 381). O objetivo de Berkeley é, de fato, mostrar que sua filosofia está em total consonância com o senso comum e que, se seus princípios à priméria vista conduzem ao ceticismo, na verdade operam um retorno ao senso comum (Dialogues, pp. 484-5), uma "volta para casa" de uma longa viagem feita pelos labirintos da filosofia (Dialogues, p. 376). Hume, por sua vez, proporrá um "ceticismo mitigado" que se define como correção das dúvidas pirrônicas excessivas pelo senso comum e reflexão (Enquiry, p. 161); para ele, as

próprias resoluções filosóficas nada são "senão as reflexões da vida comum, metodizadas e corrigidas" (Enquiry, p.162). É que a natureza parece indicar-nos uma "vida mista", na qual, se não devemos esquecer que somos "seres razoáveis", nutridos na ciência, também é preciso lembrar que somos "seres ativos"; nossa paixão pela ciência pode ser desenvolvida, mas seu produto não deve deixar de ser "humano", referido à prática. Somos instados, em suma, a obedecer à prescrição natural: "sede um filósofo; mas, em meio a toda a vossa filosofia, sede ainda um homem" (Enquiry, p.9) (34).

Essa valorização da vida comum levará a que se considerem negativamente as especulações que dela se afastem; e um dos méritos que tanto Berkeley como Hume vêm em suas propostas consiste justamente na obtenção de uma visão nítida das fronteiras que separam, dos objetos legítimos de investigação, uma atividade pseudo-científica e filosófica. Veja-se uma das consequências que Berkeley extrai de seus princípios: várias disputas e especulações que são julgadas partes não significantes do saber são rejeitadas como inúteis e como tendo, de fato, absolutamente nada por objeto" (Principles, 134). O Prefácio dos Diálogos - que retomam o escopo dos Princípios - é ainda mais incisivo na afirmação dessa idéia, pois, após lembrar a finalidade prática de toda especulação e as perplexidades a que se viram lançados os investigadores com suas dúvidas a respeito do que não é senão muito claro, propõe uma análise das fontes dessa perplexidade que terá como resultado a destruição do ateísmo e do ceticismo, o esclarecimento de pontos obscuros, a solução de grandes dificuldades, a supressão de várias partes inúteis das ciências, a aplicação da especulação à prática e resgatar os homens, dos paradoxos, para o senso comum (Dialogues, pp.375-6). O ceticismo mitigado humeano também reivindicará a vantagem de limitar nossas investigações em conformidade com a capacidade do entendimento humano, o que significará restringi-las à vida comum, à prática diária e à experiência (Enquiry, p.162). E se haverá ainda uma "verdadeira metafísica", que decerto deverá definir com clareza seus limites, é preciso destruir a metafísica "falsa e adulterada", que é "filosofia obstrusa" e "jargão metafísico", isso fazendo-se pela análise da natureza e capacidade do entendimento humano, único meio de livrar o saber de "questões abstrusas" (Enquiry, p.12).

O resultado de tal assepsia no terreno filosófico e científico mostra-se na maneira como serão consideradas certas atividades especulativas: Hume lançará ao fogo, como sofístico e ilusório, todo pretendo saber que não contiver raciocínios concernentes a relações de idéias ou matérias de fato e existência (Enquiry, p.165); e Berkeley criticará uma espécie "abstrata" de aritmética que busca compreender as propriedades das "idéias abstratas de número", mas que na verdade não tem uso prático (Principles, 119). É que, quando se mostra o absurdo da teoria da abstração que infesta

a matemática, bem como outras ciências, "podemos ver quão completamente a ciência dos números é subordinada à prática, e quão vazia e frívola ela se torna se considerada como matéria de mera especulação" (Principles, 120). Há, assim, um registro correto para pensar a aritmética, em contraste com outro, equivocado; e a história dessa ciência mostra-se totalmente oriunda de necessidades práticas. "Na aritmética, portanto, consideramos não as coisas mas os signos; os quais, contudo, não são considerados por si próprios, mas porque nos indicam como agir com relação às coisas e dispor delas corretamente" (Principles, 122). Ora, essas duas formas de crítica se acham presentes, como vimos, no pirronismo: as considerações de Berkeley sobre a aritmética lembram bastante a maneira como Sexto Empírico tematiza a gramática, preservando-lhe uma dimensão prática que se distingue de outra completamente passível de crítica. E parece que, à maneira de Hume, também o pirrônico poderia "acender sua fogueira", onde queimariam, por exemplo, a retórica e a astrologia.

As aproximações aqui feitas entre o pirronismo e certas características de uma concepção moderna e empírico-experimental de ciência permitem-nos concluir que, em alguns de seus aspectos básicos, tal concepção pode, de direito, ser interpretada como uma conferição de estatuto epistemológico às *tékhnai* tal como as concebia o cético, com a diferença de que este via simplesmente como modo não-dogmático de imersão na vida prática comum e diária. O que mostra que, em sua parte "positiva", o pirronismo possui as condições necessárias para assumir-se como um programa empírico-fenomenológico de investigação científica, num sentido moderno desse termo. Isso coloca, inevitavelmente, uma questão: por que não se deu esse derradeiro passo - o que teria impedido, afinal, que o ceticismo pirrônico ousasse propor esse novo sentido de ciência? Duas observações devem ser feitas, que poderão ajudar a responder a essa pergunta.

A dificuldade, em primeiro lugar, é terminológica: se o ceticismo não chega a operar tal reformulação de sentido, isso se deve a um pudor linguístico imposto por uma tradição filosófica que associara indissolivelmente ciência, verdade e ser; a recusa cética em pensar a *tékhnē* como epistémē advém da força de significado com que esta última expressão fora já concebida. Mas, ao cético sequer interessaria essa mudança: é justamente essa força, que define o ideal cognitivo com que ele se defronta como a obtenção do absolutamente real, o que confere ao próprio ceticismo, quando este mina as bases para a efetivação desse ideal, seu alcance e eficiência máximo. Parafraseando o juízo humeano, o cético parece saber que a virulência de seus ataques é diretamente proporcional às pretensões do dogmatismo com que depara (cf. Treatise, pp.186-7).

Isso nos transporta ao segundo ponto a notar: se o ceticismo é portador de uma dimensão construtiva, esta teve de ficar, de fato, por desdobrar-se com maior profundidade, pois a principal atividade do cético era a de investigação crítica das filosofias dogmáticas. Essa menção, além de contribuir para esclarecer nossa questão, lembra-nos que o ceticismo antigo foi, acima de tudo, uma prática dialética, cuja positividade latente, embora explicitamente declarada às vezes, permaneceu em segundo plano em face da necessidade contínua de enfrentar um sempre renovado dogmatismo.

Mas isso em nada diminui a intensidade daquelas semelhanças com uma concepção empirista moderna de ciência; tais semelhanças, além de mostrarem de que forma se podem relacionar ceticismo e empirismo, desmentindo um juízo completamente negativo a respeito do primeiro, permitem ainda descobrir um sentido no qual a ciência moderna poderá, corretamente, denominar-se "cética" (35).

NOTAS

(1) Cf. Stough, (1969, pp.106-46, em especial 106-25 e 137-45). O mesmo pode ser dito do artigo de Crisholm (1941, pp. 372 e 374).

(2) As citações dos textos de Sexto Empírico - Hipotiposes Pirronianas (HP) e Contra os Matemáticos (AM) - serão feitas a partir da edição a cargo de R.G.Bury (1976).

(3) Para os argumentos sobre a noção de verdade, cf. HP, 80-96, em especial 94.

(4) Para o sentido dessa expressão, cf. HP I, 16-7.

(5) Cf. AM VIII, 157: "não dar assentimento (to asykatathetefn) nada mais é que suspender o juízo (to epékhein)". Embora essa definição se encontre no relato de Sexto a respeito da crítica de Arcesilau ao estoicismo, parece-me que seu sentido geral se coloca acima da distinção entre acadêmicos e pirrônicos - o que não quer dizer, contudo, que não se poderiam cogitar significativas diferenças na concepção de epokhé em ambos.

(6) É importante observar que "afirmar", aqui, traduz o verbo tithénai, cujo sentido, em certos textos de Sexto, é claramente indicador de uma postura tipicamente dogmática: não se trata apenas de afirmar, mas sim, literalmente, de "pôr como existente" (cf. HP I, 14 e 15). A epokhé expressa então a abstenção de um discurso tético. Cf. também HP I, 196.

(7) Usa-se também o termo *diaphonía* - cf. HP I, 90 e 113.

(8) O essencial desta interpretação de HP I, 22, onde se ligam intimamente *phantasia* e *phainómenon* pelos motivos expostos, se deve a Oswaldo Porchat Pereira. Um esboço de sua interpretação encontra-se num artigo intitulado "Ceticismo e Mundo Exterior" (1987; cf. p. 57).

(9) O que não significa que a crítica contida nos modos de Enesidemo valha apenas para o estoicismo. Como à sua maneira afirma C.Stough, os modos incidirão de forma eficiente sobre toda teoria que faça das representações o modo correto de acesso à realidade das coisas. Cf. Op cit., 1969, p.93.

(10) Note-se que os termos são cognatos a *tó hypárkhon*, que, para os estóicos, denota a referência e origem de toda representação apreensiva do real.

(11) Note-se agora a relação desse verbo com a expressão *to hypokeímenon*, utilizada nos modos de Enesidemo para referir o objeto real exterior. Embora o objetivo de Sexto, aí, seja apenas o de mostrar que os sentidos não são guias confiáveis para o conhecimento, me parece possível e correto extrair a conclusão aqui afirmada. Cf. também AM VII, 354.

(12) Para outros argumentos , cf. Porchat Pereira, Op. Cit., 1987, pp. 41-3.

(13) Texto ilustrativo, pois aqui uma proposição é objeto (*prágma*) de representação.

(14) A tradução de *lógos* por "discurso" em vez de "razão" pareceu-me mais adequada, em vista da argumentação acima. Por isso optou-se também por "representação discursiva", contra a tradicional "representação racional".

(15) Sobre o correto sentido de "fenômeno" em Sexto Empírico, considerações importantes são feitas por Burnyeat (1983). Entre outras observações, Burnyeat nota a importância do termo "agora" em HP I, 9 e argumenta, com M. Frede - citando a resenha deste do livro aqui citado de Stough -, que dificilmente se poderiam pensar as fórmulas céticas como anúncios fenomênicos, se o fenômeno fosse entendido somente como impressão sensível. Cf. pp. 127-8.

(16) Esse mecanismo de pensamento possui utilidade também como resposta a certas objeções feitas ao cético. Assim, Sexto responde a quem diz que argumentar contra o signo indicativo é significante e que portanto há signo indicativo, dizendo que seus argumentos são significantes no mero sentido do signo comemorativo: lembranças de memória suscitadas pela questão (cf. AM VIII, 289).

(17) A respeito desta importante condição, cf. Stough, Op. Cit., 1969, pp.133-7.

(18) Segue-se, como exemplo de situação adequada para uma predição segura, o exemplo da medicina acima citado (AM V, 104). Parece-me que a inserção desse

exemplo médico como ponto de referência deixa claro que não estamos, aí, perante um texto meramente dialético. Seu caráter "metodológico" se afigura mais aceitável uma vez que lembramos, com base em AM I, 61, que Sexto terá escrito "Comentários Empíricos" (*empeirikà hypomnēmata*), onde considerações de mesma espécie provavelmente foram feitas. Em AM VII, 202, mencionam-s "Comentários Médicos" (*iatrikà hypomnēmata*), talvez tratando-se da mesma obra.

(19) Lembre-se que a expressão *kathólou* inicia passagens onde afirmações mais pretensiosas parecem ser feitas por Sexto: em AM III, 40, AM VIII, 58 e AM IX, 393, onde se fala de modos de concepção; em AM V, 103-4, onde, como vimos, se afirma um tipo de predição segura, utilizando-se inclusive um tom mais afirmativo (*phemi hōti...*). Estas afirmações podem perfeitamente ser pensadas como portadoras de um conteúdo extraído e elaborado a partir da observação das diversas manifestações fenomênicas.

(20) Para a questão da indução, observem-se as considerações de Stough, Op. Cit., 1969, pp. 138-9.

(21) Contrariamente ao que pensa V. Brochard. Referindo-se diretamente à medicina, Brochard considera que Sexto deixa de satisfazer à exigência que poderia manter sua arte médica isenta de dogmatismo: não ultrapassar os fenômenos. Diz Brochard: "En est-il ainsi chez Sextus? Il ne le semble pas. L'art de la médecine, en effet, pour ne parler que de celui-là, tel qu'il l'entend et le pratique, ne s'arrête pas scrupuleusement à la constatation des phénomènes; il s'élève, les textes cités en sont la preuve, jusqu'à des propositions générales (*theoremáton systáseis*). Il arrive même que Sextus, oubliant tous les arguments qu'il a répétés à la suite d'Aénéside, se laisse aller à parler de la découverte de la cause (*aítion*) d'une maladie. Et ce n'est pas ici une chicane de mots que nous lui cherchons. Ce n'est pas seulement le mot qui est employé par lui, il a l'idée que ce mot exprime. Y a-t-il d'ailleurs une médecine possible, si on renonce à connaître des lois générales, des règles qui permettent de profiter de l'expérience passée et d'en appliquer les résultats au présent et à l'avenir? Mais, dès qu'on s'élève à la connaissance des lois, qu'on veuille ou non, on dépasse l'expérience proprement dite; on prête un caractère d'universalité et de nécessité aux phénomènes: on renonce au phénoménisme sceptique. C'est, bon gré, mal gré, une sorte de dogmatisme. On est, si è l'on veut, dogmatiste autrement que ceux qui affirment des réalités intelligibles et absolues: on n'est plus tout à fait sceptique" (1969, p. 375; cf. também p. 374). Mas se "fenômeno" se entende numa extensão mais ampla, como se buscou mostrar aqui, a presença de proposições gerais não se invalida e probe nas *tékhnai*, mesmo que entendidas como "leis", pois isso não significa necessariamente, como vimos, uma adesão a qualquer "universalidade" ou "necessidade". Quanto ao uso do termo *causa*, o contexto em que se dá - AM V, 104 - parece deixar claro que resulta de uma observação de fenômenos através da aplicação de signos comemorativos - o que, apesar da força da palavra, sugere que não devemos entendê-la como expressão de uma realidade (retomaremos esta questão a seguir). Em suma, parece-me que um correto entendimento da noção de *phainómenon* no pirronismo, bem como de seus consequentes desdobramentos, permite validar, para o ceticismo, os aspectos que, segundo Brochard, são motivos de crítica. Na verdade, essa crítica só se constrói a partir da convicção de que o ceticismo coerente deve conduzir à indiferença, ao silêncio e à inércia. E Brochard pode chamar tal prática

fenomênica de dogmatismo porque entende serem esses os únicos resultados possíveis para o ceticismo, o que somente Pirro teria ousado confessar (cf. Op. Cit., 1969, pp.359-60). Ora, de onde vem essa noção de ceticismo? Não dos textos de Sexto Empírico, mas sim de uma visão a respeito de Pirro talvez demasiadamente escorada nas referências de Cícero (Cf. pp. 51-76, em especial 59-61).

(22) Cf. Hume, 1958, pp.75-76,170. Para Sexto, lembremos AM VIII, 288.

(23) Lembrem-se os textos citados acima: HP II, 100 AM VIII, 143, 151, 152 e 156. É verdade que os textos de Sexto não parecem distinguir a rememoração do objeto significado daquilo que Hume chama "inferência" e que a memória, em Hume, parece dizer respeito mais propriamente às semelhanças mencionadas.

(24) Cf. HUME, (1957), p. 36: "em realidade, todos os argumentos a partir da experiência são baseados na semelhança que descobrimos entre os objetos naturais, e pela qual somos induzidos a esperar efeitos similares àqueles que constatamos se seguirem de tais objetos.... A partir de causas que parecem similares esperamos efeitos similares. Isso é a suma de todas as nossas conclusões experimentais". A esse respeito em Sexto, lembrem-se os textos citados : AM VIII, 153; AM V, 2, 103-4.

(25) Cf. HUME, 1957, p. 30: "é confesso que o esforço máximo da razão humana é por reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade e por reduzir os efeitos muito particulares a algumas causas gerais, por meio de raciocínios por analogia, experiência e observação".

(26) Cf. BERKELEY, 1901b, p. 464

(27) Cf. BERKELEY, 1901a, #50

(28) Cf. BERKELEY, 1901a, #30: "e essas (as leis da natureza) nós aprendemos por experiência, que nos ensina que determinadas idéias são acompanhadas por determinadas outras idéias, no curso ordinário das coisas".

(29) O paralelismo acima sugere que certos aspectos da concepção humeana de causa germinam já na filosofia de Berkeley, o que exige alguns esclarecimentos. É certo que a noção de causa aplicada em parágrafos fundamentais dos Principes para a dedução da doutrina - ##25 a 33 - é "substancial" - para usar o termo de M. Malherbe, é "aristotélica", "selon laquelle la cause du mouvement est dans les corps eux-mêmes, selon laquelle la cause contient la raison de ses effets et les détermine dans tous leurs caractères (on peut nier la causalité corporelle et y substituer, comme le fait Berkeley, une causalité divine: cela ne change rien au concept de la cause)" (MALHERBE, 1984 p. 35); citado por Lebrun, 1988, p. 40, n. 7. A aproximação de ambos não poderá, então, chegar ao ponto de atribuir-lhes um mesmo sentido para o conceito? Antes de tirarmos essa conclusão lembremos as linhas finais do De Motu: "that the Mind which moves and contains this universal, bodily mass, and is the true efficient cause of motion, is the same, properly and strictly speaking, of the

seek the causes and solutions of phenomena among mechanical principles. Physically, therefore, a thing is explained not by assigning its truly active and incorporeal cause, but by showing its connection with mechanical principles..." (#69). A partir dessa distinção, leia-se #71: "In first philosophy or metaphysics we are concerned with incorporeal things, with causes, truth, and the existence of things. The physicist studies the series or successions of sensible things, noting by what laws they are connected, and in what order, what precedes cause, and what follows as effect. And on this method we say that the body in motion is the cause of motion in the other, and impresses motion on it, draws it also or impels it. In this sense second corporeal causes ought to be understood, no account being taken of the actual seat of the forces or of the active powers or of the real cause in which they are". Há, assim, um segundo sentido de causa em Berkeley, "físico" e "não verdadeiro", é verdade, mas válido, que se assemelha inclusive à definição de Malherbe para o sentido humano: "l'autre, nouvelle, selon laquelle la causalité est la liaison des phénomènes constatés, généralisée et représentée dans une loi, mais dont on ignore l'opération réelle" (art.cit., mesma pag. e nota). Esse novo sentido de causa parece adequar-se aos textos "metodológicos" dos *Principles*, aqui citados. E, embora nesta obra as "causas segundas" fossem ainda concebidas e consideradas negativamente (cf. # 32 e 66), no *De Motu* é um novo juízo de valor que norteia a análise berkeleyana. Não me parece excessivo, portanto, afirmar uma semelhança entre o signo comemorativo pirrônico e uma concepção humana e berkeleyana de causa.

(30) Os leitores de Berkeley e Hume poderão considerar que, por ser demasiado sucinta, esta exposição da filosofia de ambos acabe por ignorar ou omitir certas diferenças importantes, que talvez comprometessem uma comparação em bloco com Sexto Empírico. Penso no mesmo artigo do prof. Lebrun acima citado, que procura ressaltar uma discrepância fundamental: enquanto Berkeley, contrariamente a Newton, teria tornado a ciência da natureza meramente descritiva, em Hume esta ter-se-ia mantido, nalguma medida e na esteira de Newton, explicativa (cf. pp. 43-4, 1988), em especial nota 12, como também o artigo de Monteiro, 1984, pp. 77 e 89, citadas por Lebrun). Isso significaria uma obstáculo, aqui, a que ambos sejam evocados como teóricos de uma mesma concepção de ciência? Não há dúvida que a presença dessa diferença se atenua ou acentua de acordo com a interpretação que se dá do alcance do chamado "ceticismo mitigado" huameano; mas, em linhas gerais e independente dessas diferentes interpretações possíveis, é um mesmo quadro metodológico que parece desenhar-se em ambos, e foi esse quadro que interessou evidenciar acima - lembro por exemplo que quando me referi, em Hume, à "limitação dos dados observados", atinha-me exclusivamente ao mecanismo causal, o que não exclui necessariamente uma concepção de ciência que preserve "causas segundas" entendidas como "materiais" (Lebrun, pp. 43-4, 1988). Creio, portanto, que a comparação aqui tentada de Berkeley e Hume com o ceticismo pirrônico pode permitir-se passar à margem dessa possível diferença, por focalizar aspectos essencialmente formais de ambas as teorias.

(31) Ver a sequência: "possuir uma concepção de que isto foi útil a Cális acometido desta doença, e Sócrates e assim a muitos individualmente, é coisa da experiência; mas que foi útil a todos os tais e tais, definidos segundo uma espécie, quando acometidos desta doença, por exemplo os fleumáticos ou os biliosos, quando ardem em febre, é coisa da arte". (1982).

(32) Cf. também HP II, 258, onde se diz inútil resolver as ambiguidades que não ocorrem nas experiências da vida comum.

(33) Observem-se também os termos com que Sexto incia sua argumentação contra os astrólogos: estes "de várias maneiras são insolentes para com a vida comum, erigindo diante de nós uma grande superstição, nada permitindo executar conforme à reta razão (AM V,2).

(34) Vale recordar que quando Berkeley e Hume contrapõem o ceticismo ao senso comum, se referem apenas à dimensão crítica que ele comporta, a única que ambos parecem ter conhecido. Não é contraditório, portanto, que em seu lado "construtivo" o ceticismo possa ter pontos em comum com suas teorias, mesmo se estas o tenham como alvo de seus ataques.

(35) Sobre a expressão "ciência cética", observe-se que Malherbe não hesita em utilizá-la para caracterizar os resultados a que chegou a filosofia humeana - cf. Op. Cit. 1984, cap. VI: "A ciência da Natureza Humana", pp. 230, 231, 232, 240, 261.

BOLZANI F^o, Roberto. Skepticism and empiricism. *Discurso*, Rev.Depto.Filo.USP, S.Paulo, (18):37-67, 1990.

ABSTRACT: Starting from an analysis of the notions of experience, phenomenon and art in the writings of Sextus Empiricus, it is attempted to show that pyrrhonian skepticism has a positive dimension, which holds close affinities to the scientific model developed by the British empiricists. For that purpose, a comparison between the achievements of that analysis and certain characteristics shared by Berkeley's and Hume's philosophies is made.

UNITERMS: suspension of judgement, phenomenon, experience, art, experimental method, pragmatism.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles, *METAFÍSICA*, Madrid, Ed. Gredos, 1982

Berkeley, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford, Ed. Frazer, vol. I, 1901a

Berkeley, G. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, Oxford, Ed. Frazer, vol. I, 1901a

Brochard, V. *Les Sceptiques Grecs*, Paris, Vrin, 1969

Burnyeat, M. F. "Can The Skeptic Live his Skepticism?" in *The Skeptical Tradition*, Ed. M. Burnyeat, University of California Press, pp. 117-48, 1983

Chisholm, R. "Sextus Empiricus and Modern Empiricism", *Philosophy of Science*, vol. 8, n.3, pp. 371-83, july, 1941

Hume, D. *Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Ed. Selby-Bigge, 1957

Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Ed. Selby-Bigge, 1957

Lebrun, G. "Berkeley ou Le Sceptique Malgré Lui", *Manuscrito*, vol.XI, n.2, pp.33-48, 1988

Malherbe, M. *La Philosophie Empiriste de David Hume*, Paris, 1984