

## Empirismo e ceticismo\*

Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva\*\*

**Resumo:** Este artigo tenta mostrar que o nascimento do empirismo como orientação filosófica se deu, não na modernidade, mas na filosofia helenística grega, no pirronismo dos médicos-filósofos dessa época. A combinação de empirismo e Metodismo médico ensejou ao velho pirronismo a possibilidade de formular uma postura epistemológica consistente com seu fenomenismo originário, ao mesmo tempo que integrava no seu universo filosófico as práticas “cognitivas” das *tékhnai* gregas.

**Palavras-chave:** ceticismo – pirronismo – empirismo – metodismo médico – *tékhnai*

### Introdução

Em 1887, Victor Brochard publicava sua notável obra intitulada *Les sceptiques grecs* (Brochard 3), até hoje uma referência obrigatória para os estudiosos do ceticismo antigo, ainda que muitas de suas interpretações dos

\* Uma primeira versão deste texto foi apresentada, em abril de 2004, na conferência inaugural do Colóquio sobre Ceticismo realizado em Salvador, BA, e reapresentada numa palestra proferida em junho no I Curso Abril de Filosofia, organizado em São Paulo pela Editora Abril. Uma versão mais desenvolvida foi submetida a discussão e debate no Seminário de Epistemologia da Universidade São Judas Tadeu, em setembro do mesmo ano. Foi lida também no 7º Encontro Internacional sobre o Pragmatismo, realizado na PUC-SP em novembro. Sou agradecido a Plínio Smith por sugestões e críticas que me levaram a reescrever várias passagens do texto.

\*\* Professor aposentado do Departamento de Filosofia da USP. Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

autores céticos tenham certamente de ser revistas, à luz dos estudos contemporâneos. Brochard dedicou a última parte de sua obra (Brochard 3, p. 309 e ss.) ao que ele denominou “ceticismo empírico”, o ceticismo dos médicos-filósofos tais como Menódoto, Theodas e Sexto Empírico, representantes da última fase do ceticismo grego. No estudo de sua doutrina – e na de Sexto Empírico em particular –, Brochard distinguiu duas partes (*id., ibid.*, p. 310), uma “negativa ou destrutiva”, outra “positiva ou construtiva”, e entendeu haver lugar, nesse “ceticismo empírico”, para distinguir entre o ceticismo e o empirismo (*id., ibid.*, p. 331). Isso porque, enquanto, de um lado, a parte destrutiva teria representado tão-somente uma retomada do “ceticismo dialético” da fase anterior (cujas principais figuras foram Enesidemo e Agripa), por certo com alguma inovação e aprimoramento e com mais sistematicidade, desenvolvendo a polêmica secular dos céticos contra as filosofias “dogmáticas”, por outro lado, a parte “positiva” da doutrina, que endossou os ensinamentos e a prática do empirismo médico grego, estaria em franca contradição com aquele combate ao dogmatismo: formulando proposições gerais, introduzindo o vocabulário da causalidade, ela teria de algum modo conferido um caráter de universalidade e de necessidade aos fenômenos observados, indo além de sua simples constatação; teria introduzido um elemento racional no conhecimento, ultrapassando o fenomenismo cético. O que teria configurado “uma espécie de dogmatismo”. E Brochard julgou não haver como conciliar essas duas partes da doutrina (*id., ibid.*, p. 374-5)<sup>(1)</sup>. O que não o impediu de valorizar sobremaneira os “céticos empíricos”, em quem viu “ancestrais do positivismo” moderno, responsáveis por um progresso significativo e importante que antecipou o espírito moderno, ao terem tentado fundar “uma arte prática totalmente análoga ao que hoje chamamos ‘a ciência positiva’” (*id., ibid.*, p. 378). \*

Em 1941, R. Chisholm publicou um artigo intitulado “Sextus Empiricus and modern empiricism” (Chisholm 4, p. 371-83). Ele principia o artigo dizendo: “Ainda que seja difícil exagerar as similaridades entre as doutrinas filosóficas de empiristas científicos contemporâneos e aquelas que foram expostas por Sexto Empírico [...], Sexto parece ter sido negligenciado pela maioria dos historiadores do empirismo”. E aponta, a seguir, para o que

teriam sido, em sua opinião, as três contribuições mais significativas da doutrina sextiana para o pensamento empirista: uma teoria “positivista e comportamentalista” dos signos, uma discussão do fenomenalismo e da relação entre este e as pretensões do senso comum ao conhecimento e, em terceiro lugar, uma exposição da controvérsia sobre o princípio da extensibilidade na lógica. A teoria sextiana dos signos teria sido “uma clara enunciação dos princípios essenciais do positivismo, pragmatismo e behaviorismo” (Chisholm 4, p. 373). O autor entende que “a discussão de Sexto sobre nosso conhecimento do mundo exterior sugeriria uma epistemologia puramente fenomenalista” (*id., ibid.*, p. 376). Chisholm curiosamente omite qualquer discussão sobre a relação entre o empirismo que atribui a Sexto Empírico e a doutrina cética que o filósofo expõe e defende ao longo de suas obras, nas quais estão contidas as passagens todas em que se detectaria uma clara postura empirista.

Charlotte L. Stough publicou em 1969 seu *Greek skepticism – A study in epistemology* (Stough 14). No Cap. 5, consagrado a Sexto Empírico, ela nos diz (*id., ibid.*, p. 107) que “a filosofia de Sexto, como a de seus predecessores céticos, distingue-se por sua ênfase na experiência como o fator mais importante em nosso conhecimento do mundo material” e “nos apresenta o que é, talvez, a enunciação mais consistente de uma teoria empirista do conhecimento na filosofia grega” (*id., ibid.*, p. 106). Stough aborda rapidamente a doutrina sextiana do fenômeno e da representação para concluir que a filosofia de Sexto culmina numa “forma extrema de empirismo”, para a qual “os dados da experiência são sensações (impressões), que são privadas para o sujeito e não fornecem nenhuma informação sobre o mundo externo”, o percipiente tendo acesso somente a suas impressões (*id., ibid.*, p. 125).

Uma contribuição decisiva para o estudo da dimensão empirista do ceticismo pirrônico foi dada por Michael Frede. Seu artigo “Des Skeptikers Meinungen” (título posteriormente traduzido por “The skeptics’s beliefs”) de 1979 (Frede 6) criticou a interpretação tradicional do ceticismo, segundo a qual não haveria nenhuma doutrina especificamente cética, o cético não teria nenhum tipo de crenças e recusaria assentimento a qualquer proposição (*id., ibid.*, p. 179). Esse autor defende no texto a posição contrária: o

cético poderia ter crenças, mas suas crenças não seriam dogmáticas; ele creia apenas nos fenômenos, no que lhe aparece; sua suspensão de juízo diria respeito tão-somente aos discursos que se propõem falar de uma realidade para além do que aparece, pretensamente revelada pela razão; o que distinguiria o cético do não-cético não seriam as crenças, mas sua atitude com relação a elas. Em total consonância com essa interpretação da filosofia pirrônica, Frede, a partir de 1983, consagrou à antiga medicina grega, sobretudo ao empirismo médico grego, uma série de valiosos artigos, nos quais estuda particularmente os vínculos estreitos entre o ceticismo pirrônico de médicos-filósofos como Menódoto e Sexto e, de outro lado, o empirismo médico. Sobretudo em “The ancient empiricists” (Frede 6, p. 243-60), o autor desenvolveu suas teses sobre a existência de um empirismo pirrônico moldado sobre a postura teórica e prática do empirismo médico, sobre a total compatibilidade entre a filosofia pirrônica e a formulação de um epistemologia empirista, também sobre a aceitabilidade, para o cético pirrônico, de uma noção de “conhecimento” construída a partir dos padrões “cognitivos” das pessoas comuns.

Curiosamente, toda essa “tradição” de estudos sobre o parentesco entre o ceticismo pirrônico da escola sextiana (e dos médicos e filósofos céticos que imediatamente a precederam) e o empirismo médico da Antiguidade foi bastante desconsiderada pela abundante literatura historiográfica que, nas últimas décadas do século passado, se debruçou sobre o ceticismo antigo – e sem dúvida produziu notáveis resultados na elucidação de muitos de seus aspectos –, fazendo justiça à sua importância histórica e à sua extraordinária significação filosófica, por tantos séculos esquecidas. Estudaram-se questões relevantes como a distinção entre fenômeno e dogma, a relação entre fenômeno e representação, o significado e alcance da suspensão cética do juízo, a concepção cética da vida comum, a relação entre o pirronismo e a filosofia da Nova Academia (a de Arcésilas e Carnéades) e muitas outras. Mas, via de regra, não se preocuparam os autores em integrar suas interpretações desses pontos todos numa compreensão mais global da problemática pirrônica e sextiana, que, ao mesmo tempo, desse também conta da afinidade proclamada pelo próprio Sexto Empírico entre o ceticismo e a

medicina empirista ou Metodica (aliás, corroborada de modo consistente pelas fontes antigas)<sup>(2)</sup> e das numerosíssimas passagens de suas obras, nas quais inegavelmente se revela uma postura empirista.

Assim, a distinção brochardiana (por certo extremamente questionável, *nos termos em que o autor a desenhou*) entre um ceticismo negativo e propriamente cético e, de outro lado, um ceticismo construtivo, empirista e, segundo Brochard, algo dogmático não foi retomada nem discutida. O artigo (sem dúvida simplista e exagerado em suas teses) de Chisholm foi praticamente esquecido. A tese de Stough (que, em verdade, deu um tratamento insatisfatório à relação entre ceticismo e empirismo), embora muitas vezes citada, não foi, de fato, levada em muita consideração. E o notável trabalho pioneiro de Frede de modo nenhum teve a atenção e a repercussão merecida. É verdade que esse autor, via de regra, não recorreu a uma análise e comentário das numerosas passagens da obra de Sexto que poderia ter mobilizado para dar base textual e a necessária corroboração à sua leitura do pirronismo. Entretanto, a partir de sua cuidadosa investigação sobre os textos da medicina grega e de seu amplo domínio da filosofia sextiana, ele abriu certamente um caminho, mas um caminho que poucos, no entanto, têm seguido.

Esse estado de coisas na historiografia sobre o ceticismo grego exige, penso eu, uma reflexão sobre a questão da metodologia historiográfica. Porque me parece que uma exigência fundamental de um método rigoroso de investigação historiográfica é a de que, na tentativa de plenamente compreender uma doutrina que se estuda, se busque descobrir como as diferentes idéias e teses do autor se podem umas com as outras compatibilizar, que significados se lhes deve atribuir para que possam compor uma unidade doutrinária coerente, como se estrutura a ordem interna do discurso filosófico. Se se logra, inclusive recorrendo a indicações que o autor eventualmente forneça sobre o sentido e alcance de sua doutrina (a serem corroboradas pela análise exaustiva de sua obra), chegar a uma hipótese interpretativa que se afigure como plausível, cabe ler à sua luz passagens eventualmente mais problemáticas ou aparentemente ambíguas. E a coerência “sistemática” não é própria apenas aos grandes “sistemas” filosóficos, dogmáticos e especulativos. Ela, em verdade, caracteriza todo discurso racionalmente ordenado,

que se define precisamente por ela. Ela se tem de postular em toda e qualquer orientação ou postura filosófica, também mesmo em uma doutrina cética, se uma filosofia é mais do que um conjunto de proposições entre si desconexas. Por isso mesmo, uma metodologia “estruturalista”<sup>(3)</sup> se tem de aplicar a toda e qualquer doutrina filosófica, uma certa unidade coerente da doutrina estudada se tem metodologicamente de buscar, assumindo-se algo como um “princípio metodológico de caridade” para com seu autor<sup>(4)</sup>.

No caso particular da filosofia sextiana, o bom método exige, então, que se persiga uma interpretação que dê conta de todos os aspectos e elementos doutrinários que ela encerra, que confira unidade coerente a toda a obra, que acomode e concilie entre si as mais variadas passagens e textos do autor, que revele, no discurso pirrônico, a “lógica interna” própria a todo discurso racional. Assim, partindo de uma tal perspectiva, o que Sexto nos diz, por exemplo, sobre dogmas e fenômenos, sobre suspensão de juízo ou sobre o uso cético da argumentação, deverá necessariamente ser lido e interpretado, se se usa de um método rigoroso de leitura e interpretação, de maneira que essas passagens todas se conciliem com tudo quanto Sexto diz sobre a vida comum de que o cético participa, sobre a evidência (*enárgeia*), sobre a *empeiria* em geral, sobre como o cético se posiciona com relação às artes e disciplinas (*tékhnai*), sobre a afinidade que proclama entre o ceticismo e o empirismo médico. Ora, é preciso reconhecer que uma tal metodologia foi pouco adotada na literatura historiográfica sobre o ceticismo pirrônico, ainda que se tenham logrado excelentes resultados pontuais que iluminaram partes importantes da doutrina. Essa menor preocupação com a questão metodológica levou, com alguma frequência, ao estudo privilegiado de alguns temas, em detrimento de certos outros. Por isso, também a dimensão empirista do ceticismo pirrônico foi, via de regra, menos trabalhada. Ou, em alguns casos, simplesmente desconsiderada.

Uma das poucas exceções foi o excelente artigo que Roberto Bolzani Filho, em 1990, publicou na revista *Discurso*, sob o título “Ceticismo e empirismo” (Bolzani 2, p. 37-67). Esse texto representou uma contribuição deveras importante para o estudo da relação entre empirismo e ceticismo pirrônico e constitui, por isso, um ponto obrigatório de referência para os

que vierem a lidar com essa temática. Com base nos textos de Sexto Empírico, que lê e interpreta com rigor metodológico, Bolzani se propõe a “mostrar que o ceticismo pirrônico é detentor de uma dimensão positiva que sustenta estreitas afinidades com o modelo científico desenvolvido pelo empirismo inglês” (Bolzani 2, p. 37). Ele analisa, ao longo do artigo, a doutrina sextiana do fenômeno e da representação, aborda a problemática cética da vivência empírica e fenomênica da vida comum, mostra como nela se vem inscrever a atividade das *tékhnai*. E demora-se no estudo destas últimas, analisando seu modo de funcionamento, seu uso dos signos rememorativos e das generalizações empíricas, sua sistematização da observação e sua busca do que é útil para os homens. Em seu texto, Bolzani mostra como, no ceticismo pirrônico, o ideal teórico de conhecimento consubstanciado na concepção de *epistème* é substituído pela valorização da *tékhnè* e do conhecimento empírico. Explicando de modo pertinente por que é correto falar de um “empirismo cético”, o autor se demora em realçar (*id., ibid.*, p. 51 e ss.) as estreitas semelhanças entre essa postura ao mesmo tempo cética e empirista dos pirrônicos e as concepções de conhecimento e ciência de Berkeley e Hume (*id., ibid.*, p. 54), o que lhe permite concluir (*id., ibid.*, p. 60) que “em sua parte ‘positiva’, o pirronismo possui as condições necessárias para assumir-se como um programa empírico-fenomênico de investigação científica, num sentido moderno desse termo”.

Em 1991, Plínio Smith concluiu seu importante e alentado estudo sobre a filosofia humeana, desenvolvido nos anos anteriores e publicado em 1995 sob o título *O ceticismo de Hume* (Smith 13)<sup>(5)</sup>. Embora o ceticismo pirrônico não esteja no foco central de sua investigação, Smith passa em revista, na seção consagrada ao tema “Ceticismo mitigado e ceticismo pirrônico” (*id., ibid.*, p. 267-88), diferentes tópicos da doutrina cética de Sexto Empírico (a valorização da “lógica” ou teoria do conhecimento, a relação entre a experiência sensível e o pensamento, a doutrina do signo comemorativo e a noção fenomenista da causalidade, a concepção sextiana da *tékhnè*, o primado da utilidade para a vida), para mostrar como Hume retoma a filosofia de Sexto e a prolonga em suas análises positivas (*id., ibid.*, p. 278), assim como a presença, na obra de Sexto, de uma doutrina empi-

rista, que não é meramente dialética (Smith 13, p. 269-70), também de uma concepção empírica da ciência, partilhada com Hume (*id.*, *ibid.*, p. 284). Tendo antes indicado (*id.*, *ibid.*, p. 276) que, nas quatro regras da conduta da vida do cético, se encontram tanto elementos “naturalistas” quanto elementos “empiristas”, aspectos esses que “são da maior importância para a compreensão do pirronismo e de seu parentesco com o pensamento de Hume”, Smith argumenta em favor da existência, não apenas de um empirismo, mas também de um naturalismo no ceticismo sextiano (*id.*, *ibid.*, p. 286). O ceticismo pirrônico já exibindo, assim, a íntima associação entre ceticismo, naturalismo e empirismo, os mesmos três elementos que Hume intimamente associou em sua filosofia (*id.*, *ibid.*, p. 282).

Ao ocupar-me neste texto dos mesmos problemas, retomo e desenvolvo alguns dos resultados dos trabalhos de Bolzani e de Smith, acrescentando um ou outro item novo, introduzindo talvez um pouco mais de sistematização. Repetindo e endossando a maioria de suas teses, ao mesmo tempo avançando algumas outras. Não retomo, entretanto, a aproximação feita por esses autores entre a postura pirrônica e o empirismo clássico britânico, com que estou de inteiro acordo. Ouso propor uma formulação mais ambiciosa, como o leitor verá. Mas comecemos pelo começo.

### 1. Os termos “empirismo” e “ceticismo”

É muito difícil definir certos “ismos” filosóficos, tais como “realismo”, “idealismo”, “naturalismo”, “pragmatismo” e outros termos dessa espécie. O mesmo se pode dizer do termo “empirismo”. Uma razão para essa dificuldade é o fato de que os filósofos que se têm declarado empiristas ao longo da história da filosofia propuseram doutrinas bastante diferentes umas das outras, ainda que se possa vislumbrar certa afinidade entre elas. E os dicionários de termos filosóficos registram o caráter vago dos usos correntes desse termo. Por isso, procederei a uma necessária simplificação e, como fio condutor para este texto, usarei o termo “empirismo” para caracterizar toda doutrina filosófica ou teoria do conhecimento segundo a qual *todo co-*

*nhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência*, implicando também que todas as nossas idéias ou conceitos têm primordialmente sua origem na experiência. Lembro também que se costuma, na literatura filosófica, opor empirismo a racionalismo, aplicando-se este último termo, de modo geral, a toda teoria filosófica que, privilegiando a razão entre as faculdades humanas, vê nela o fundamento de todo conhecimento possível. Ao falar-se da época clássica, é habitual opor-se o racionalismo de Descartes, Leibniz, Espinosa, por exemplo, ao chamado empirismo britânico, em que são incluídas as filosofias de Hobbes, Locke, Berkeley, Hume. Lembremos que a tradição empirista britânica se viu continuada no século XX pelo assim chamado empirismo lógico, para o qual todo conhecimento de matéria de fato se deve conectar com a experiência de tal modo que se torne dele possível uma verificação ou confirmação, por via direta ou, pelo menos, indireta.

Também o termo “ceticismo” se usa no vocabulário filosófico em diferentes sentidos. Vou considerar o termo aqui somente com referência ao pirronismo grego, doutrina que se desenvolveu no século I antes de Cristo e nos primeiros séculos de nossa era. Nossa principal fonte para o estudo do pirronismo é a obra de Sexto Empírico<sup>(6)</sup>, que provavelmente viveu na última metade do século II. Os pirrônicos se chamaram a si mesmos de céticos (*skeptikoí*, em grego) e esse termo, aparentado ao verbo *sképtomai*, tão-somente significava “aqueles que observam”, isto é, “aqueles que examinam, consideram com atenção”. O nome “pirrônicos” lhes foi dado porque invocavam o nome do lendário filósofo Pirro, contemporâneo e companheiro das expedições de Alexandre, como inspirador de sua doutrina. O ceticismo pirrônico exibiu uma primeira face explicitamente polêmica com relação à maioria das filosofias precedentes, tanto pré-socráticas como clássicas (o platonismo, por exemplo) ou helenísticas, como o epicurismo e, sobretudo, o estoicismo.

O que nelas os céticos (doravante usarei este termo para referir-me aos céticos pirrônicos) criticaram foi sua comum pretensão de conhecer as coisas em sua mesma natureza e essência, sua alegada capacidade de revelar-nos como as coisas realmente e em si mesmas são. Essas filosofias,

pretendendo explicar os fenômenos com que lidamos na vida ordinária, postularam entidades não-evidentes (*ádelá*), a que teríamos acesso unicamente por meio da reflexão. Ao assentimento dos filósofos a uma coisa não-evidente os cétricos chamaram “dogma” (*dógma*), por isso a esses filósofos chamaram de “dogmáticos” (*dogmatikoí*)<sup>(7)</sup>. Essas filosofias estruturavam-se conforme uma lógica argumentativa própria, seus *dógmata* resultavam de argumentos construídos com base em certas proposições primeiras tidas como verdades por si mesmas evidentes e que de si mesmas se imporiam à nossa aceitação<sup>(8)</sup>. Atentemos, pois, em que o uso do termo “dogmas” não tem aí a conotação hoje corrente do termo, a conotação de proposições aceitas sem fundamentação racional. Ao contrário, as filosofias chamadas de “dogmáticas” pelos cétricos propunham para seus dogmas toda uma fundamentação logicamente ordenada e racionalmente construída. Mas os cétricos argumentaram para mostrar que toda essa fundamentação e ordenação lógica eram incapazes de legitimar a pretensão dessas filosofias ao conhecimento e à verdade. Aos olhos dos cétricos, seus dogmas, seu assentimento ao não-evidente, não eram suscetíveis de justificação.

E os cétricos insistiram em que, quando filósofos dogmáticos propõem seus argumentos para sustentar doutrinas e dogmas, os outros dogmáticos não aceitam tais argumentos e não se deixam por eles persuadir. Impugnam a pretensa verdade das proposições que os adversários dizem impor-se de si mesmas à nossa aceitação, dispensando uma prova demonstrativa. E opõem-lhes suas próprias “verdades” pretensamente imediatas, que os adversários, por sua vez, também desqualificam e recusam. Rejeitam a pretensa força demonstrativa dos argumentos rivais e formulam, por sua vez, seus próprios argumentos em sentido contrário, também estes, aliás, condenados a receber dos outros idêntico tratamento. Em sua polêmica antidogmática, os cétricos mostraram, retomando o ensinamento de Protágoras, que a todo discurso se pode sempre opor um discurso igual, isto é, um discurso de igual força persuasiva. E elaboraram um método de estabelecer antinomias<sup>(9)</sup>, desenvolvendo, contra as argumentações desenvolvidas pelos filósofos para sustentar suas teses, argumentações igualmente fortes para sustentar outras teses, contradizendo aquelas. Muitas vezes, não precisavam dar-se ao trabalho de

elaborar essa dialética de contradição, já que a própria literatura filosófica disponível lhes oferecia tais argumentações conflitantes. Em face do conflito infundável das filosofias<sup>(10)</sup>, da equipotência dos argumentos que as sustentavam, da impossibilidade de encontrar um critério de verdade aceito para decidir por uma qualquer entre as teses propostas, por uma ou por outra doutrina, os cétricos proclamaram e confessaram não ter como efetuar uma opção, não dispor de instrumentos para uma definição filosófica. A esse estado de impotência para uma definição e opção filosófica fundamentada chamaram de *epokhé*, conotando a retenção ou suspensão de juízo<sup>(11)</sup>.

No intuito de abalar as certezas dos dogmáticos e manifestar sua efetiva carência de justificação e a inaceitabilidade das postulações de entidades alegadamente transcendentais ao mundo empírico, os cétricos organizaram todo um imenso arsenal de argumentos, cuja exposição ocupa as obras de Sexto Empírico. O ceticismo grego consagrou boa parte de sua energia à polêmica contra as doutrinas dogmáticas. Entre estas se incluíam também as teorias científicas do mundo antigo, solidárias das posições filosóficas e com estas indissociavelmente ligadas. Todas elas produziram seus *dógmata*, postulando entidades transcendentais para além da prática empírica. Compreensivelmente, então, as baterias cétricas foram assestadas também contra elas. Sexto Empírico dedicou à crítica das *epistêmai* onze livros *Pròs Mathematikoús* (*Adversus Mathematicos* na conhecida transcrição latina), isto é, *Contra os homens do saber*.

Esse forte questionamento da pretensão dos dogmáticos ao conhecimento absoluto, filosófico ou científico, constitui a face negativa do empreendimento filosófico do ceticismo grego (veremos adiante que ele comporta uma face complementar e positiva). Coerentemente com sua denúncia do pensamento especulativo, os cétricos abstiveram-se de proclamar quaisquer certezas, quaisquer verdades, quaisquer conhecimentos, acerca da assim chamada “realidade” das coisas, acerca de sua “essência” ou “natureza”. Abstiveram-se, se quisermos usar o termo, de qualquer proferição de cunho “metafísico”. Sua postura crítica com relação a qualquer dogmatismo também os impedia compreensivelmente de dar assentimento a qualquer doutrina ou proposição que, do lado oposto, proclamasse a inapreensibilidade

dos objetos transcendentais, a qualquer teoria que se pretendesse capaz de demonstrar a impossibilidade do pensamento “metafísico”, ou a impropriedade ou falta de significatividade do discurso especulativo. Porque uma tal postura configurava-se aos olhos dos cétricos tão-somente como um dogmatismo negativo, por assim dizer, um dogmatismo de sinal trocado, que incidia nos mesmos problemas e dificuldades das doutrinas dogmáticas positivas<sup>(12)</sup>. Os cétricos (pirrônicos) proclamaram-se, portanto, incapazes de refutar definitivamente as teses dogmáticas. Mas, já que seu percurso investigativo lhes descobria a impossibilidade de justificadamente assumi-las, a elas na prática renunciaram. Sua postura crítica e seus resultados, eles nos transmitiram num discurso de natureza confessional, tão-somente como um relato de uma experiência intelectual, suscetível de ser por todos nós eventualmente refeita e revivida. O vocabulário absolutista da verdade e da realidade obviamente nele não podia ter lugar.

Se nos perguntamos, agora, se um filósofo cétrico, no sentido grego do termo, pode professar a doutrina empirista, parecer-nos-á que a resposta teria de ser negativa. O empirismo habitualmente sustenta que todo conhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência e recusa enfaticamente a concepção racionalista da razão humana como fundamento de todo conhecimento possível. Poder-se-ia dizer que freqüentemente assume, de modo absoluto, como absolutamente verdadeira, uma tese epistemológica que pretende exprimir adequadamente a natureza do conhecimento, ao mesmo tempo que proclama, não menos firmemente, a inapreensibilidade do real pela mera reflexão de uma razão especulativa. Isso nos pareceria mais que suficiente para caracterizar o empirismo como doutrina filosófica dogmática, a respeito da qual não poderia o cétrico grego ter outra atitude que não a da suspensão de seu juízo, como sempre procede a respeito de todo dogmatismo. Na polêmica entre racionalismo e empirismo, o cétrico não poderia tomar posição.

## 2. Racionalismo versus empirismo na medicina grega

As coisas não são, porém, assim tão simples. Começemos por lembrar alguns fatos históricos. A medicina grega antiga conheceu, a partir do século III a.C. e ao longo dos cinco séculos seguintes, uma grande polêmica que opôs duas grandes escolas de médicos e autores de obras sobre medicina, a dos *logikoi* (racionalistas) e a dos *empeirikoi* (empiristas)<sup>(13)</sup>. A medicina empirista emergiu no século III a.C. como uma reação contra a medicina anterior. A partir do século V, a medicina tornou-se uma disciplina intelectualmente respeitável, e, em lugar dos antigos praticantes incultos, surgiram médicos dotados de uma certa cultura e familiarizados também com os escritos dos filósofos, os quais, desde cedo no mundo grego e em função de sua preocupação com explicar, em geral, os fenômenos da natureza, tinham revelado grande interesse pelas questões médicas e pelo estudo fisiológico dos seres humanos. Essa medicina culta tendeu a assumir que se podia determinar pelo uso da razão a natureza de uma doença, conhecer suas causas e, a partir daí, encontrar o tratamento médico conveniente para seus pacientes. Já cedo, entretanto, alguns médicos formulavam objeções contra aqueles outros que se deixavam influenciar pelas teorias filosóficas. Os empiristas, que a si mesmos assim se chamaram, vieram a sustentar, contra a tendência até então dominante, que todo conhecimento médico (aliás, todo conhecimento em geral) era matéria de pura experiência e que essa experiência somente podia ser adquirida na prática efetiva da medicina. Negaram que se pudesse obter conhecimento do que não é observável, entenderam que a medicina deve ser apenas busca do que é útil para os pacientes, não do conhecimento. E, numa reação radical contra as tendências antigas, chegaram a condenar os estudos de fisiologia e, mesmo, de anatomia.

Com o desenvolvimento dessa polêmica, surge a divisão explícita entre racionalistas e empiristas e passa-se a falar de uma escola racionalista e de uma escola empirista de medicina. Os racionalistas entendiam que a medicina devia ir além da experiência e confiavam numa teoria médica construída pelo uso da razão, graças ao qual se podia passar do que era observável ao inobservável e atingir a realidade mesma das coisas, conhecendo

causas e naturezas ocultas, inacessíveis à observação. Admitiam inferências e provas e a capacidade racional de capturar relações de compatibilidade e consequência, ou de incompatibilidade, entre estados de coisas. Os empiristas, ao contrário, afirmaram a impossibilidade de a reflexão racional capacitar-nos a conhecer a verdade das proposições teóricas e universais defendidas pelos seus adversários; afirmaram também, dada a grande profusão de teorias médicas racionalistas no mais das vezes incompatíveis entre si, que o método racionalista apenas levava a um conflito entre doutrinas, a respeito do qual a prática médica era totalmente incapaz de decidir. Em vez da razão, muitos foram os empiristas que privilegiaram a percepção e a memória, entendendo como assunto de memória os casos de generalização empírica. E procuraram estudar, por meio da experiência, as relações mais ou menos sistemáticas e regulares entre eventos médicos observáveis, a partir daí construindo predições para a experiência futura. Como base importante para sua atuação, recorreram à história (*historía*) da prática médica, aos relatos dos médicos anteriores sobre suas observações e os resultados conseguidos no tratamento dos pacientes. É preciso ressaltar que nem todos os empiristas foram assim radicais na condenação do uso da reflexão racional. Sobretudo a partir de Heráclides de Tarento, famoso médico empirista que atuou no primeiro quarto do século I a.C., os empiristas passaram a conferir um certo lugar à razão, como algo distinto da percepção e da memória.

No século I a.C., surge a escola dos Metódicos, que, embora mais afins com o empirismo médico (de que eram como uma dissidência), desafiaram empiristas e racionalistas. Entenderam que tudo o que é de interesse para a medicina se passava no domínio do observável, tornando desnecessário qualquer recurso a teorias racionalistas. Mas criticaram os empiristas, porque estes afirmavam dogmáticamente que as entidades ocultas dos racionalistas eram inexistentes ou incognoscíveis. E aceitaram explicitamente um certo uso da razão, mas não como fonte de conhecimentos teóricos, não como propiciadora de uma pretensa passagem do observável ao inobservável que nos poria em condições de explicar os fenômenos observados. Reconheceram, por assim dizer, uma razão embutida na própria experiência. Entenderam a medicina como um conhecimento de “generalidades”

manifestas, usando o termo “generalidade” (*koinótes*) para designar traços recorrentes dos fatos observáveis, cuja existência ou inexistência se poderia determinar empiricamente. Entenderam também que todas as artes ocupam-se de “generalidades”, a arte médica dizendo respeito àquelas que são importantes para a saúde. Para os Metódicos, as doenças são, por assim dizer, indicativas de seu próprio tratamento, e eles afirmaram que todas as doenças (internas) são formas de contração ou dilatação ou ambas, que exigem, para ser curadas, as formas correspondentes de dilatação ou contração ou ambas. Dada uma doença particular, ficaria, por assim dizer, imediatamente evidente para o médico experiente o que precisa ser feito para curá-la. Tiveram da linguagem uma concepção bastante pragmática, sem pretender que ela fosse capaz de exprimir de modo totalmente adequado os fenômenos observáveis. Não se recusaram a falar em conhecimento (*gnôsis*) a respeito da relação entre sua doutrina e os eventos médicos.

Por que nos era importante lembrar esses fatos históricos da medicina grega? Em primeiro lugar, porque, numa passagem importante de suas *Hipótiposes pirrônicas* (que são uma longa exposição, em três livros, da filosofia cética), Sexto Empírico afirma explicitamente a afinidade entre o ceticismo e a medicina dos Metódicos (cf. H.P. I, 236-41). Por outro lado, sabemos, pelas fontes antigas, que, no século II d.C., os principais representantes do ceticismo pirrônico (Menódoto<sup>(14)</sup>, Theodas e o próprio Sexto) eram também os principais representantes da escola empirista de medicina; e também nos é dito que Menódoto e Sexto deram grande contribuição a essa escola. Um autor antigo, Agathias, apresenta Sexto como um expoente do “empirismo cético”<sup>(15)</sup>. Os empiristas posteriores ao surgimento do pirronismo com frequência nele basearam explicitamente suas doutrinas. O próprio Sexto menciona (cf. A.M. I, 61) um livro seu, que não nos chegou às mãos, intitulado *Empeirikà Hypomnēmata* (*Comentários empiristas*)<sup>(16)</sup>, e, em vários tratados médicos da época, seu nome aparece freqüentemente nas listas dos empiristas importantes. Não é também sem importância lembrar que seu nome era *Séxtos Empeirikós* e que o termo *empeirikós* significava também “empirista”. Natural é, então, que nos perguntemos sobre como conciliar todos esses fatos com a postura filosófica antidogmática dos céticos.

Voltemos nossa atenção para o texto das *Hipotiposes* que acima mencionei, o de H.P. I, 236-41, que vou agora resumir. Sexto principia por dizer-nos que, segundo alguns, o ceticismo se identifica ao empirismo médico, o que não é o caso, já que essa escola afirma, ao contrário dos céticos, a inapreensibilidade das coisas não-evidentes (*ádele*). Aos céticos conviria antes assumir a doutrina (*haíresis*) dos Metódicos, já que céticos e Metódicos têm em comum uma postura contrária à precipitação do julgamento sobre as coisas não-evidentes. Ambas as orientações seguem o fenômeno (*phainómenon*), aquilo que nos aparece e, a partir dele, buscam o que é tido como útil. Sexto relembra já ter dito anteriormente, na mesma obra (cf. H.P. I, 23-4), que o cético se serve da vida comum (*ho bíos ho koinós*) em seus quatro aspectos: a orientação da natureza (*hyphégesis phýseos*), o caráter necessário das afecções (*páthe*), a tradição das leis e costumes e os ensinamentos das artes e disciplinas (*tékhnai*). Em particular, o ceticismo e a medicina Metódica são levados pela necessidade das afecções e impulsos a buscar seus correlatos naturais (por exemplo, a fome leva à busca do alimento e a prática médica busca a dilatação para curar uma contração); as coisas estranhas por natureza (*tà phýsei allótria*) compelem à busca de sua remoção, veja-se o caso do cão que remove o espinho que o espetou. Sexto pensa, aliás, que tudo o que os Metódicos dizem se pode subsumir sob a necessidade das afecções, as naturais (*katà phýsin*) e as contrárias à natureza (*parà phýsin*). E acrescenta que é comum a ambas as orientações (*agogai*) o uso não-dogmático (*adóxaston*) e indiferente (*adiáphoron*) das palavras: é de modo não-dogmático e indiferente que o cético diz, por exemplo, “nada determino” ou “nada apreendo”, assim como a medicina Metódica usa termos como “generalidade” (*koinótes*) ou “indicação” (*éndeixis*), com este último termo significando a orientação que, a partir das afecções aparentes naturais ou contrárias à natureza, aponta para as coisas que são tidas como seus correlatos. A partir destes fatos e de outros semelhantes, Sexto conclui que a orientação Metódica, mais que todas as outras doutrinas médicas, tem uma certa afinidade (*oikeiotes*) com o ceticismo.

Um texto como esse merece uma consideração toda especial. Com efeito, ele nos oferece uma imagem do ceticismo que, certamente, nada tem

a ver com o que fomos acostumados a pensar sobre ele a partir do que correntemente se diz a seu respeito<sup>(17)</sup>. Entretanto, todos os pontos que Sexto aí aborda estão em total consonância com o que ele, em todas as suas obras, descreve como a filosofia dos céticos. Advirtamos, também, que, embora Sexto explicitamente recuse a identificação entre o ceticismo e o empirismo médico, somente uma proximidade bastante grande entre ambas as orientações poderia ter levado alguns a propor, como propuseram, uma tal identificação. Identificando a filosofia cética com uma postura geral diante da teoria e da ação (na área médica), com um modo de pensar e agir no mundo, de lidar com problemas e buscar soluções para eles. Por outro lado, o texto deixa-nos manifesto que, de modo complementar à sua face negativa e polêmica contra o dogmatismo, a filosofia cética possuía toda uma dimensão positiva que claramente se manifesta naqueles vários pontos da passagem mencionada. Vamos agora considerá-los mais de perto, à luz de outras passagens da obra sextiana.

### 3. O *phainómenon* e a vida comum

Com o juízo suspenso sobre todas as doutrinas dogmáticas que examinou, confessando-se incapaz de pronunciar-se sobre a natureza das coisas e a chamada Realidade, não possuindo um critério de verdade, o cético dispõe, no entanto, de um outro critério, de um critério de ação, o fenômeno (cf. H.P. I, 21-2), pois ele não pode não reconhecer todas aquelas coisas que o levam involuntariamente ao assentimento, conforme uma representação passiva; e tais coisas são os fenômenos (*phainómena*), diz-nos Sexto Empírico (cf. H.P. I, 19). Os fenômenos são tudo quanto lhe aparece (*pháinetai*). E o que lhe aparece se lhe dá de modo irrecusável, numa afecção (*páthos*) que ele pode apenas relatar (cf. H.P. I, 13, 15, 19, 22, 197). O cético segue os fenômenos, ele se orienta por sua experiência deles, ele age, tomando-os por critério<sup>(18)</sup>.

A noção cética de “fenômeno” diz respeito tanto à esfera sensível como à inteligível (no que respeita ao fenômeno inteligível, cf. A.M. VIII, 362-3; VII, 336; H.P. I, 4, 15, 190-1, 197 etc.). E o que aparece, seja sensí-

vel ou inteligível, se associa, de um modo geral, a um conteúdo proposicional, exprime-se numa proposição cuja aceitação se nos impõe. Aparece-me que o mel é doce, que o fogo queima, aparece-me que é noite agora, aparece-me que ceticismo e dogmatismo são posturas filosóficas distintas, que faz bastante tempo que Sócrates bebeu a cicuta etc. E a cada um de nós aparece que muito do que nos aparece também aparece em comum a outros homens. Aparece-nos que o mundo de que fazemos parte se dá a nós e a nossos semelhantes numa experiência comum, isto é, aparece-nos que nossa experiência-de-mundo e as experiências-de-mundo de outros seres a nós muito semelhantes, os humanos, interseccionam-se em larga escala e têm muito de comum. Em A.M. VIII, 8, Sexto relata-nos ter Enesidemo (filósofo cético provavelmente do século I a.C., a quem se deve a revivescência da tradição pirrônica) dito que certas coisas aparecem de modo comum (*koinôs*) a todos, outras aparecem particularmente a alguém. Passagens inúmeras em toda a obra de Sexto assumem esse caráter frequentemente comum dos fenômenos. Por isso, o cético passa espontaneamente do “aparece-me *que*” ao “aparece-nos *que*”. Podemos dizer que a experiência do “nós” é imediatamente vivida na experiência do fenômeno. A experiência do mundo se nos dá, em bem grande medida, como intersubjetiva. O ceticismo grego nunca enveredou pelos caminhos do solipsismo, nem mesmo metodológico. Quando o cético descreve o que lhe aparece, o que lhe é fenômeno, ele diz estar descrevendo um *páthos* humano (cf. H.P. I, 203; D.L. IX, 102-3),<sup>(19)</sup> uma experiência que se nos dá de modo irrecusável.

Uma coisa é o fenômeno, outra o que se diz do fenômeno, no sentido de interpretá-lo filosófica ou especulativamente (cf. H.P. I, 19-20). Se os fenômenos são ou não reais, isso é um objeto da investigação dogmática (cf. A.M. VIII, 357). “Mas querer estabelecer que os fenômenos não apenas aparecem, mas são também reais, é próprio de homens que não se contentam com o que é necessário para o uso da vida, mas se esforçam por arrebatá-lo também o possível” (cf. A.M. VIII, 368). O cético tem o juízo suspenso sobre a realidade dos fenômenos, ele não afirma que o que lhe aparece é real, no sentido forte e filosófico desse termo, ele não afirma que o discurso que descreve sua experiência fenomênica diz a verdade sobre o Mundo.

Costumo servir-me de uma comparação que me parece ilustrar bem a posição em que o cético se encontra, ao ter suspenso seu juízo sobre as questões especulativas que considerou. Suponhamos um estudante de filosofia que entrou em contacto com diferentes doutrinas filosóficas e suas correspondentes versões da Realidade. Buscando embora a Verdade, nosso estudante não se definiu ainda por nenhuma doutrina, não se julga ainda capaz de uma opção filosófica. Por outro lado, seu contato com as filosofias lhe permitiu abandonar os traços dogmáticos que muitas vezes exibem as crenças das pessoas ordinárias, mormente na esfera religiosa e moral. Sua postura é, no momento ao menos, não-dogmática, não-comprometida com especulações filosóficas. Ele vive sua vida cotidiana, como qualquer um, ele a vive sem dogmas. Tal é a postura do cético pirrônico.

Essas poucas indicações parecem-me deixar claro que essa fenomenicidade que o cético diz ser irrecusável e que ninguém, de fato, recusa se pode efetivamente chamar, numa linguagem conforme aos usos contemporâneos, de *experiência-de-mundo*. Se deixamos de lado as controvérsias da razão absolutista, resta-nos sempre – e isso ninguém virá negar – que o que a nós nos aparece e se impõe são coisas e eventos que nos envolvem e em que estamos totalmente mergulhados. Isso é o *mundo*. O que o cético nos diz, portanto, é que, recusada embora nossa adesão aos discursos filosóficos especulativos e a seu vocabulário, descartadas as controversas noções de Verdade absoluta e de Realidade absoluta, reconhecemo-nos como fazendo parte de um mundo físico e humano, de que nos vemos como habitantes; reconhecemo-nos em meio às coisas e eventos que nos cercam, integrados também numa sociedade humana, numa experiência que se constitui e se prolonga ao longo dos anos de nossas vidas. E essa nossa experiência-de-mundo se acompanha de uma *visão-de-mundo*, que se exprime em nossa linguagem comum e serve de pano de fundo e de referencial constante para todo o nosso discurso e para nossa comunicação com nossos semelhantes.

Sobre esse tema, cabe ainda uma observação, de caráter historiográfico. A filosofia dogmática grega distinguiu entre o Ser e o Aparecer, entre o que, em si mesmo, *é (esti)* e que o pensamento especulativo toma por objeto de conhecimento e, de outro lado, o que nos aparece (*phainetai*) e é o

objeto de nossa experiência. Os filósofos trataram de diferentes maneiras a relação entre o Ser e o Aparecer. Para alguns, o que nos aparece manifesta o Ser, mesmo se apenas parcialmente, para outros ele o oculta; para uns, o que aparece é realmente verdadeiro, enquanto para outros o que nos aparece é mera ilusão; para alguns, o que aparece é nosso ponto de partida para o conhecimento do Real, para outros deve a Razão ocupar-se diretamente deste último, removendo, isto é, desconsiderando o que não passa de mera aparência e pode apenas servir de impedimento e obstáculo para o conhecimento do realmente real. Os filósofos não questionaram o Aparecer, eles o reconheceram todos, mas se posicionaram de múltiplas maneiras com relação a ele; de um modo geral buscando explicá-lo, mas pretendendo, sempre ou quase sempre, transcendê-lo. O cético foi aquele filósofo que se confessou incapaz de trilhar o caminho dessa transcendência.

Atendo-se aos fenômenos, os cétricos seguem a *vida comum* (*ho bíos ho koinós*), como eles nos dizem (cf. H.P. I, 237). Porque reconhecer é preciso que antes, durante e depois do filosofar, estamos sempre experienciando nossa vida. Nossa experiência-de-mundo é a experiência de nossa vida cotidiana. Uma experiência que os humanos todos compartilham. Seguir os fenômenos é seguir a vida. Como diz Sexto (cf. A.M. XI, 165), o cético não conduz sua vida conforme o discurso filosófico, mas pratica a-dogmaticamente a observância não-filosófica da vida comum. Os filósofos frequentemente desconsideram a vida comum em suas filosofias, desprezam os conceitos comuns presentes no pensamento e na linguagem ordinária; o cético, ao contrário, não se posiciona contra a vida comum, mas dá a-dogmaticamente seu assentimento àquilo em que ela confia, enquanto se opõe às ficções “privadas” dos dogmáticos (cf. H.P. II, 102). Longe de conflitar com as noções comuns dos homens, ele se faz um advogado da vida ordinária, combate a seu lado (cf. A.M. VIII, 157-8). Quando a dialética dogmática busca estabelecer com raciocínios engenhosos proposições que afirmam a impossibilidade do movimento ou da geração, se de um lado o cético suspende seu juízo sobre a verdade ou falsidade, em sentido absoluto, de tais doutrinas, em face da equipotência dos argumentos que se podem aduzir tanto a seu favor como contra elas, por outro lado ele confessa toda a sua sim-

patia pelo procedimento das pessoas comuns que, sem prestar qualquer atenção a tais sutilezas, continuam tranqüilamente a mover-se e a fazer seus filhos (cf. H.P. II, 244-5).

Sexto, como vimos acima, destaca quatro aspectos importantes da vida comum (cf. H.P. I, 23-4; 237-8). Segui-la é, em primeiro lugar, seguir a “orientação da natureza” (*hyphégesis phýseos*), isto é, orientar-nos pela sensibilidade e razão de que a natureza nos dotou; em segundo lugar, é orientar-nos também pelas afecções, paixões, instintos e impulsos naturais, que nos conduzem à ação em vista de satisfazê-los: assim, a fome nos leva a buscar o alimento, a sede nos impele a beber para saciá-la; por outro lado, integrados que estamos no corpo social, educados e formados no quadro de suas instituições, pertence à prática comum da vida nossa integração nas práticas e comportamentos por elas moldados; finalmente, porque nossa vida civilizada é amplamente afetada pelas técnicas e disciplinas que nossa cultura criou e desenvolveu, fazem parte natural da observância da vida comum a adoção e, eventualmente, a prática dos ensinamentos que delas nos advêm e dos procedimentos a elas conformes. Tal é a vida comum dos homens. Como diz Sexto (cf. H.P. II, 246): “É, com efeito, suficiente, penso, viver empiricamente [*empeíros*] e a-dogmaticamente conforme as observâncias e as prenoções comuns, suspendendo o juízo sobre as coisas que se dizem a partir da sutileza dogmática e que estão muitíssimo afastadas do uso da vida”. E vimos acima que Sexto louva a escola Metódica de medicina por seguir de perto os fenômenos e a vida comum, como fazem os cétricos.

#### 4. O domínio da “evidência”

A filosofia dogmática introduziu a distinção entre o evidente (*enargés, pródelon*) e o não-evidente (*ádelon*). Os dogmáticos disseram (cf. H.P. II, 97-9; A.M. VIII, 141, 145-8, 316-9 etc.) evidentes as coisas que vêm de si mesmas a nosso conhecimento e de si mesmas se apreendem, que de modo involuntário percebemos a partir de nossas representações e afecções (por exemplo, que é noite ou dia agora, ou que aqui temos um ser humano); quan-

to às coisas não-evidentes, distinguiram entre as que o são de modo absoluto (por exemplo, que as estrelas são em número par (ou ímpar)), as ocasionalmente não-evidentes, que são tais devido a circunstâncias externas (por exemplo, a cidade de Atenas, neste momento, para nós), e as naturalmente não-evidentes, que não são por natureza capazes de dar-se à nossa percepção (por exemplo, os poros ou a existência da alma). No que concerne às coisas ocasionalmente não-evidentes, disseram que elas podem ser apreendidas por meio de signos rememorativos (*hypomnestikà semeîa*): se duas coisas se deram freqüentes vezes conjuntamente à nossa observação (por exemplo, a fumaça e o fogo), a presença eventual, devido a circunstâncias quaisquer, de apenas uma delas, nos traz a outra à lembrança e inferimos, então, sua presença, mesmo se não temos no momento experiência perceptiva dela, como quando vemos a fumaça e inferimos o fogo. Quanto às coisas naturalmente não-evidentes, é sua doutrina que elas são significadas por coisas evidentes, a partir da natureza e constituição destas últimas, as quais servem assim de signos indicativos (*endeiktikà semeîa*) com relação àquelas, às quais desse modo temos acesso por via da razão (cf. H.P. II, 99-101; A.M. VIII, 143-55). Nesse sentido, as coisas evidentes, as coisas que nos aparecem, os *phainόμενα*, operam como uma espécie de visão (*ópsis*) das coisas não-evidentes (cf. H.P. I, 138; A.M. VII, 374).

O cético, compreensivelmente, tem seu juízo suspenso sobre a realidade das coisas chamadas pelos dogmáticos de “naturalmente não-evidentes”: trata-se de entidades ocultas e não-observáveis, e a pretensa inferência racional que a elas supostamente conduziria inclui-se no rol dos procedimentos especulativos cuja validade, por todas as razões que acima lembramos, o cético não tem por que aceitar. De fato, ele vê os chamados signos indicativos como uma outra invenção forjada pelos dogmáticos (cf. H.P. II, 102). Mas diferente é sua posição com relação aos signos rememorativos. As pessoas comuns diuturnamente deles se servem, costumeiramente inferem, com base na experiência passada, a presença de fogo ao perceberem fumaça, a existência de uma ferida anterior, ao depararem com uma cicatriz. O cético, aqui como sempre, está do lado da vida comum, dando seu assentimento àquilo em que ela confia, orientando sua experiência de agora

pela experiência passada e pelos signos rememorativos (cf. H.P. II, 102; A.M. VIII, 157-8)<sup>(20)</sup>.

Os filósofos dogmáticos com freqüência utilizaram o termo *phainόμενον* para designar o que é observável, o que diziam “evidente”. Há pouco lembramos que diziam operarem os *phainόμενα* como uma “visão das coisas não-evidentes”. A noção cética de “fenômeno” dizia respeito, já o vimos, tanto a coisas sensíveis como a coisas inteligíveis, a tudo quanto se impõe imediatamente à nossa aceitação e, nesse sentido, nos aparece. Mas, com freqüência, no vocabulário sextiano, o termo *phainόμενον* é usado também num sentido mais restrito, dizendo antes respeito à esfera da percepção (cf. H.P. I, 8-9; A.M. VIII, 215-22 etc.). Esfera esta na qual é bem mais conspícua a ocorrência dos fenômenos comuns, aqueles que aparecem de modo muito semelhante a muitas pessoas. E o cético não hesitará em adotar o vocabulário da evidência (*enárgeia*). Lemos assim, em A.M. XI, 76, que “tudo o que se experiencia através da evidência [*di'enargeías*] é naturalmente percebido de modo comum e concorde pelos que têm as percepções não-impedidas, como se pode ver no caso de quase todos os fenômenos”. E, em H.P. II, 10, lemos que o cético não está excluído de uma concepção que se produz em sua razão “a partir dos fenômenos que o afetam passivamente de modo evidente [*kat'enárgeian*]”.

Evidentemente, a postura cética com relação à “evidência” é diferente da postura dogmática. Os dogmáticos entendem que a evidência nos apresenta a realidade mesma das coisas evidentes, à qual teríamos acesso imediato, as proposições que a exprimem (por exemplo, “agora é noite (ou dia)”) sendo verdadeiras, em sentido absoluto<sup>(21)</sup>. O cético, porém, tem o cuidado de distinguir entre a evidência, de um lado, e, de outro lado, os argumentos dogmáticos que nela se apóiam para afirmar a realidade e a verdade das coisas evidentes; sobre esses argumentos e essa pretensão a um conhecimento absoluto o cético suspende seu juízo, assim como o suspende sobre proposições e argumentos contrários que negam a verdade e a realidade do evidente. Como todas as pessoas comuns, o cético contenta-se em reconhecer a evidência enquanto, por assim dizer, um traço constitutivo de sua experiência imediata, sem dela oferecer, entretanto, uma interpretação filosófica;

ele apenas reconhece que o evidente aparece como tal numa experiência que é comum a ele e a outros seres humanos. Assim, lemos em H.P. III, 65, que o cético descobre a existência de um conflito equipotente entre o que é sustentado pelos que afirmam, apoiados nos *phainómena*, a realidade do movimento e os que a negam, apoiados numa argumentação filosófica; como conseqüência, ele tem seu juízo suspenso sobre uma e outra tese, *no quanto concerne às coisas que se dizem (epì toîs legoménois)*; sob esse prisma, ele dirá o movimento “não mais” real que irreal. Muitos outros textos de Sexto se podem invocar que vão nessa mesma direção (cf. H.P. III, 81, 135 etc.).

Reconhecendo a-dogmaticamente a experiência comum, o cético se permite, então, dizer, por exemplo, que a proposição que afirma a ocorrência de aparências contrárias a partir das mesmas coisas<sup>(22)</sup> não configura um dogma, mas apenas relata fato “que se dá à experiência [*hypopîpton*]<sup>(23)</sup>, não apenas dos céticos, mas também dos outros filósofos e de todos os homens; pois ninguém ousaria dizer que o mel não é sentido como doce pelos são ou como amargo pelos que têm icterícia”: trata-se de uma “preensão” comum aos seres humanos, de uma “matéria comum” (*koinè hýle*) que todos experienciam (cf. H.P. I, 210-1). Ninguém contestará que o fogo derrete a cera, endurece a argila, queima a madeira (cf. A.M. VIII, 194-5). Um acordo unânime se configura a respeito dos fenômenos observáveis e ele se exprime em sentenças que poderíamos permitir-nos chamar, assim penso, “sentenças de evidência”, mesmo se uma tal terminologia não faz certamente parte do vocabulário sextiano. Lembremos sempre, porém, que tais sentenças não se tomarão como indicadoras da Realidade ou da Verdade, mas tão-somente como relatos da experiência fenomênica.

##### 5. A observação da natureza e as *tékhnai*

Vimos que, entre os aspectos da vida comum destacados por Sexto, figura a “orientação da natureza”, que age através de nossa sensibilidade e razão, e a necessidade natural de impulsos e afecções cuja satisfação naturalmente buscamos, num comportamento que a medicina Metódica observa

e imita, em sua prática de tratamento das doenças. Isso não significa, por certo, que o cético assuma uma perspectiva especulativa sobre o que se chama de “natureza”. Ao expor a argumentação cética acerca das diferentes e, por vezes, conflitantes impressões que os sentidos em nós produzem<sup>(24)</sup>, Sexto se refere à teoria dogmática dos que conferem às nossas percepções sensoriais a capacidade de apreenderem adequadamente a realidade de seus objetos, postulando a comensurabilidade entre os sentidos e estes objetos engendrada pela Natureza (cf. H.P. I, 98). Mas o cético pergunta: de que natureza se trata? E lembra o conflito indecível entre os dogmáticos acerca da realidade de uma tal Natureza. Entretanto, sua coerente suspensão de juízo sobre mais essa especulação filosófica não tem por que impedi-lo de reconhecer um comportamento regular e “espontâneo” – que ele, seguindo a vida comum, dirá “natural” – das coisas e dos seres vivos, dos humanos também, que habitam sua experiência fenomênica. Por isso, vimos o filósofo, ao atestar a afinidade entre o ceticismo e a medicina Metódica, endossar a distinção que ela efetua ente afecções conforme a natureza (*katà phýsin*) e afecções contrárias à natureza (*parà phýsin*) (cf. H.P. I, 240). E, atentando no comportamento humano em face das regularidades naturais, pode o cético detectar (cf. A.M. VIII, 288-9), no ser humano, a presença de algo como um senso de ordenação da observação (*teretikè akolouthía*), graças ao qual, tendo observado uma conjunção constante entre fenômenos, o homem tem a expectativa natural da repetição dessa conjunção, o que lhe permite espontaneamente inferir, ao perceber uma fumaça, a presença do fogo que eventualmente não está observando, ou a predizer, ao perceber um ferimento no coração, a iminência da morte (cf. A.M. VIII, 153-4). Temos, aqui, como vimos, a idéia de signo memorativo. E a de um comportamento racional próprio ao homem (cf. A.M. VIII, 288), que difere dos outros animais por agir conforme uma representação transitiva (*phantasia metabatiké*) e uma concepção de seqüência (*énnoia akolouthías*).

O caráter natural do uso de tais signos na prática da vida comum explica-nos por que mesmo pessoas sem maior instrução, mas familiarizadas com a experiência, tais como pilotos de barcos e agricultores iletrados, prevêm a ocorrência, uns de ventos, tempestades e calmarias no mar, os

outros de boas ou más colheitas, secas e chuvas no campo (cf. A.M. VIII, 270-1). O que parece aprimorar um comportamento que já em alguns animais se detecta, se lembramos que o cão segue as pegadas de alguma fera e o cavalo se põe a correr, ao ouvir o estalo de um chicote. Esse comportamento natural de observação e de predição da experiência futura que o homem comum exhibe é continuado e aperfeiçoado pelas chamadas *tékhnai*, tais como a arte da navegação, a agricultura, a astronomia empírica, a medicina empirista. Lidando com os fenômenos, sistematizando as observações e tornando-as intencionalmente mais frequentes, registrando-as e historiando-as – e isto, sim, não é um procedimento comum –, as artes e disciplinas, isto é, as *tékhnai*, constroem seus *theorémata*, suas regras ou princípios (cf. A.M. VIII, 291)<sup>(25)</sup>. Elas dominam, cada uma em seu campo, a seqüência (*parakolouthesis*) natural dos eventos (cf. H.P. II, 236), elas utilizam os signos rememorativos e exercitam uma capacidade de predição (*dýnamis prorretiké*) de eventos futuros (cf. A.M. V, 1-2), tendo como confiáveis somente as predições que se baseiam em conexões regulares entre eventos observadas e registradas em experiências anteriores (cf. A.M. V, 103-4). Eventualmente, como no caso da medicina Metódica, a observação do comportamento natural dos organismos, lembre-se o exemplo da compulsão natural que leva os seres vivos à busca de alimentos e bebidas para satisfazer sua fome e sede, induz à utilização dos próprios movimentos naturais na prática da *tékhne*, à busca, por exemplo, da dilatação para curar um processo orgânico de contração (cf. H.P. I, 238). Pondo em prática o ensinamento aristotélico (cf. *Física* II, 2, 194 a21-2), “a *tékhne* imita a natureza”.

A sistematização da observação permite constatar a regularidade e concordância das percepções sensoriais, na ausência de impedimento: “pois todo objeto sensível é naturalmente experienciado e percebido de modo idêntico por todos os que estão numa disposição semelhante. Por exemplo, não apreendem a cor branca de um modo os gregos, de outro os bárbaros, e de um modo particular os que praticam as *tékhnai*, de modo diferente os leigos, mas a apreendem do mesmo modo os que têm seus sentidos não-impe-didos” (cf. A.M. VIII, 187-8). Com base na observação e na experiência, as *tékhnai* estabelecem a distinção entre o normal e o patológico e explicam a

diversidade na percepção dos fenômenos. A arte médica, por exemplo, pode ensinar-nos que “a cor branca, por exemplo, não é experienciada do mesmo modo por quem tem icterícia, por quem tem os olhos injetados de sangue e por quem tem uma condição natural (pois suas disposições são dessemelhantes e por essa causa [*par’ hèn aitían*] a um aparece amarelo, a outro avermelhado, a outro branco); mas aos que estão numa mesma condição, isto é, aos sãos, somente aparece branco” (cf. A.M. VIII, 221-2).

Esta última passagem permite-nos constatar que as *tékhnai*, que o ceticismo endossa e de que faz a apologia, não rejeitam o vocabulário da causalidade. Aponta-se a dessemelhança entre as disposições dos sujeitos como causa de serem dessemelhantes as aparências que eles experienciam a partir dos mesmos objetos. Também na utilização pelas *tékhnai* dos signos rememorativos<sup>(26)</sup>, se falará eventualmente de um processo causal: a medicina dirá ser o ferimento do coração a causa da morte, que costumeiramente o segue (cf. A.M. V, 104). O que não significa qualquer condescendência com as teorias dogmáticas da causalidade, que Sexto considera demoradamente (cf. H.P. III, 13-29; A.M. IX, 195 e ss.): porque os argumentos da filosofia especulativa sobre a realidade absoluta das causas são contraditados por argumentos de igual força que a negam, também aqui o cético suspende seu juízo e não diz a causa mais existente que não-existente (cf. H.P. III, 29; A.M. IX, 105). Mas isso não o impede de assumir a perspectiva fenomênica da vida comum e das *tékhnai* sobre a seqüência regular e ordenada dos eventos que o vocabulário da causalidade conota<sup>(27)</sup>.

A observação e análise sistemática dos eventos próprios ao “psiquismo” humano permite também à *tékhne* mostrar a origem empírica de nossos pensamentos e idéias: “Todo pensamento, com efeito, produz-se a partir da sensação ou não de modo separado com relação a ela; e ou a partir da experiência ou não sem experiência [*kai è apò periptóseos è ouk áneu periptóseos*]”, mesmo no caso de representações falsas como as do sonho ou da loucura (cf. A.M. VIII, 56-7). “E, de um modo geral, nada é possível encontrar na concepção que não se possua e tenha conhecido pela experiência” (cf. A.M. VIII, 58), já que tudo que é concebido é concebido seja pela apresentação das coisas evidentes seja por uma transposição (*metábasis*) a partir

delas, por recurso à semelhança, ou à composição, ou à analogia (aumento ou diminuição) com as coisas que se manifestam na experiência (cf. A.M. VII, 393-6; VIII, 58-60)<sup>(28)</sup>. Criticando Demócrito e Platão por apenas reconhecerem a realidade dos objetos inteligíveis e, nesse sentido, rejeitarem os sentidos e o sensíveis, Sexto afirma que eles “subvertem as coisas e não apenas abalam a verdade dos seres, mas também a concepção deles” (cf. A.M. VIII, 56), “pois toda concepção deve ser precedida pela experiência através da sensação (*dià tês aisthéseos períptosin*) e, por esse motivo, se os sentidos são abolidos, necessariamente é conjuntamente abolido todo pensamento” (cf. A.M. VIII, 60-1)<sup>(29)</sup>.

As *tékhnai* não visam o conhecimento da Realidade, mas a utilidade, o que pode satisfazer as necessidades dos seres humanos, tal é o móvel de sua exploração do mundo fenomênico: “Com efeito, é manifesto que o fim de toda *tékhnē* é muito útil para a vida”, algumas artes tendo sido introduzidas com a finalidade de evitar coisas prejudiciais, como é o caso da medicina, uma *tékhnē* que busca curar e livrar-nos das dores; outras, para descobrirem coisas benéficas, como é o caso da arte da navegação, já que os homens necessitam do relacionamento com outras nações (cf. A.M. I, 50-2). Em H.P. I, 237, vimos acima Sexto elogiar a medicina Metódica por seguir os fenômenos e deles retirar o que é tido como útil, conforme a prática dos cétricos.

O cétrico rejeita a ciência (*epistéme*) dos dogmáticos, e Sexto investe, nos seus livros *Contra os homens do saber*, contra os gramáticos, retóricos, geômetras, aritméticos, astrônomos, teóricos da música, lógicos e teóricos do conhecimento, físicos e teóricos da moral. A tônica de todas essas investidas é a mesma, trata-se de denunciar a pretensão, por parte dessas ciências, de conhecer, de modo absoluto, a realidade mesma de seus objetos, de formular princípios e proposições absolutamente verdadeiras que alegadamente exprimiriam a natureza mesma das coisas. O cétrico propõe que se substitua o sonho dessas doutrinas especulativas pela atuação concreta das *tékhnai*<sup>(30)</sup>, que exploram empírica e pragmaticamente o mundo dos fenômenos, que sistematizam e aperfeiçoam os procedimentos ordinários de observação e predição, que introduzem uma prática teórica que não se quer dissociar dessa mesma experiência que é seu ponto de partida.

Sexto observa (cf. A.M. I, 61-2) que, na linguagem comum, se usa o termo *empeiria* (prática empírica, familiaridade empírica com o objeto) com respeito às *tékhnai*, e se chamam, indiferentemente, as mesmas pessoas de *tekhnitai* (profissionais da *tékhnē*) e de *émpeiroi* (práticos empíricos); o termo *émpeiros* “é especialmente aplicado ao conhecimento [*epì tês gnóseos*] de muitas e variadas coisas, nesse sentido também dizemos experienciados na vida [*empeírouς toû bíou*] os velhos que muitas coisas viram, muitas coisas ouviram”. Em H.P. II, 236 e ss., Sexto nos diz que, enquanto é inútil tentar resolver os sofismas com os quais lida a dialética dos filósofos, entretanto, com respeito àqueles cuja solução é útil, uma solução poderá ser dada, somente porém pelos que “em cada *tékhnē* detêm a seqüência das coisas”. E acrescenta, em H.P. II, 258, que somente a prática empírica do que é útil em cada área de atividade (*he en hekástois empeíría toû khresímou*) permite resolver as ambigüidades da linguagem, a dialética especulativa sendo inútil mesmo com respeito àquelas outras ambigüidades próprias às opiniões dogmáticas e que não dizem respeito às práticas empíricas da vida (*biotikài empeíríai*)<sup>(31)</sup>. Lembremos que o filósofo usa, por vezes, o termo *empeíría* para designar o empirismo, isto é, a prática empírica da doutrina empirista da medicina (cf. H.P. I, 236; A.M. VIII, 191). E o advérbio *empeíros* (empiricamente, segundo a *empeíría*), a propósito do viver a-dogmaticamente seguindo os fenômenos, conforme as observâncias e prenoções comuns (cf. H.P. II, 246).

Na passagem de A.M. I, 61-2 que há pouco citei, vimos que Sexto se permite usar do termo “conhecimento” (*gnôsis*) a propósito dessa, por assim dizer, “familiaridade” empírica que se tem com os fenômenos e as coisas da vida cotidiana. Não se trata, por certo, de um conhecer (*eidénai, epístasthai*) no sentido dogmático. Mas não há por que não falar de *conhecimento*, se nos guardarmos das interpretações especulativas. Enesidemo, relata-nos Sexto (cf. A.M. VIII, 8), falava de “conhecimento comum” (*koinè gnóme*) acerca dos fenômenos que aparecem em comum a todos. Diógenes Laércio põe também o vocabulário do conhecimento na boca dos cétricos e, ao expor como os cétricos pirrônicos se defendem da acusação de também eles dogmatizarem, ele os faz responder: “Com respeito às coisas que como

homens experienciamos, estamos de acordo [subentende-se: com o modo de falar de que se servem também os dogmáticos], pois reconhecemos [*diaginóskomen*] que é dia e que estamos vivos e muitas outras das coisas que se dão como fenômeno na vida cotidiana; mas, no que concerne às coisas que os dogmáticos afirmam positivamente em seu discurso, dizendo tê-las apreendido, sobre estas suspendemos nosso juízo como sendo não-evidentes, somente conhecemos [*ginóskomen*] nossas afecções. Pois concordamos que vemos e conhecemos [*ginóskomen*] que pensamos tal e tal coisa..." (cf. D.L. IX, 103). Ainda que talvez hesitantemente, o ceticismo introduziu, em contraposição à linguagem da ciência dogmática, a noção de "conhecimento empírico". Mas não ousou servir-se do velho termo *epistême*, introduzindo para ele um novo sentido conforme à promoção filosófica da *tékhnē* que empreendeu: o velho termo lhe terá aparecido por demais carregado de conotações dogmáticas<sup>(32)</sup>.

## 6. O lógos cético

Sexto Empírico dedica uma pequena seção de suas *Hipotiposes Pirronianas* (cf. H.P. I, 16-7) à questão sobre se o ceticismo tem uma doutrina (*haíresis*). Ele nos diz que, se por "doutrina" se entende a adesão a um certo número de dogmas conjugados uns com os outros e com os fenômenos, não se pode obviamente falar de uma doutrina cética. No entanto, pode-se e é correto falar de uma doutrina cética, se se entende por "doutrina" "a orientação que, de acordo com o fenômeno, segue um certo procedimento racional [*lógos*], um procedimento racional que indica como viver de uma maneira que se aceita como correta [...] e tende a nos capacitar para a suspensão do juízo. Pois seguimos um certo procedimento racional de acordo com o fenômeno, que nos mostra uma vida conforme aos costumes do país, às leis, às instituições e às nossas próprias afecções". Assim, o discurso racional aparece ao cético, seja como instrumento de neutralização das doutrinas dogmáticas, seja como instrumento de organização e direcionamento de sua vida cotidiana.

Um outro uso ainda se pode referir: o uso que o cético faz do discurso para contar, "anunciar" o que lhe aparece, suas afecções (*páthe*) e experiências (cf. H.P. I, 4, 197, 200). Precisamente porque não pode o cético, em suspensão de juízo sobre as doutrinas dogmáticas, pretender que seu discurso exprima a realidade, porque ele o vê necessariamente confinado ao domínio de sua experiência fenomênica, tem ele de apresentá-lo como um discurso, por assim dizer, *confessional*. Suas proposições não exibem a pretensão a uma significatividade absoluta, sua significação é necessariamente relativa, relativa a ele, cético (cf. H.P. I, 207). Todo o discurso cético sobre o mundo, sobre as coisas e pessoas, sobre as instituições e as *tékhnai*, sobre a própria doutrina e orientação cética, não pode o cético vê-lo de outra maneira que não como o relato de uma experiência fenomênica.

E, precisamente por isso também, o cético adverte-nos de que ele usa suas proposições de modo indiferente (*adiaphóros*) e "frouxo" (*katakhrestikôs*) (cf. H.P. I, 191, 195, 207 etc.), já que ele não assume – nem pode assumir – que elas possam exibir qualquer adequação ou correspondência, natural ou construída, com a natureza mesma das coisas, isto é, que sejam verdadeiras, conforme o habitual uso dogmático deste termo. Daí naturalmente se segue a indiferença do cético (cf. H.P. I, 191: *adiaphoroûmen*) quanto ao uso desta ou daquela expressão para indicar o que lhe aparece, o *phainómenon*. Por isso mesmo, não convém ao cético *phonomakheîn*, brigar por palavras (cf. H.P. I, 194-5, 207). A busca da exatidão (*akríbeia*) absoluta no uso da linguagem é própria das investigações dogmáticas que buscam alcançar a natureza mesma das coisas, enquanto a linguagem "frouxa" tem naturalmente lugar na vida e na prática comum da conversação (cf. A.M. VIII, 129; H.P. I, 195). Mas o discurso fenomênico dos céticos não tem a pretensão de ser superior ao discurso comum da vida. E vimos, em H.P. I, 240, que, entre os pontos que revelam a afinidade entre o ceticismo e a medicina Metódica, Sexto incluía o uso adogmático e "indiferente" da linguagem.

É esse uso "catacréstico" e adogmático que permite ao cético recorrer a termos que a linguagem da filosofia especulativa tornou carregados de conotações dogmáticas, com as quais, no entanto, o cético não se compromete. Assim, ele pode falar em "doutrina" cética, em "critério" cético, em

“conhecimento” das relações entre eventos fenomênicos, em “causas”; cuidando sempre, porém, de recordar que o emprego desses termos se está fazendo num outro registro, não no registro “tético” do discurso dogmático, mas no registro fenomênico do discurso cético.

É nessa linha de comportamento discursivo que o cético faz uso, no sentido “frouxo” e indiferente, até mesmo dos termos “verdade” e “verdadeiro”, a despeito de sua continuada rejeição da pretensão das filosofias dogmáticas a apreender a Verdade sobre as coisas e sua Realidade. Assim, Sexto nos relata (cf. A.M. VIII, 8) que Enesidemo disse verdadeiros os fenômenos que aparecem em comum a todos, chamando adequadamente de “verdadeiro” o que não está oculto ao conhecimento comum. E, comentando o acordo generalizado que costumeiramente se constrói a respeito do que é evidente e manifesto (*tò pródelon kai enargés*), enquanto o não-evidente (*tò ádelon*) é naturalmente objeto de desacordo e disputa, Sexto diz (cf. A.M. VIII, 322-6) ser razoável que assim se passem as coisas, já que verdade e falsidade se dizem conforme a referência do discurso ao objeto acerca do qual ele foi introduzido (*katà tèn epì tō prágmati tō perì hoû kekómistai anaphorán*): aceita-se que o discurso é verdadeiro se se descobre concordante com o objeto (*sýmphonos tō prágmati*), mas que é falso, se discordante (*diáphonos*). Assim, se alguém declara que é dia, “então, referindo o que é dito ao objeto e conhecendo sua realidade que confirma o discurso [*oukoûn anapémstantes tò legómenon epì tò prágma, kai gnóntes tèn toútou hýparxin synepimartyroûsan tō lógo*]”, nós o dizemos verdadeiro. Onde, no caso dos objetos evidentes e manifestos, ser fácil dizer se um determinado discurso a seu respeito é verdadeiro ou falso. O que certamente não é o caso com as coisas não-evidentes. E o filósofo não hesita também em dizer (cf. A.M. VII, 391), contra quem pretenda que toda representação (*phantasia*) é verdadeira, que isso é contrário aos fenômenos e à evidência (*enárgeia*), “já que muitas são inteiramente falsas [*pseudê*]”: com efeito, num momento em que é dia, a proposição “é noite” aparece como dizendo algo irreal (*anýparkton*); o caso é o mesmo para uma proposição como “Sócrates está vivo”<sup>(33)</sup>. Essas duas últimas passagens mostram-nos que Sexto não apenas se permite, ainda que rara e ocasionalmente, usar os termos “verdadei-

ro” e “falso”, mas também as mesmas noções de “realidade” e “irrealidade”, num registro fenomênico. A distinção entre o registro tético (e dogmático) e o registro fenomênico da linguagem é absolutamente fundamental para a compreensão adequada do discurso cético. Um texto como o de A.M. VIII, 2-3 se deve sempre ter em mente, no que respeita à problemática cética da verdade: ele nos diz que, se a controvérsia (*diaphonía*) entre os filósofos sobre a verdade leva o cético a afirmar dialeticamente contra eles que nada há de verdadeiro ou falso, ele o afirma apenas “no quanto concerne aos discursos dos dogmáticos” (*hóson epì toîs tôn dogmatikôn lógois*). É “no quanto concerne às coisas ditas pelos dogmáticos” (*hóson epì toîs legoménois hypò tôn dogmatikôn*) que os céuticos dizem que “é irreal a verdade, insubsistente o verdadeiro” (cf. H.P. II, 80-1)<sup>(34)</sup>.

A pretensa ciência dogmática da gramática se tinha pronunciado, ora em favor de uma tese naturalista do significado das palavras, entendendo que os nomes têm um significado particular por natureza (*phýsei*), ora em favor de uma tese convencionalista, entendendo que os nomes têm um significado posto pelos homens (*thései*) e que foi a eles, assim, convencionalmente atribuído, ora postulando que o significado dos nomes tem origem natural para alguns nomes, convencional para outros. A equipotência dos argumentos que se podem aduzir tanto a favor de cada uma dessas teses dogmáticas como contra cada uma delas (cf. A.M. I, 144-5) leva, por certo, o cético, a uma coerente suspensão de juízo quanto à sua pretensa verdade absoluta. No que concerne, porém, à esfera fenomênica, a sistemática das observações próprias às *tekhnai* permite ao cético assumir, na prática, uma postura convencionalista. Ele dirá que a significação foi posta pelos homens, que as expressões da linguagem são significativas *thései* (cf. H.P. II, 214, 256-7; A.M. I, 37-8). A compreensão do que significam as palavras está basicamente referida à “renovação”, na mente, de uma experiência anterior que associou palavras a fatos experienciados (cf. A.M., I, 38); desse modo, a relação semântica entre palavras e coisas configura apenas um caso particular da associação fenomênica entre eventos, a doutrina convencionalista assim articulando-se com a noção de signo rememorativo. E está sempre em nosso poder indicar e significar os objetos por outros nomes que queiramos

(cf. H.P. II, 214). A capacidade dos profissionais de uma *tékhne*, como a medicina, de dissolver certas falácias lingüísticas e sofismas que envolvem assuntos de sua área provém precisamente de eles terem a experiência do uso convencional dos termos – por eles criado – para denotar as coisas significadas (cf. H.P. II, 256)<sup>(35)</sup>.

Essas considerações todas sobre a postura cética diante da linguagem permitem-nos compreender como não pode o filósofo cético, mesmo confessando não ter como refutar o discurso dogmático, mesmo tendo o juízo suspenso sobre as teses da filosofia especulativa, impedir que tais especulações de algum modo lhe apareçam como crenças míticas, como ídolos (*eídola*) e simulacros, produções oníricas ou mágicas forjadas pela imaginação fértil dos pensadores dogmáticos (cf. H.P. II, 70, 222; III, 156; A.M. VIII, 156-7). São construções verbais engenhosas (*euresilogíai*) (cf. H.P. II, 9, 84) que “se dizem a partir da sutileza [*periérgia*] dogmática e são maximamente estranhas ao uso da vida” (cf. H.P. II, 246). Ao cético aparece que elas resultam de uma distorção do discurso (*parà tèn toû lógou diastrophèn*) (cf. A.M. XI, 148-9)<sup>(36)</sup>.

### 7. O empirismo cético

Passemos rapidamente em revista alguns dos pontos acima tratados. Em primeiro lugar, lembremos a proximidade historicamente documentada entre o ceticismo pirrônico e o empirismo médico e a afinidade proclamada pelos próprios céticos entre sua orientação filosófica e a medicina Metódica (que, sob um certo prisma, se pode, aliás, considerar como uma dissidência reformista no interior do movimento médico empirista). Por outro lado, vimos a rejeição cética do pensamento dogmático, sua denúncia da filosofia especulativa, a desconfiança permanente do cético com relação às construções verbais e sutis dessa filosofia, que lhes aparecem como míticas e fabuladoras. O ceticismo valoriza a *empíria*, o mundo fenomênico, insiste na relatividade dos conteúdos fenomênicos à nossa experiência humana deles. Confere um sentido puramente empírico à noção de “evidência”, valoriza a

concordância intersubjetiva. Usa a-dogmaticamente o termo “natureza” com referência, sobretudo, à relativa regularidade aparente dos fenômenos que se nos oferecem. Faz a apologia das *tékhnai* e entende sua postura “científica” como uma continuação e aprimoramento dos procedimentos “cognitivos” naturais das pessoas comuns. Preconiza o primado da observação e do esforço por registrá-la, historiar-la, sistematizá-la, por organizar as predições com base na experiência passada. Propõe uma doutrina “causal” empirista e acena com a noção de “conhecimento” empírico. Desenvolve um pragmatismo empírico e põe ênfase na busca, pelas *tékhnai*, do que é útil e benéfico para os seres humanos. Atribui à experiência a origem de nossos conceitos e idéias, oferece uma explicação empírica da significatividade das palavras, endossa um ponto de vista convencionalista sobre a linguagem. Recusando o *lógos* especulativo, confere à linguagem um caráter instrumental e compreende seu uso a partir de uma confrontação humana com o entorno, entende a linguagem como um artefato humano. Insiste em sua necessária precariedade, em sua permanente corrigibilidade.

Temos aí um pequeno inventário, sucinto, mas impressionante, de diferentes pontos que atestam, de um modo que me aparece claramente como irrecusável, a natureza empirista da postura epistemológica do ceticismo antigo. É importante aqui acentuar que essa postura empirista não é pensada como uma recusa dogmática da especulação racional, uma afirmação dogmática de teses empiristas, mas como uma constatação, também ela empírica, da incapacidade de a especulação assegurar-nos resultados aceitos pela comunidade dos que se propõem a investigar as coisas e eventos do mundo. Como uma constatação, ela também empírica, de que não dispomos de outra base de apoio para o estudo dessas coisas e eventos, senão a experiência dos fenômenos, por precária e relativa que esta seja. Empiricamente se construirá, assim, toda a nossa postura epistemológica<sup>(37)</sup>. Ao perder a confiança na razão dogmática, não nos resta outra alternativa. Mas se pode certamente dizer que temos aqui um *empirismo sem dogmas*.

E creio ser válido também dizer que o ceticismo da “escola sextiana” foi o resultado histórico do feliz casamento entre duas tradições do pensamento grego: de um lado, uma tradição pirrônica revivida e desenvolvida

por Enesidemo, que reuniu a dialética argumentativa e antinômica da Nova Academia de Arcésilas e Carnéades a uma postura de valorização antidogmática do fenômeno, remontando ao lendário Pirro, reverenciado pelos pirrônicos como um patrono de sua orientação filosófica; de outro lado, a teoria e a prática anti-racionalista das escolas Empirista e Metódica de medicina, que desenvolveram toda uma teoria empirista do conhecimento médico e estimularam, entre seus membros, uma considerável reflexão e produção filosófica, inclusive sobre temas epistemológicos mais gerais. A associação com a velha tradição pirrônica forneceu ao empirismo, não somente uma armação filosófica mais ampla, mas também uma postura cautelosamente a-dogmática que lhe permitiu não incidir nos pronunciamentos dogmáticos que caracterizaram parte, ao menos, das doutrinas médicas empiristas anteriores. A associação com o empirismo e o Metodismo médico ensejou ao velho pirronismo a assunção de uma postura epistemológica consistente com sua orientação fenomenista originária e tornou-o capaz de integrar no universo filosófico as práticas “cognitivas” das *tékhnai* gregas. E arrisco-me a dizer que o nascimento do empirismo como orientação filosófica teve lugar não na modernidade, mas na filosofia helenística grega, no pirronismo dos médicos-filósofos dessa época.

Esse empirismo antigo foi, reconheçamos, formulado de modo incipiente e pouco sofisticado<sup>(38)</sup>; nem se poderia esperar algo diferente de uma postura filosófica em sua primeira gestação, tanto mais quanto lhe faltou o concurso de grandes pensadores; seus maiores representantes certamente não possuíam a envergadura intelectual dos grandes nomes da filosofia grega. Por outro lado, as ciências gregas, de um modo geral, tanto as *epistêmai* dogmáticas quanto as *tékhnai* empíricas, não conheceram, como é sabido, o método experimental que viria a tornar-se, muitíssimo depois, a mola propulsora do extraordinário desenvolvimento científico da idade moderna. Elas não praticaram o método hipotético, de um modo geral desconhecaram o valor heurístico das hipóteses teóricas, não buscaram produzi-las para submetê-las, por meio de predições metódicas e sistemáticas, ao confronto com uma experimentação que pudesse corroborá-las ou infirmá-las. É certo que as fontes históricas à nossa disposição sobre a história do empirismo médico

grego parecem mostrar que, aqui e ali, se terá formulado a idéia de que a razão pode propiciar conjecturas e sugestões destinadas a serem submetidas à experiência médica e eventualmente por ela confirmadas<sup>(39)</sup>. De qualquer modo, uma tal idéia não foi integrada numa postura epistemológica consistente, nem dela resultou a proposta de uma metodologia com ela coerente. Foi necessário o advento do método experimental na ciência moderna para a incorporação da prática sistemática de hipóteses e conjecturas, tematizado e reconhecido como tal, à investigação científica entendida como plenamente empírica, independentemente de qualquer crença metafísica. Tematização e reconhecimento que se tornaram característicos da epistemologia empirista contemporânea.

Entretanto, não me parece haver, na postura empirista do pirronismo, qualquer obstáculo doutrinário à eventual aceitação da utilidade de considerações e investigações “teóricas” por parte de uma *tékhnē*, da medicina por exemplo, para a formulação de hipóteses e sugestões a serem confirmadas ou desconfirmadas pela experiência. Pois, sem qualquer comprometimento com uma postura dogmática, o cético pirrônico poderia reconhecer a função *pragmática* das “teorias” e invocar a experiência eventualmente bem-sucedida de suas conseqüências práticas para defender a sua utilização. Um neopirrônico contemporâneo parece-me poder tranqüilamente caminhar nessa direção, sem trair sua fidelidade à matriz doutrinária do pirronismo antigo. Mas sempre reconhecendo que, em seu tempo, ela não comportou tais desdobramentos<sup>(40)</sup>. Ao contrário, os textos de Sexto parecem-me evidenciar uma cautela talvez excessiva no tratamento da contribuição da reflexão racional para a prática empírica das *tékhnai*, originada presumivelmente do temor algo exagerado de uma recaída na postura dogmática.

O advento da barbárie, que pôs fim ao mundo greco-romano da idade antiga, evidentemente também pôs fim a seu florescimento filosófico. A civilização da cristandade vai recuperar, à sua maneira e conforme a seus interesses, o pensamento filosófico grego, sobretudo o platonismo e o neoplatonismo, mais tarde o aristotelismo. Os grandes sistemas da filosofia especulativa serão devidamente “batizados” e “cristianizados”, por esse viés a razão dogmática grega será parcialmente recuperada. Quanto ao ceticis-

mo, ele somente voltará efetivamente à tona por ocasião da “crise pirrônica” do Renascimento<sup>(41)</sup>. Mas não é aqui o lugar para discorrermos sobre a aventura moderna do ceticismo que então se inicia.

No mundo filosófico contemporâneo, o empirismo ocupa reconhecidamente um lugar eminente e exerce decisiva influência no campo da epistemologia. Ele se sofisticou sobremaneira e gerou, sob a forma de livros e artigos, uma literatura extraordinariamente vasta. Ele ecoa, por certo, sob muitos aspectos, o empirismo cético de Hume. Mas o empirismo de hoje ignora inteiramente o ceticismo e o empirismo grego e, de fato, desconsidera a dimensão cética do empirismo humeano. Frequentemente, os autores empiristas rejeitam explicitamente algo que definem como “ceticismo”, embora muito frequentemente nenhuma doutrina se possa encontrar, na história do pensamento filosófico, que corresponda ao sentido que conferem ao termo.

Estou convencido de que seria do maior interesse que se procedesse a um exame aprofundado da epistemologia empirista contemporânea à luz de uma postura cética pirrônica (ou neopirrônica). Não somente porque se poderia mostrar – parece-me que facilmente – serem totalmente compatíveis com o ceticismo as linhas gerais mais básicas da orientação empirista que parte importante da epistemologia contemporânea tem assumido, mas também porque isso permitiria libertar o empirismo de formulações dogmáticas que estão frequentemente presentes em seu discurso e o tornam desnecessariamente vulnerável em face de argumentações adversárias. Porque o empirismo pode facilmente prescindir de tais acréscimos dogmáticos que sua “lógica interna” não exige. E descobriríamos que o pensamento de muitos autores empiristas (um Quine, por exemplo) é bem mais “cético” do que eles estão dispostos a admitir. Por outro lado, a própria investigação filosófica cética teria muito a ganhar. Isso porque o aprofundamento notável das questões epistemológicas levado a cabo pela filosofia empirista em nossos dias propiciou análises e resultados que a epistemologia cética pode coerentemente utilizar e incorporar, com eles adquirindo maior consistência e riqueza. É manifesta a necessidade de o pensamento neopirrônico trabalhar sobre a problemática do empirismo contemporâneo, não menor que a necessidade

de os teóricos do empirismo refletirem sobre a contribuição que a visão pirrônica do mundo pode oferecer-lhes.

Relendo este texto, dou-me conta de quão ambicioso ele é em sua proposta mais geral. Aconteceu, porém, que somente me propus a dizer aqui o que me aparecia. E me (a)pareceu que dispunha de alguns bons argumentos para afirmar que o pirronismo grego, ao incorporar ao ceticismo uma postura empirista, foi diretamente responsável pelo nascimento histórico do empirismo filosófico, de um empirismo que nasceu – como convinha – nu e despido de qualquer roupagem dogmática.

**Abstract:** The aim of this paper is to show that the origins of empiricism as a philosophical orientation are not to be found in modern philosophy, but in the Pyrrhonism of the physicians-philosophers of Hellenistic times. The joint forces of the empiricism of the philosophers and of the methodology of the physicians allowed ancient Pyrrhonism to reach an epistemology that combines philosophical phenomenism and the cognitivism of practical *tékhnai*.

**Key-words:** skepticism – Pyrrhonism – empiricism – *tékhnai*

## Notas

(1) Segundo o autor, os “céticos empíricos” teriam deixado seu dogmatismo não confessado “em segundo plano, sentindo bem que aí estava o ponto fraco do sistema” (Brochard 3, p. 359).

(2) Conferir, adiante, nossa seção 2.

(3) Que não se pode nem deve confundir com uma metafilosofia estruturalista.

(4) Se de um tal esforço de interpretação resultar uma doutrina una e articulada e coerente, caberá provisoriamente aceitar tal resultado, na consciência necessária de que se trata tão-somente de uma hipótese interpretativa. Com frequência poderá, no entanto, ocorrer que algumas passagens da obra filosófica estudada exibam alguma “resistência” à interpretação global que se terá proposto e aceito, e que, nesse sentido, sua inteligência permaneça problemática. Nesse caso, registrar-se-á o fato e se chamará a atenção para ele, sem que isso, no entanto, necessariamente represente um obstáculo maior para a interpretação proposta, sobretudo se tais passagens forem pouco numerosas. Num sentido aceitável do termo, a análise interpretativa das obras filosóficas pode dizer-se uma prática “teórico-empírica” e as reconstruções das teorias interpretadas se podem, *mutatis mutandis*, de algum modo assemelhar às teorias científicas que, nas diferentes ciências, se propõem e aceitam, a despeito de alguns fatos empíricos “recalcitrantes” que eventualmente não as corroborem. O valor de uma análise interpretativa na historiografia filosófica se medirá também, entre outras coisas, pela sua capacidade de explicar adequadamente as mais variadas passagens e textos da obra estudada (eventualmente até mesmo de “pređizêlos”), os quais se entenderão, então, como instâncias corroboradoras da interpretação proposta.

(5) Esse trabalho foi a tese de doutoramento do autor, defendida no Departamento de Filosofia da FFCH-USP em 1991.

(6) Conforme a praxe, uso as siglas “H.P.” e “A.M.”, respectivamente, para as Hipotiposes Pirrônicas e os *Adversus Mathematicos* (Pròs Mathematikoús) de Sexto Empírico. Sirvo-me, como edição de referência, dos quatro volumes da Loeb Classical Library (Sexto Empírico 12).

(7) Em H.P. I, 13, Sexto diz que os céticos entendem por “dogma” o “assentimento a uma das coisas não-evidentes investigadas pelas ciências”. Pouco antes, em I, 2-3, ele definira como dogmáticos aqueles filósofos que pretendem ter descoberto a verdade. Cf. I, 14: “O que dogmatiza põe como real a coisa sobre a qual se diz que ele dogmatiza”.

(8) Em H.P. II, 97-9, Sexto aborda a distinção feita pela filosofia dogmática entre coisas evidentes (pródelá) e coisas não-evidentes (ádela). Os dogmáticos diziam “evidentes” “as coisas que de si mesmas vêm a nosso conhecimento” (cf. H.P. II, 97), “as coisas que caem imediatamente sob nossos sentidos e intelecto” (cf. A.M. VIII, 141).

(9) Em H.P. I, 8-11, Sexto caracteriza o ceticismo por sua *dýnamis antithetiké*, sua capacidade de construir antinomias. Em I, 10, refere-se ao igual poder de persuasão, à *isosthéneia* dos argumentos mobilizados nessa dialética de contradição.

(10) O argumento da *diaphonía* (discordância) entre as doutrinas filosóficas, utilizado com extrema frequência na discussão das posições dogmáticas ao longo das obras de Sexto Empírico, foi tradicionalmente atribuído ao filósofo cético Agripa, sobre o qual bem pouco se sabe. Sexto inclui esse argumento entre os cinco tropos ou modos elaborados pelos “céticos mais recentes” (cf. H.P. I, 164 e ss.).

(11) Sobre a *epokhé* cética, definida como estado da mente conforme ao qual nada se nega nem se “põe”, cf. H.P. I, 8.

(12) Sexto atribuía essa postura aos filósofos da Nova Academia (cf. H.P. I, 2-3), que, a partir do primeiro quarto do século III e até o século I a.C., deram à velha escola de Platão a orientação que hoje estudamos sob o nome de “ceticismo acadêmico”.

(13) Baseei-me, para redigir toda esta secção, no que diz respeito à história antiga da medicina grega e ao conflito que nela se desenhou entre racionalistas e empiristas, nos excelentes artigos que Michael Frede dedicou a essa temática. Quatro deles constam dos *Essays in ancient philosophy* (cf. Frede 6). Também importantes são “*The Empiricist Attitude Towards Reason and Theory*” (Frede 7) e “*An empiricist view of knowledge: memorism*” (Frede 8).

(14) Brochard conjectura que Menódoto, anterior a Sexto Empírico de uma geração, foi o primeiro a unir estreitamente o empirismo e o ceticismo, tendo “dado a esta última doutrina um sentido e um alcance totalmente novo” (Brochard 3, p. 313).

(15) Retiro as informações históricas contidas neste parágrafo do artigo de Michael Frede “*The ancient empiricists*” (cf. Frede 6, p. 252).

(16) Em A.M. VII, 202, Sexto refere-se também a um livro seu de comentários médicos (*Iatrikà Hypomnèmata*), que poderia ser a mesma obra intitulada *Empeirikà Hypomnèmata*.

(17) Na literatura filosófica contemporânea, se de um lado se fala do ceticismo de um Gassendi ou de um Hume, em cujas filosofias se descobre uma razoável afinidade com o ceticismo antigo, por outro lado se usa habitualmente o termo “ceticismo” de modo bastante vago e confuso, conotando uma postura de recusa generalizada de qualquer forma de crença, conhecimento ou certeza.

(18) Não vou deter-me aqui na complexa questão da relação entre os fenômenos e as representações ou impressões (*phantasíai*). De qualquer modo, quero esclarecer que discordo dos autores que, como já o fazia Stough em seu *Greek skepticism* (cf. Stough 14, p. 115-25), identificam fenômenos e representações na doutrina de Sexto. Stough entende que, para o filósofo, os dados da experiência são suas sensações (impressões) privadas, o que teria levado a filosofia sextiana a culminar numa “forma extrema de empirismo” (id., *ibid.*, p. 125).

(19) Sirvo-me, como de praxe, da sigla “D.L.” para referir-me ao *Vitae Philosophorum de Diógenes Laércio*, historiador grego do século III d.C., uma das mais importantes fontes da doxografia antiga, cf. Diógenes Laércio 5.

(20) Por não ter apreendido o exato significado e alcance da doutrina sextiana da experiência fenomênica e o papel que nela representa a temática da vida comum em que o cético plenamente se insere, Brochard viu, erroneamente, na adoção dos signos rememorativos pelo céticos e por Sexto, em particular, não apenas a base para uma “teoria” da *tékhnē*, mas também o ponto de partida “de uma espécie de dogmatismo” (cf. Brochard 3, p. 343).

(21) Contra a doutrina dogmática da evidência, Sexto dirá que “nada é evidente, [...] pois não é possível apreender a verdade nos objetos” (cf. A.M. VII, 364). Atente-se, porém, em que não se trata da proposição de uma tese cética, mas do desenvolvimento da parte negativa de uma argumentação dialética de contradição própria ao método cético das antinomias.

(22) Que as mesmas coisas oferecem aparências diferentes e contrárias, o que nos permite apenas descrever os fenômenos sem poder discernir a realidade do que aparece, é um ingrediente comum da argumentação cética nos dez tropos (ou modos) de *Enesidemo*, que Sexto Empírico longamente expõe em H.P. I, 31-163.

(23) Literalmente o verbo *hypopíptein* significa “cair sob”, e, em usos como este, aliás comuns na linguagem de Sexto, o verbo se aplica aos fenômenos que “caem sob” nós, que se nos apresentam (cf., por exemplo, H.P. II, 10 etc.). Atentemos em que a linguagem sextiana não dispõe de um termo cuja conotação corresponda a “experiência”, no(s) sentido(s) em que estou aqui usando esse vocábulo, uma vez que o termo *empeiría* tem significado bem mais restrito. Sobre este último e seu uso no contexto do discurso sobre as *tékhnai*, veja-se a seção 5, a seguir.

(24) Trata-se do terceiro tropo de *Enesidemo*, baseado nas diferenças entre os sentidos, exposto em H.P. I, 91-9.

(25) *Toda a doutrina sextiana da tékhne nos mostra claramente que Sexto usa o termo theórema para falar das generalizações empíricas formuladas pelas tékhnai a partir da observação, que não aspiram a um caráter de universalidade. Citando o De Sectis de Galeno, Brochard nos diz que o termo theórema foi empregado pela medicina empirista para conotar um conjunto de casos semelhantes detectados empiricamente (cf. Brochard 3, p. 365). Não vejo, pois, qualquer fundamento para entender os theorémata, como o faz Brochard, como leis gerais que confeririam “um caráter de universalidade e de necessidade aos fenômenos observados”, introduzindo assim na doutrina cética “uma espécie de dogmatismo” (cf. id., ibid., p. 375). A esse respeito, Bolzani, muito adequadamente, fala da presença, nas tékhnai, de “enunciados gerais”, de uma generalização sem pretensões de universalidade (cf. Bolzani 2, p. 50-1).*

(26) *Não examinarei aqui o problema, por certo importante, da relação entre a aceitação pelo filósofo cético do uso dos signos rememorativos e sua crítica da indução em H.P. II, 204. Stough discute o problema nas páginas 137-9 de seu Greek skepticism (Stough 14). E Bolzani nos oferece uma discussão sucinta, mas muito pertinente, da questão em seu artigo (Bolzani 2, p. 49-50).*

(27) *Atente-se na grande proximidade entre o que os cétricos dizem da causalidade na esfera fenomênica, associando-a aos signos rememorativos, e a doutrina humeana da causalidade e da conjunção constante; aliás, até mesmo alguns exemplos são idênticos em ambas as doutrinas.*

(28) *Citando o De subfiguratione empirica de Galeno, Brochard lembra que Menódoto propôs o nome de epilógismo (epilogismós) para o raciocínio que permite passar do semelhante ao semelhante (he toû homoíou metábasís), mas sem pressupor “nem que o semelhante deva produzir o semelhante, nem que o semelhante reclame o semelhante, nem que os semelhantes se comportem de modo semelhante” (cf. Brochard 3, p. 366-8). E o mesmo autor também nos informa (id., ibid., p. 374), ainda citando Galeno, que “Menódoto considerava o epilógismo como um excelente meio de refutar os sofismas”.*

(29) *No início de seu comentário sobre essa parte importante da doutrina sextiana, Stough escreve: “O ‘axioma empirista’ de que o conhecimento tem sua origem na experiência sensorial recebe sua enunciação mais explícita nos escritos de Sexto...” (cf. Stough 14, p. 107). E ela sustenta que o empirismo sextiano envolve, mesmo, “fortes sugestões de uma teoria empirista do significado” (id., ibid., p. 114).*

(30) *Como diz Bolzani, com o pirronismo sextiano “a tékhne deixa de ser a parente menos nobre da epistême” (cf. Bolzani 2, p. 58). Ler-se-á, com proveito, a excelente exposição que aí faz o autor sobre a concepção cética de tékhne (id., ibid., p. 46 e ss.). Bolzani mostra que ela “retoma o essencial da concepção aristotélica”, numa “recriação que elimina, desse aspecto do aristotelismo, seus elementos “dogmáticos”” (id., ibid., p. 55). A reformulação cética do sentido de tékhne tendo significado “uma pré-edição [...] daquela mesma concepção empírico-experimental de ciência que conta Berkeley e Hume entre seus principais reformuladores” (id., ibid., p. 58).*

(31) *Como se pode ver, o termo grego empeiría tem significação bem mais restrita que o nosso termo “experiência”, conotando, antes, a familiaridade, adquirida na prática, com o mundo dos fenômenos.*

(32) *Sobre essa relutância dos pirrônicos “em pensar a tékhne como epistême”, cf. Bolzani 2, p. 60.*

(33) *Muitas outras passagens em Sexto se podem citar em que os termos “verdadeiro” e “falso” parecem estar sendo tranqüilamente usados num registro fenomênico e não-dogmático, cf., por exemplo, A.M. VIII, 222, 251 etc. Em H.P. II, 250, Sexto diz que, assim como não assentimos, como se fossem verdadeiros, aos truques dos prestidigitadores, sabendo que eles nos enganam, ainda que não conheçamos de que modo nos enganam, assim também não acreditamos em argumentos falsos que nos parecem persuasivos, ainda que não conheçamos de que modo eles cometem falácia.*

(34) *Stough, erroneamente a meu ver, entende que Sexto rejeita de modo absoluto a posição de Enesidemo quanto ao uso do termo “verdadeiro” e,*

tendo seguido a tradição filosófica de assimilar o verdadeiro ao real, assume uma posição conservadora e proíbe qualquer nova aplicação da noção de verdade, o que teria sido, em parte, responsável por seu ceticismo (cf. Stough 14, p. 140-6). Em “Verdade, realismo, ceticismo” (Porchat Pereira 10, p. 7-67), argumentei em favor de uma noção cética de verdade fenomênica, que eu disse ser totalmente coerente com a postura pirrônica. Entretanto, parecia-me na ocasião que passagens de Sexto como as há pouco citadas (A.M. VIII, 322-6 e VII, 391), que contemplam o uso comum e não-filosófico da noção de verdade, talvez deveriam ser entendidas como avançadas pelo filósofo num contexto puramente dialético de discussão da filosofia dogmática e, por isso, não as utilizei. Cheguei mesmo a dizer (id., *ibid.*, p. 42-3) que Sexto, embora tivesse expressamente restringido o questionamento cético da noção de verdade a seu uso dogmático, não tinha chegado a propor um uso cético e fenomênico para a noção, como poderia consistentemente tê-lo feito. Hoje, penso e ousou afirmar que Sexto ousou dar esse passo.

(35) Cito o texto grego: *tèn empeirían ékhontes autoi tês hyp’ autôn pepoie-ménes tethikês khréseos tôn onomáton katà tôn semainoménon.*

(36) A respeito desse caráter aparentemente mítico do discurso dogmático, cf. “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos” (Porchat Pereira 11, p. 62-5).

(37) “Given the dogmatism of early Empiricism and the a priori character of certain modern Empiricist doctrines, it might deserve emphasis that the Pyrrhonian Empiricist’s conception of knowledge and of how we attain knowledge is itself supposed to be merely a matter of experience” (Frede 6, “The Ancient Empiricists”, p. 255).

(38) Para Bolzani, por obra do próprio ceticismo pirrônico, sobretudo empenhado na crítica das doutrinas dogmáticas, sua “positividade latente, embora explicitamente declarada às vezes, permaneceu em segundo plano em face da necessidade contínua de enfrentar um sempre renovado dogmatismo” (cf. Bolzani 2, p. 61).

(39) Nos vários artigos que Michael Frede consagrou ao estudo das escolas médicas gregas se encontram, passim, interessantes indicações acerca desse ponto.

(40) Frede parece-me ir um pouco longe, ao dizer que, para os pirrônicos, a experiência mostrara ser a razão capaz de prover os médicos de conjecturas razoavelmente confiáveis que se deveriam confirmar pelos resultados dos tratamentos, cf. Frede 6, “The Ancient Empiricists”, p. 256.

(41) A revivescência do pirronismo na época do Renascimento e o papel crucial que ela desempenhou na criação da atmosfera intelectual de que emergiu a filosofia moderna foram amplamente tematizados na bela obra de Popkin que revolucionou os estudos historiográficos sobre o ceticismo, cf. Popkin 9.

## Referências Bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Aristotle’s Physics – A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross.* Oxford, Clarendon Press, 1936.
2. BOLZANI Filho, R. “Ceticismo e empirismo”. In: *Discurso*, nº 18, 1990.
3. BROCHARD, V. *Les sceptiques grecs.* Paris, J. Vrin, 1959.
4. CHISHOLM, R.M. “Sextus Empiricus and Modern Empiricism”. In: *Philosophy of Science*, Vol. 8, nº 3, 1941.
5. DIÓGENES LAÉRCIO. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum.* Ed. por H.S. Long. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1964.
6. FREDE, M. *Essays in ancient philosophy.* Oxford, Clarendon Press, 1987.

7. \_\_\_\_\_. "The Empiricist Attitude Towards Reason and Theory". In: Hankinson, R.J. (ed.). *Method, Medicine and Metaphysics*. Edmonton (Can), Academic Printing and Publishing, 1988.
8. \_\_\_\_\_. "An empiricist view of knowledge: memorism". In: EVERSON & STEPHEN (eds.). *Epistemology, Companions to Ancient thought 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
9. POPKIN, R.H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/Los Angeles/Londres, The University of California Press, 1979.
10. PORCHAT PEREIRA, O. "Verdade, Realismo, Ceticismo". In: *Discurso*, nº 25, 1995.
11. \_\_\_\_\_. "O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos". In: *Principia*, I, 1, junho de 1997.
12. SEXTO EMPÍRICO. *Sextus Empiricus, in four volumes*. Ed. Por R.G. Bury. The Loeb Classical Library. Cambridge (Mass)/Londres, Harvard University Press/William Heinemann, 1976.
13. SMITH, P.J. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo, Loyola, 1995.
14. STOUGH, C.L. *Greek Skepticism*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1960.