

As crenças do cético

MICHAEL FREDE

Não há pontos de vista ou crenças que definam o ceticismo pirrônico. Não há quaisquer doutrinas ou dogmas que um cético adotaria por oposição a um membro de uma das escolas "dogmáticas". Nem a frase "nada pode ser conhecido" é aceita pelo filósofo cético como expressando uma doutrina cética (Sext. Emp. P.H. I 200). De acordo com Phótio (Bibl. Cod. 212, 169b 40ff.), Enesidemo argumentava que os céticos acadêmicos na realidade eram dogmáticos, uma vez que alguns deles afirmavam que nada é conhecível (cf. S.E. P.H. I 2-3). Não há doutrinas especificamente pirrônicas, nem pontos de vista que um pirrônico, apenas por ser pirrônico, teria que aceitar. Menos ainda o ceticismo pirrônico é caracterizado por pontos de vista especificamente céticos que se apoiem em algum discernimento "mais profundo" sobre o que seja a verdadeira natureza das coisas. São os dogmáticos, não os céticos, que sustentam ter tais discernimentos (S.E. P.H. I 2-3).

A interpretação usual do ceticismo pirrônico atribui, é claro, uma posição muito mais radical a esses céticos. De acordo com essa interpretação, o cético não apenas sustenta não ter uma compreensão mais profunda das coisas; ele sustenta não conhecer absolutamente nada. Não somente ele não mantém nenhuma doutrina especificamente cética, como tampouco tem pontos de vista ou crenças a respeito do que quer que seja. Tal caracterização do pirronismo apóia-se tipicamente no seguinte: em tudo o que diz respeito ao conhecimento, o pirrônico, como um cético puro [*full-blooded skeptic*], dificilmente poderia assumir que sabe algo sem minar seu ceticismo. E, quanto às crenças, os céticos antigos nos asseguram que suspendem o juízo a respeito de todo e qualquer assunto sob consideração. O cético se recusa a assentir a toda e qualquer proposição.

Entretanto, qualquer interpretação nessa direção parece-me fundamentalmente equivocada. Não importa quão engenhoso seja o cético, ele não pode deixar de saber muitas coisas. Poderia mesmo ocorrer que, com grande esforço, imaginação e argúcia, ele constatasse que sabe cada vez menos. Não há, contudo, qualquer razão para supor que ele estivesse seguindo tal estratégia. Se ele simplesmente não pode deixar de saber muitas coisas, ele também estará frequentemente consciente de sabê-las, e não meramente supô-las. E se deixamos de lado tal concepção de ceticismo e nos voltamos às palavras de Sexto Empírico, podemos ver claramente que o cético, em muitas circunstâncias, de fato concebe-se como sabendo algo. De fato, não vejo nenhuma razão pela qual ele não devesse tomar isso como algo perfeitamente compatível com seu ceticismo. De todo modo, seja qual for a situação relativamente ao conhecimento, parece-me claro, tanto que haja muitas coisas que o cético pensa ou acredita serem de tal ou tal modo, quanto que seja perfeitamente compatível com seu ceticismo ele ter toda sorte de pontos de vista e crenças. E é exatamente desse último ponto que nos ocuparemos aqui: pode o cético ter crenças?

Levando-se em conta o quanto se fala em favor dessa interpretação, é pouco surpreendente que ela tenha obtido aceitação quase universal; tanto é assim que seus defensores não se detiveram sequer diante do fato de que, nessa interpretação, a posição cética acaba por se tornar inconsistente. Pois geralmente se assume que a vida comum e cotidiana simplesmente não é possível sem nenhuma crença ou ponto de vista. E assim geralmente se assume que o cético se refuta a si próprio quando insiste na total suspensão do juízo e, ao mesmo tempo, constantemente se fia em toda sorte de juízos na sua própria vida. A versão de Hume dessa objeção é talvez a mais familiar; sem dúvida, contribuiu substancialmente para a imagem padrão do cético como alguém que, uma vez assumindo seriamente suas próprias opiniões, estaria completamente desamparada na vida ordinária.

É certo que os céticos antigos, ao menos a partir de Arcesilau, estavam bastante familiarizados com essa objeção. Mas claramente entendiam que ela não era eficaz contra a posição deles. Uma vez que a questão foi levantada recorrentemente através dos séculos, parece razoável supor que os céticos

tenham-na, de fato, considerado bem cuidadosamente quando assim a entenderam. Isso deveria nos levar a suspeitar que a posição cética é mais complexa do que a objeção considera, e que esta, de alguma forma, perde de vista algum aspecto crucial. Ademais, dificilmente tratar-se-ia de uma coincidência que, a despeito de todos os seus protestos em contrário, os cétricos se vejam novamente confrontados com uma objeção que é basicamente a mesma. A posição cética deve ser de um tipo tal que positivamente provoca essa objeção. Todavia, parece-me que os cânones da interpretação são violados se não se consideram os constantes protestos cétricos – de que essa objeção realmente não depõe contra a posição deles – pelo menos tão seriamente quanto o fato de que eles são constantemente confrontados com ela.

Assim, se levamos a sério os protestos dos cétricos e tentamos entender como eles puderam pensar que essa objeção, de algum modo, erra o alvo, parece haver duas linhas de argumentação pelas quais eles poderiam se defender. Os objetores sustentam que os cétricos suspendem o juízo, em teoria, sobre todos os assuntos, mas que, na prática, eles simplesmente não podem se recusar a fazer todo tipo de juízos. Assim, pode-se argumentar contra a objeção (i) tentando mostrar que os cétricos negavam ser impossível recusar-se a fazer juízos na vida prática cotidiana – juízos tais como “está muito quente hoje” ou “este carro está prestes a me atropelar”. Eles poderiam conceder que é extraordinariamente difícil se pôr em um tal estado no qual ninguém sequer sente qualquer tentação de ter nenhum ponto de vista, mas insistem que é, em princípio, possível e, de fato, compatível com viver uma vida digna de ser vivida. Ou, (ii) pode-se argumentar que os cétricos pensavam que, mesmo se suspendêssemos o juízo sobre todas as coisas, desde que o suspendendo no sentido em que recomendavam que o fizéssemos, ainda teríamos muitas crenças e pontos de vista, em número suficiente para levarmos uma vida que valha a pena.

Por muitas razões – que logo abordarei – parece que os cétricos optaram pela segunda linha de argumentação. Porém, posto que há indicações de que poderiam ter seguido a primeira linha, quero considerar, ainda que brevemente, essa interpretação da posição deles. Há basicamente três pontos que fazem essa interpretação parecer atraente: (i) como já indiquei, há um grande

número de passagens que parecem mostrar que o cético suspende o juízo sobre tudo e portanto não tem pontos de vista ou crenças. Precisamente porque essa parte da posição deles é tão bem atestada pode-se supor que a única saída para o cético era sustentar que se pode viver sem pontos de vista ou crenças; (ii) há pelo menos algumas razões que dão a pensar que o próprio Pirro tentou levar uma vida inteiramente desprovida de crenças ou pontos de vista – e pensa-se geralmente ter sido Pirro a fonte para o ceticismo pirrônico; (iii) sobrevive um grande número de argumentos céticos que parecem tentar mostrar que a ação e a vida humana são possíveis mesmo sem crenças, que agir não pressupõe que se acredite que isto ou aquilo de fato se dá. E este terceiro ponto parece se conciliar muito bem com os dois primeiros.

Por ora, pretendo deixar de lado (i) e notar que veremos que somente num sentido restrito é verdade que os céticos suspendem o juízo em todos os assuntos, e que tudo depende de como se compreende essa restrição. Quanto a (ii), pode bem ter sido Antígono de Caristo, virtualmente um contemporâneo de Pirro, quem pensou que este tentou levar uma vida sem crenças. Diógenes Laércio, cujo relato deriva, em última instância, da biografia de Antígono, escreve: “Em sua vida ele seguiu [seu ceticismo]; ele não evitava nada, não tomava qualquer precaução, enfrentava todos os riscos, carruagens, precipícios, cães, ou o que quer que fosse; ele não deixava nada sob a guia de seus sentidos; mas era salvo... dos males por seus amigos que sempre o acompanhavam” (D.L. IX 61). Não podemos descartar que as afirmações de Antígono, das quais este relato depende, tenham pretendido oferecer uma caricatura crítica dos filósofos céticos. Nesse caso, teríamos, também aqui, mais um exemplo da objeção padrão de que o ceticismo e a vida normal são incompatíveis. Todavia, é certo que o próprio Diógenes Laércio não toma sua fonte nesse sentido, de modo que, com as devidas precauções, devemos talvez supor que Antígono de fato tenha considerado a vida de Pirro como uma tentativa de levar uma vida sem crenças. Essa interpretação é compatível com o fato de que ele considera que tal tentativa é mal sucedida, pois o comentário sobre os amigos de Pirro sugere que ele levava sua vida cética artificialmente, que a aparência de viver como um puro cético é conseguida somente porque ele se fia nos juízos de seus

amigos. Qualquer que tenha sido a opinião de Antígono é a essa passagem de Diógenes Laércio que precisamos nos voltar quando pretendemos sustentar que Pirro de fato tentou viver sua vida sem crenças, mesmo sem aquelas de que nossa vida cotidiana depende. Entretanto, por mais diretas, simples, não-teóricas e não-filosóficas que essas crenças possam ser, os seguidores autênticos de Pirro, segundo essa visão do ceticismo, procurarão se haver sem elas. Eles sequer pensarão coisas como “esqueci meu relógio” ou “tenho que fazer umas compras”.

Entretanto, se nosso principal interesse é sobre a posição que mais tarde recebe o nome de ceticismo pirrônico, não precisamos estar tão preocupados com o que Pirro verdadeiramente pensava sobre esse assunto, pelo menos por duas razões:

(A) É surpreendente que Pirro seja o único cético antigo a quem os doxógrafos atribuem, sem mais, uma tentativa de ter vivido uma vida sem crenças. Todos os outros céticos parecem ter levado vidas convencionais. Sexto Empírico enfatiza mesmo que a vida cética é uma vida convencional e que se deve esperar que assim seja. Parece claro que todos os céticos mais tardios procuravam uma vida que seria tida como uma vida satisfatória segundo qualquer critério comum. Suas vidas não podem ser prontamente compreendidas como vidas sem crenças, nem mesmo como tentativas de viver sem crenças; elas se parecem, em vez disso, com vidas guiadas por crenças, digam eles o que disserem. É revelador que Enesidemo, presumivelmente aquele que é o principal filósofo responsável pelo pirronismo, parece ter feito objeção a esses traços que vemos descritos por Antígono de Caristo. De acordo com Enesidemo, Pirro não agia tão insensatamente quanto Antígono dizia (D.L. IX 62). Uma indicação de como os pirrônicos posteriores a Enesidemo viam a vida de Pirro é fornecida por Galeno (*De subfiguratione empirica* XI, p. 82, 23ff. Deichgräber). Ali Pirro é descrito segundo o modo pelo qual os pirrônicos se compreenderam a si mesmos, seguindo, na vida prática, o que lhe aparece como evidente — precisamente, o que o Pirro da biografia de Antígono não fazia, sem o que não teria precisado de seus amigos para salvá-lo dos perigos. Assim, quando céticos posteriores, tanto pirrônicos quanto acadêmicos, recomendam uma vida sem crenças, não se trata do

tipo de vida que o Pirro histórico teria recomendado, mas de uma vida que, ao menos superficialmente, parecer-se-ia com a vida de alguém guiado por crenças cotidianas e ordinárias. (B) Também penso que bem pode ser o caso de que a influência de Pirro sobre o ceticismo pirrônico seja muito menor que a geralmente assumida. Já os doxógrafos antigos não foram capazes de reconstituir uma tradição contínua ligando Enesidemo e Sexto a Pirro (D.L. IX 115ff.). Menodoto, ele próprio um eminente pirrônico, assinalou que a tradição se romperia depois de Pirro. Uma vez que Pirro não deixou nenhum escrito, autores posteriores tiveram que se apoiar no testemunho de Timão, aluno de Pirro; um testemunho de valor duvidoso, como tentei mostrar noutro lugar (*J. Phil.* 70, 1973; p. 806). Veja-se o quão difícil é reconstruir os pontos de vista de Pirro com base nessas linhas de Diógenes, que têm claramente o intuito de fornecer as fontes dos relatos sobre Pirro: “o próprio Pirro nada escreveu, mas sim aqueles que o conheceram, Timão, Enesidemo, Numênio, Nausífanos e outros” (D.L. IX 102). É bem plausível que Enesidemo aqui seja o conhecido pirrônico. Se for assim, não podemos concluir, a partir de “aqueles que o conheciam”, que Numênio não seja o bem conhecido platônico. Isso mostra com clareza quão má é a situação das fontes sobre Pirro.

Não é surpreendente, então, que pirrônicos posteriores pareçam pouco claros acerca de como sua posição relacionava-se à do Pirro histórico. Quando Sexto (P.H. I 7) nos diz que o ceticismo é por vezes chamado “pirrônico” porque Pirro parece ter se voltado para o ceticismo “mais do que seus predecessores”, é difícil não ficar com a impressão de que Sexto tem algumas dúvidas sobre a posição do Pirro histórico. Quando Teodósio sugere (D.L. IX 70) que o rótulo “pirrônico” seja abandonado, uma vez que não se pode saber o que a outra pessoa está pensando e, portanto, não se pode saber o que Pirro realmente pretendeu, não devemos ver isso, sem mais, como a posição de um problema epistemológico sobre as outras mentes; em vez disso, Teodósio parece querer se distanciar ele próprio da posição do Pirro histórico, ou, pelo menos, deixar em aberto a questão de saber até que ponto Pirro já era um pirrônico.

Assim, por essas duas razões, parece ser de relativamente pequena importância para nossa questão saber o que o próprio Pirro pensava. Mesmo se

Pirro pensasse, de fato, que o cético estrito não tinha crenças, isso teria poucas implicações para o ceticismo pirrônico.

Finalmente (iii), há séries inteiras de argumentos céticos destinadas a mostrar que a ação humana é possível sem crenças, que a suspensão do juízo não leva à completa inatividade. Arcesilau, por exemplo, argumentava que a ação humana não requer nada mais do que o fato de as coisas nos aparecerem de certo modo e de nós sermos constituídos de certo modo que, quando as coisas nos aparecem assim, um impulso ou instinto que leva à ação é desencadeado, sem requerer um assentimento adicional às aparências (see Plutarch *Adv. Colot.* 1122 B-D; *De Stoic rep.* 1057 A-B). Dizendo mais simplesmente, mesmo que de um modo não tão preciso, o ponto é este: suponha que alguém esteja, digamos, com fome, e damos-lhe sua comida preferida. Por que ele precisaria – além de sua fome e da impressão de que lhe foi dada a comida – do juízo de que realmente lhe foi dada sua comida preferida para ser efetivamente levado a comer?

Diante desses argumentos, pode-se pensar que agora temos a solução para nosso problema: os céticos teriam de fato um argumento que – mesmo que possamos não o aceitar – permite-nos ver porque eles pensavam que é possível levar a vida cotidiana sem juízos ou crenças. Tal diagnóstico da situação, porém, perde de vista que o cético, nesse caso, estaria fazendo precisamente o que ele costuma criticar os dogmáticos de fazerem: ele estaria tentando negar um fato óbvio, a saber, que ações pressupõem crenças, apoiando-se para tanto num argumento teórico, de tipo dogmático, cujo propósito seria o de mostrar que a ação é possível mesmo sem assentimento às aparências ou juízos. A tese de que ações não pressupõem crenças, especialmente se for baseada em um argumento como o esboçado acima, não é menos dogmática do que a tese dogmática de que as ações pressupõem crenças. Tão logo percebamos esse ponto, torna-se também claro que os céticos não oferecem esses argumentos para tentar mostrar que nós não poderíamos agir sem crenças. Isso seria puro dogmatismo. Esses argumentos são, em vez disso, oferecidos para contrabalançar o peso dos argumentos dogmáticos que tendem a nos fazer acreditar que não é possível agir sem crenças (cf. Cícero *Acad. Pr.* 34, 108). Não podemos, então, assumir, com base em tais

argumentos, que os céticos realmente pensavam que a vida é possível sem crenças, e que, assim, eles não poderiam escapar da acusação de auto-refutação. De fato, parece que, também neste caso, os céticos estão simplesmente seguindo sua estratégia usual de produzirem argumentos equípolos de ambos os lados de cada questão. Assim, um exame mais acurado mostra que as considerações que podem nos ter levado a defender o cético nessas bases – isto é, que ele supõe, talvez corretamente, que é possível levar sem crenças mesmo a vida cotidiana – não são, à luz dos fatos históricos, convincentes. Ademais uma posição cética assim fundamentada seria ela mesma também pouco plausível. Grosso modo, a tese de que é possível viver sem crenças envolve um problema que é tanto teórico quanto prático. Se supusermos, tal como parece que o devemos fazer, que todos os humanos, no curso de seu desenvolvimento normal, vêm a ter um grande número de crenças, a questão é saber se é ou não possível para alguém, na prática, tanto livrar-se dessas crenças quanto deixar de adquirir outras novas, e isso de modo tal que não se diminua, com isso, sua capacidade de agir de um modo que deixe de parecer apropriado falar de ação humana ou de uma vida humana. Mesmo que essa questão prática pudesse ser respondida afirmativamente, é difícil indicar o que, além de puro dogmatismo, levaria alguém a se valer dessa possibilidade. O dogmático, que tem certos pontos de vista sobre o que seja conhecimento real e rejeita tudo mais como mera crença; que acredita que tudo depende de que suas crenças não sejam meramente crenças e que, como os estóicos, pensa que as meras crenças são pecaminosas – esse dogmático também acreditará que deve, de alguma forma, resistir ao modo comum de fazer e de pensar sobre as coisas, e que deve se livrar de suas crenças, uma vez que percebeu que mesmo aquilo que ele tinha previamente tomado como conhecimento certo veio a se revelar como sendo mera crença, por seus próprios critérios dogmáticos. Mas o cético não está confrontado com o dilema de saber se é preciso ter conhecimento certo ou viver uma vida sem crenças; ao contrário, ele é quem confronta o dogmático com ele, o dogmático que rejeita nossas crenças ordinárias e mesmo nosso conhecimento ordinário como “não científico” ou “não filosófico” e, nessa medida, como insustentável.

Alguém poderá objetar que não é o dogmatismo, mas a experiência que leva o cético a resistir ao modo comum de pensar sobre as coisas; em particular, a experiência surpreendente de que a suspensão do juízo é acompanhada pelo que ele tinha esperado obter do uso corrento da razão e do juízo, a saber, a paz de espírito.

Contra isso, pode-se dizer que é somente uma suspensão do juízo entendida em um sentido qualificado e especial, aludido acima, que leva o cético a seu objetivo. Direi mais sobre tal sentido adiante. Entretanto, examinando P.H. I 12 e I 29, já podemos ver que a experiência do cético, a sua descoberta, não é a de que seja inteiramente possível viver sem crenças, mas que, se consideramos as coisas somente com base na teoria e reflexão, constatamos que, para cada proposição, pode-se falar em seu favor tanto quanto se pode falar contra. Então, resta apenas suspender o juízo, porque os argumentos sempre acabam se contrabalançando e surpreendentemente se revela que não tem importância que não possamos fazer nenhum juízo *nesse* sentido; achamo-nos mesmo num maravilhoso estado de calma. Parece-me que podemos nos imaginar na situação de alguém que pensa que fez tal descoberta, mas me parece, também, que tal situação não é de forma alguma similar à de alguém que pensa que descobriu que a vida sem crenças é acompanhada pela paz de espírito.

Além disso, a objeção de que não é o dogmatismo, mas a descoberta do cético (de que a vida sem crenças traz paz de espírito), que o leva a abrir mão de todas as suas crenças não resolve nosso problema. Pois enquanto essa objeção talvez pudesse explicar por que o cético levaria uma vida sem crenças, tendo descoberto que essa é uma vida tranqüila, nosso problema era o de saber o que primeiramente teria levado o cético a descobrir isso. Para fazer essa descoberta, porém, o cético tem, ou bem produzir um estado em que não tem crenças, ou ser, de alguma forma, conduzido a ele. Contudo, aquilo que poderia pô-lo nesse estado, bem como os fundamentos que a ele o conduziriam, só poderiam ser, nesse caso, algo dogmático. É relativamente fácil, em contrapartida, ver como alguém pode se achar cada vez mais capaz de contrapor argumentos pró e contra qualquer posição e, desse modo, também achar cada vez mais difícil chegar a uma decisão ou fazer um juízo,

e podemos ver como alguém pode acabar chegando à posição do cético sem ter particularmente buscado chegar a tal posição.

Poderia alguém, talvez, na prática, chegar a viver sem crenças agindo *como se* tivesse a crença de que as coisas seriam desse ou daquele modo em cada situação na qual ele previamente teria, de fato, acreditado que as coisas assim o eram? O que porém deverá ele fazer agora nos casos correspondentes àqueles em que, previamente, ele apenas teria agido como se acreditasse que algo era de tal modo? Não é a distinção ela própria, entre, de uma parte, agir como se se acreditasse que algo é de tal modo, e, de outra, agir porque se acredita que algo é de tal modo, uma distinção dogmática, sem conteúdo, sem implicações para a prática? É por razões como essa que me parece bastante insatisfatória uma posição cética dependente da admissão de que é possível, na prática, viver sem crenças; e uma posição cética dependente de uma *teoria* da ação, que implicasse que a ação humana não pressupõe crenças, seria, é claro, ainda mais insatisfatória. Assim, por razões filosóficas, bem como históricas, esse tipo de defesa do cético não me parece atraente.

Felizmente, nosso problema é resolvido pelas próprias palavras de Sexto Empírico. Em P.H. I 13ff., Sexto explica em que sentido o cético não é dogmático. Não está em questão, pelo menos se seguimos Sexto, que o cético não tenha dogmas nem quaisquer crenças, mas sim que ele não tenha crenças de um certo tipo. Sexto distingue entre um sentido mais amplo (*koinoteron*) e um mais restrito de “crença”, e somente as crenças no sentido mais restrito são consideradas dogmáticas. Isso não deixa qualquer dúvida de que, de acordo com Sexto, um cético pirrônico pode sinceramente ter crenças.

O que precisamos perguntar é que tipo de crenças é esse e como o fato de ele ter crenças é compatível com a admissão de que ele suspende o juízo acerca de todo assunto. Aqueles que se inclinam para uma interpretação segundo a qual o cético não tem crenças nem mesmo na vida diária dirão que é necessário distinguir entre como as coisas são e como elas aparecem. O cético suspenderá o juízo sobre como as coisas são e, se quiser ser consistente, tampouco terá crenças sobre como as coisas são. Isso, entretanto, de forma alguma exclui que ele deva ter crenças sobre como as coisas aparecem para ele. De fato, várias passagens parecem sustentar essa posição.

Encontramos, por exemplo, Sexto dizendo: “ninguém, presumivelmente, discorda de que a coisa subjacente aparece como sendo desse modo; o que está em questão é se a coisa é como ela aparece sendo” (P.H. I 22). Esta segunda questão — se a coisa é como ela aparece sendo — é aquela para a qual os dogmáticos pensam ter a resposta, enquanto o cético suspende o juízo. Desse modo, pareceria que o cético não tem crenças sobre como as coisas são e, por fim, que realmente ele não teria crença nenhuma. Pode-se, é claro, caso se queira, dizer que o cético tem crenças sobre como as coisas aparecem para ele, e é com referência a elas que Sexto (em P.H. I 13ff.) fala como se houvesse crenças não-dogmáticas.

Contra essa interpretação, pretendo sustentar que, mesmo havendo um sentido em que o cético não tem crenças sobre como as coisas são – a saber, ele não tem crenças sobre como as coisas *realmente* são – há um sentido perfeitamente aceitável em que ele de fato tem crenças sobre como as coisas são – a saber, na medida em que parece ser o caso de que as coisas sejam de tal ou tal modo. Obviamente, essa distinção precisa de suporte textual, bem como de alguma clarificação. Sexto repetidamente pontua que, quando o cético usa expressões do tipo “...é...”, elas devem ser construídas como: “...aparece...” (*phainetai* – cf. P.H. II 135; 198; 200; *Adv. Math.* XI 19), mas “...é...” também é usado no sentido de “...é na realidade (ou, segundo a natureza das coisas)...” (*physei, pros ten physin, kata ten physin* – cf. P.H. I 27, 78, 140). Sexto, em pelo menos uma passagem, parece interpretar este segundo uso de “...é...” assim: “mas se [o mel] também é doce, na medida em que esta é uma questão para a razão, nós [i.e., os céuticos] colocamos em questão” (P. H. I 20).

A explicação para esta segunda distinção depende, acima de tudo, do seguinte: é característico dos dogmáticos acreditarem que é possível penetrar sob a superfície dos fenômenos, indo até a essência das coisas, a natureza das coisas, a verdadeira realidade. Acreditamos que os objetos em torno de nós são coloridos; na realidade, porém, eles somente refletem a luz de certos comprimentos de onda que os fazem aparecer coloridos. Os dogmáticos acreditam, além disso, que é a razão – basta que a sigamos – que pode nos levar para além do mundo das aparências, para o mundo do ser real; assim, para eles, é um problema da razão saber o que deve ser considerado

como real e verdadeiro e o que deve ser considerado como aparência. É no sentido *desta* distinção que o cético suspende o juízo quanto a como as coisas realmente são. Ele descobriu por experiência que não pode chegar a nenhuma decisão quando reporta tal questão à razão. Quando tudo o que está em discussão, porém, é saber se algo lhe parece ser desse ou daquele modo, o cético tampouco negará que isso lhe parece ser assim. Pode bem lhe parecer que algo é vermelho, ou doce. Sobre o que ele suspende o juízo é se isso realmente, segundo a natureza das coisas, é vermelho, ou doce. E assim o cético também terá crenças sobre as coisas, não somente sobre como elas lhe aparecem. Alguém pode objetar que o cético usa “parecer” ou “aparecer” (*phainesthai*) num sentido não-epistêmico; quando ele diz “parece-me que p,” isso não significa que ele pensa ou crê que p seja o caso, mas somente que as coisas lhe aparecem como se p fosse o caso. Se, por exemplo, vemos um remo parcialmente submerso, embora possa parecer que o remo esteja curvado, nós não acreditamos que está. De acordo com essa objeção, é exatamente nesse sentido não-epistêmico de “aparece” que muitas coisas aparecem como sendo o caso para o cético, uma vez que ele suspende o juízo sobre como as coisas são.

Três coisas, ao que me parece, depõem contra essa objeção: (i) a suposição de que o cético usa “aparece” somente nesse sentido não-epistêmico é baseada na falsa pressuposição de que o cético suspende o juízo de modo não-qualificado sobre como as coisas são; (ii) a objeção se apóia num entendimento inadequado do contraste entre aparência e realidade, entre como as coisas parecem e como elas são; (iii) ela leva, em última instância, ao que eu penso ser um desastroso erro de compreensão do problema epistemológico, segundo o qual certos conteúdos mentais (idéias ou representações) seriam diretamente acessíveis e o problema seria somente o de saber como passar dessas representações ao conhecimento das coisas que elas representam. Essa divisão entre o mundo interno ao eu, com seus conteúdos imediatamente acessíveis, e um mundo externo problemático que precisa ser reconstruído soa para mim como dogmática e filosoficamente problemática. Certamente essa divisão não é apenas uma questão de senso comum. Requer-se alguma argumentação para ver as coisas desse modo.

(i) É apenas de modo qualificado que o cético suspende o juízo sobre como as coisas são. Em P.H. I 215, Sexto distingue entre a posição dos pirrônicos e a dos cirenaicos com estas palavras: “quanto aos objetos no mundo externo, nós suspendemos o juízo na medida em que isso for uma questão de razão” (*epechomen hoson epi to logo*). Sexto, de fato, diz que o cético suspende o juízo sobre como as coisas são, mas é importante notar como ele qualifica essa posição: na medida em que se trata de uma questão de razão. A qualificação ou restrição não é a de que o cético suspenda o juízo sobre como as coisas são, mas não sobre como elas aparecem; a restrição, em vez disso, é a de que o cético suspende o juízo sobre como as coisas são num certo sentido. Isso, contudo, implica que haja outro sentido no qual o cético não suspende o juízo sobre como as coisas são. Tendo apontado-a neste caso, podemos ver que tais restrições (“*hoson epi* + dativo”) ocorrem recorrentemente nas *Hipotiposes* (p. ex., III 65, *hoson epi to philosopho logo*, cf. também II 26; 104; III 6; 13; 29; 65; 81; 135; 167). Essa construção também ocorre na explicação de um sentido de “...é...” que consideramos acima, onde tínhamos: “se [o mel] também é doce, na medida em que essa é uma questão de razão, nós pomos em questão” (P. H. I 20). Podemos, assim, assumir que o importante dessa restrição é que o cético suspende o juízo sobre como as coisas realmente são, mas que isso não é o mesmo que afirmar que o cético suspende o juízo sobre como as coisas são sem nenhuma restrição. A discussão de Sexto sobre o signo, em P.H. II 97ff. e nos *Adv. Math.*, 141ff., ilustra isso muito bem. Suponhamos esta questão: há signos, i.e., pode alguma coisa ser tomada como signo de outra? Os dogmáticos decerto acreditam que há signos; eles têm uma teoria dos signos e constroem argumentos que supostamente mostram que haja signos. O cético, como sempre, produzirá toda uma série de argumentos visando mostrar que não há signos para neutralizar a força persuasiva dos argumentos dos dogmáticos. Com argumentos plausíveis em ambos os lados da questão, um equilíbrio se atinge, e não sabemos mais em que argumento confiar. Sexto procede exatamente dessa forma. Todavia, a despeito de todos os seus argumentos contra a existência dos signos, é certo que o próprio Sexto pensa que há signos, a saber, os assim chamados signos comemorativos (P. H. II 104; *Adv.*

math. VIII 151-58). Sexto não diz que apenas parece haver signos; que o cético somente tem a idéia de signos, mas não acha que de fato haja algum. Seu ponto, em vez disso, é que mesmo o cético toma certas coisas como signos de outras, p. ex., a fumaça como signo de fogo. Assim, essa discussão é um bom exemplo de como o cético suspende o juízo sobre como as coisas são em um certo sentido – a saber, na medida em que se trata de uma questão de argumentação ou de razão – mas também de como, a despeito da suspensão do juízo, o cético pensa que, em vista de como as coisas são, há signos.

Quando o cético relata que considera a existência de signos como um fenômeno, que lhe parece haver signos, esse relato não indica meramente que lhe apareça que haja signos ainda que ele não acredite que de fato existam. Em vez disso, esse relato indica que lhe aparece haver signos, no sentido em que ele pensa que há signos. Pode ser uma difícil questão saber como isso seria compatível com a posição de que o cético não acredita que eles existam realmente, segundo a natureza das coisas (*physei, ontos, alethos*). Mas seria ingênuo supor que não se possa produzir um contraste que faça sentido entre o modo como as coisas são e o modo como as coisas realmente são, e pensar, assim, que alguém que não tem ponto de vista sobre como as coisas realmente são deva ter somente um ponto de vista sobre como as coisas lhe parecem (não-epistemicamente) ser.

(ii) É necessário, então, entender mais claramente o contraste entre aparência e realidade, pelo menos o suficiente para que vejamos como é possível que alguém possa realmente acreditar que algo se dá sem acreditar que é assim que as coisas sejam na realidade.

Se algo nos parece ser o caso, podemos, pelo menos em alguns casos, vir a considerar a questão diferentemente caso nos seja oferecida, digamos, uma explicação de por que a coisa somente nos aparece daquele modo. É necessário distinguir entre dois tipos de casos bem diferentes: (a) pode acontecer que algo não mais pareça ser o caso. Se, por exemplo, alguém nos indica que não vimos propriamente tal coisa, que falsamente pressupusemos isto ou aquilo, ou que inferimos algo incorretamente etc., não mais pensaremos que o que nos parecia ser o caso de fato o seja. Em certos casos

especialmente interessantes, uma impressão de que as coisas são de tal modo é persistentemente recorrente, a despeito de sabermos muito bem que as coisas não são como aparecem; as ilusões dos sentidos são um bom exemplo desse tipo de caso. Por exemplo, eu posso, quando vejo um remo parcialmente submerso na água, dizer que “ele aparece curvo para mim”, onde “aparece para mim” tem o sentido de que eu acredito que o remo é curvo; se, porém, alguém me explica por que ele apenas parece curvo para mim, não pensarei mais que o remo seja curvo. Contudo, o remo ainda *é visto* como curvo. E assim eu ainda posso dizer que o remo aparece como curvo, mas estarei usando “aparece” não-epistemicamente.

(b) Pode, porém, também acontecer que, mesmo depois que nos tenha sido dada uma explicação de por que algo apenas aparece de um certo modo, e mesmo depois de aceitarmos essa explicação, nós ainda pensemos que a coisa é tal como ela nos aparece. Suponha, por exemplo, que um determinado vinho me parece muito doce. Alguém pode explicar que ele somente parece doce porque eu tinha comido algo azedo imediatamente antes de prová-lo. Se eu aceito essa explicação, não pensarei mais que o vinho seja doce, mas, no máximo, somente que o vinho parece doce. Ainda assim, alguém pode também tentar fornecer uma explicação bem diferente. Pode-se também dizer que não haja, na realidade, nada como a doçura no vinho; que o vinho tenha, mais propriamente, certas propriedades químicas que, em circunstâncias normais, o fazem ter um sabor tal que nos leve a chamá-lo de doce. Pode mesmo ocorrer que eu seja convencido por uma explicação desse tipo e seja levado a considerar o modo como as coisas têm gosto sob uma ótica inteiramente nova. Contudo, tal explicação pode antes parecer desconcertante, por não ser inteiramente claro como ela possa sustentar minha afirmação de que este vinho é particularmente doce. Mesmo se eu aceitar essa explicação, o vinho ainda parecerá doce, e eu ainda pensarei que ele o seja. Assim, nesse sentido, ainda será verdadeiro que não se trata de um mero parecer que o vinho seria doce, mesmo se eu acreditar que, na realidade, não haja tal coisa como a doçura.

Parece-me que casos do segundo tipo mostram que o contraste entre o modo como as coisas realmente são e o modo como elas aparecem num

sentido não-epistêmico é insuficiente. O fato de alguém não pensar que algo seja de tal modo segundo a verdadeira natureza das coisas não significa que meramente lhe parece que a coisa seja desse modo. Assim, se o cético suspende o juízo sobre como as coisas são na realidade, isso não significa que ele tenha somente impressões, e não crenças, sobre as coisas. Que esteja em questão aqui algo como esse contraste mais complexo parece-me claro, não somente a partir do próprio problema, mas também a partir da situação do cético. O ceticismo antigo é essencialmente uma reação ao dogmatismo, à tentativa de ter acesso ao que está oculto por trás dos fenômenos com a ajuda da razão, à verdadeira realidade, dissolvendo, assim, as contradições reais ou aparentes entre os fenômenos, as contradições no mundo tal como ele nos aparece (cf. P. H. I 12). Entretanto, é característico do dogmatismo que essa tentativa de ir além dos fenômenos ponha em questão o estatuto dos próprios fenômenos. Parmênides e Platão são exemplos particularmente claros disso, mas, em última análise, o mesmo é verdadeiro em relação a todos os outros filósofos dogmáticos. Mas, ao pôr em questão o estatuto dos fenômenos, eles fazem o mesmo com nossas crenças e posições comuns, na medida em que elas refletem o modo como as coisas aparecem para nós. Uma vez, contudo, que os dogmáticos, de modo geral, não negam que os fenômenos tenham pelo menos algum estatuto objetivo, não se segue que, se alguém suspende o juízo sobre como as coisas realmente são, tenha somente impressões sobre como as coisas são, e não crenças. Platão, por exemplo, atribui um precário estatuto intermediário aos objetos de crença ou *doxa* na *República*; eles situam-se entre o que realmente é, os objetos de razão e de conhecimento, e o que não existe de modo algum. Ele não diz que o que nós ordinariamente chamamos “realidade” não é nada além de aparência, que nossas crenças e impressões ordinárias não são mais que simples alucinações. Ainda que elas falhem em apreender o ser verdadeiro e, assim, não sejam realmente verdadeiras, isso não significa que elas sejam simplesmente falsas no sentido em que o é que Sócrates morreu em 398. Outro exemplo é o papel que a admissão de que, no caso de um objeto comum, para qualquer predicado F, ele nunca seja realmente F, desempenha em tantas interpretações de Platão. Obviamente, o alcance dessa asserção não é o de que, por

alguma razão, a água, digamos, nunca seja aquecida por tempo suficiente para estar realmente quente. Simplificando as coisas, o que está em jogo não é se Sócrates morreu ou não em 399, mas se é apropriado dizer isso em face da verdadeira natureza das coisas, se isso corretamente espelha o real. Essa questão não é de modo algum resolvida pelo fato de que esteja claro que nós ordinariamente digamos que Sócrates morreu em 399. Pois pode ser que, dada a verdadeira natureza das coisas, seja inapropriado falar de pessoas e tempos. Contudo, mesmo se alguém acreditasse nisso, isso não significaria que não se possa continuar a pensar e dizer que Sócrates morreu em 399, e não há razão para supor que sua crença diferiria da de qualquer outra pessoa que acredite que Sócrates morreu em 399. Assim, há um sentido em que é perfeitamente pertinente que alguém que suspende o juízo sobre como as coisas realmente são possa ter crenças sobre como as coisas são.

O que poderia impedir o cético de ter tais crenças? São os dogmáticos que falam incessantemente sobre a necessidade de ir além dos fenômenos, que insistem na necessidade de confiar na razão e nela somente, razão pela qual, pelo menos em medicina, eles também são chamados *logikoi*, i.e., racionalistas (cf. *Adv. math.* VIII 156). Pois eles pensam que a razão, e somente a razão, tem acesso a como as coisas realmente são. São os dogmáticos que acreditam que é necessário revisarmos nossas crenças, ou pelo menos todas as que são importantes e centrais, à luz da razão. Os estóicos pensam mesmo que devemos desistir de todas as crenças que não condizem com os critérios estritos da razão e não são, nessa medida, validadas pela razão. Assim, eles esperam que nos livremos de todas as que adquirimos pelas vias comuns caso deixem de condizer com os critérios rigorosos da razão. Crenças condizentes com esses critérios são crenças sobre como as coisas são na medida em que se trata de uma questão de razão, ou seja, são crenças sobre como as coisas realmente são. O cético, de fato, não tem tais crenças, e se ele seguisse a exigência dos dogmáticos – de aceitar somente as crenças validadas pela razão – ele de fato não teria crenças sobre como as coisas são.

Porém, por que ele deveria aceitar as exigências deles? O que poderia levá-lo a seguir apenas a razão? A sua experiência tem lhe mostrado que toda vez que ele tenta contar somente com a razão, ele não consegue chegar

a uma decisão; essa experiência passada dificilmente poderia motivá-lo a seguir somente a razão. Podemos imaginar uma pessoa diante do seguinte conflito: ela tem certas crenças, adquiridas de um modo comum, que não somente não podem ser validadas pela razão, mas acabam por entrar em conflito com certas constatações racionais. Se acreditarmos, seja nos eleatas, ou nos atomistas, ou em Platão, ou em Aristóteles, ou nos estóicos, devemos esperar nos defrontarmos com conflitos desse tipo bem freqüentemente. Nesse caso, precisaríamos escolher: ou seguir a razão, ou nossas crenças ordinárias. O cético, porém, não está nessa situação. Toda vez que ele segue a razão, honesta e plenamente, vê-se incapaz de pronunciar algum juízo; por conseguinte, algum juízo que entrasse em conflito com suas crenças ordinárias. Assim, ele nem mesmo se põe diante da escolha quanto a se deve seguir somente a razão (contra suas crenças ordinárias); pelo menos, não da mesma forma.

Não tendo sido dissuadido de fazê-lo, o cético continuará a se fiar no modo como as coisas aparecem para ele, no que lhe parece ser o caso. Ele não pensará que somente parece que as coisas sejam de tal modo, pois isso pressuporia que ele também acredita no que os dogmáticos acreditam, a saber, que, na realidade, as coisas são bem diferentes do que parecem ser. Para ele, não se exclui, decerto, a possibilidade de que, na realidade, elas possam ser exatamente como elas lhe aparecem. Uma vez que ele suspende o juízo sobre como as coisas são na realidade, ele não pensará que meramente lhe parece que as coisas são de tal modo. Se ele descobrisse que, a cada vez, as coisas apenas parecem ser de tal modo, de fato ele não teria crenças sobre como as coisas são. Porém, quando o cético fala do que lhe parece ser o caso, e quando diz que está apenas reportando o modo como isso lhe aparece, ele não pode estar falando, pelas razões que indicamos, de algo que ele pensa que *somente parece* ser o caso.

Assim, parece-me que se nós formulamos adequadamente o contraste entre como as coisas realmente são e como elas nos parecem ser, não se segue, apenas da suspensão do juízo sobre como as coisas são na realidade, que o cético não tenha crenças sobre como as coisas são.

(iii) De fato, Sexto freqüentemente se expressa como se idéias ou impressões (*phantasiai*) fossem diretamente acessíveis, e o problema fosse determinar se devemos ou não assentir a essas impressões, isto é, se devemos ou não pensar que as coisas são do modo como nossas impressões as representam. A interpretação convencional sustenta que o cético efetivamente tem tais impressões, mas consistentemente se recusa a assentir a elas e, por conseguinte, não tem crenças sobre como as coisas são.

A questão, porém, é saber se Sexto Empírico se expressa desse modo porque isso corresponde a como *ele* vê o problema do conhecimento ou porque ele precisa adequar seus argumentos ao modo pelo qual seus oponentes dogmáticos consideram a questão. Afinal, seu objetivo é conduzir o dogmático a suspender o juízo, com base em seus próprios princípios e teorias. É certo, pelo menos, que são os dogmáticos, especialmente os estóicos, que assumem que certas impressões surgem em nós, impressões às quais nós voluntariamente assentimos ou não, e que precisamos, se procedemos responsabilmente, julgar segundo um critério de verdade, antes de assentirmos a elas e formarmos um juízo. Tal concepção parece ser inteiramente dogmática, porque pressupõe uma teoria sobre o que as crenças realmente são, sobre como surgem e como *deveriam* surgir. Eu duvido muito que Sexto partilhasse dessa concepção sobre como se formam as crenças, segundo a qual certas impressões surgem em nós e, de algum modo, nós decidimos se devemos ou não assentir a elas. Seja como for, é visível que o próprio Sexto, sempre que trata das circunstâncias nas quais também o cético dá seu assentimento, evita falar como se o cético estivesse assentindo a uma impressão. A explicação para isso não me parece residir na crítica de Arcesilau sobre tal modo de falar (cf. Sext. Emp. *Adv. math.* VII 154), mas em algo mais profundo. Além disso, o cético não dispõe de um critério com base no qual ele possa decidir se assente ou não a uma impressão. De fato, simplesmente certas coisas lhe aparecem de tal ou tal modo, e o cético não tem uma teoria sobre como ou porque isso é assim. Se, porém, alguém insiste em usar uma terminologia dogmática, ele pode dizer que as coisas afetam o cético de modo tal que o levam a assentir a algo (cf. P.H. I 19; 113, 193). É, ademais, pouco plausível que Sexto, ao se expressar desse modo, pretenda

se comprometer com a idéia de que haja atos mentais de assentimento que, associados às impressões apropriadas, sejam o que constitui o ato de ter crenças e formar juízos. Por essas razões, inclino-me a aceitar que o cético tem crenças não somente sobre como as coisas lhe parecem ser, mas também sobre como elas são, e que as coisas lhe aparecem de tal modo no sentido em que ele acredita que elas são de tal modo, sem, com isso, é claro, acreditar que assim elas sejam na realidade, isto é, que esse seja o modo como elas são na medida em que se trata de algo que cumpre à razão determinar, quanto ao que é verdadeiro e real.

Se Sexto acredita que o cético pode ter crenças sobre como as coisas são, esperaríamos que isso fosse visível na passagem já mencionada, onde ele explica em que sentido o cético pode ter crenças (*dogmata*). Inversamente, se fosse verdade que o cético somente pode ter crenças sobre como as coisas lhe parecem ser, também deveríamos poder ver isso nessa passagem. Seja como for, soa-me como algo metodologicamente adequado basear uma interpretação sobre o ponto de vista de um autor principalmente nas passagens onde ele explicitamente o expõe, em vez de se contentar com indicações indiretas de qual ele possa ser. Uma vez que Sexto Empírico considera explicitamente nossa questão em P.H. I 13, voltemo-nos para essa passagem: “Dizemos que o cético não dogmatiza, não no sentido de ‘crença’ (*dogma*) segundo o qual alguns dizem, falando de modo muito geral, que uma crença consiste em assentir a algo (*eudokein tini pragmati*), pois o cético de fato assente às afecções que necessariamente ocorrem quando as coisas lhe aparecem de certo modo. Por exemplo, quando ele está aquecido ou gelado, ele não diria: “eu acredito que eu não estou aquecido (gelado)”. Dizemos, em vez disso, que ele não dogmatiza no sentido de ‘crença’ segundo o qual alguns dizem que uma crença consiste em assentir a alguma das coisas não-evidentes que as ciências têm como seus objetos de pesquisa, pois o pirrônico não assente a nada não-evidente.”

Muito do que está em jogo aqui depende da expressão “assentir a algo”. “*Eudokein*”, a julgar por sua ocorrência freqüente nos papiros, é um termo bem comum, especialmente em contextos legais. Ela também ocorre freqüentemente na literatura helenística, p. ex. em Políbio. Por outro lado, ela

dificilmente aparece em textos filosóficos; como termo filosófico, ela não ocorre em nenhum outro lugar. Assim, ela não tem sentido filosófico ou técnico, nem associações filosóficas, e não é conectada a quaisquer posicionamentos filosóficos; presumivelmente, é exatamente esse fato que leva Sexto a escolher a palavra. “*Eudokein*” e “*eudokeisthai*” são usados no sentido de “estar contente com”, “assentir a”, “concordar”, “consentir em”, “reconhecer”, “aceitar”, ou “supor”. O *Suida* tem, s.v. “*eudokein*”, a seguinte entrada: “*synkatatitesthai. ho de ephe eudokein tois legomenois, ei labe pisteis, anti tou arestesthai.*” Primeiro nos é fornecido um sinônimo, a seguir uma citação de Políbio e finalmente uma explicação de seu uso do termo. No *Etymologicum Magnum* (ed. Gaisford), há uma entrada para “*eudokein*”, que não é de interesse para nós aqui, mas também uma explicação de “*eudokoumenos*” que encontramos novamente no *Lexeis rhetorikai* (Anecdota Graeca Bekkeri, v. I, p. 260) tal como se segue: “*ho synkatatithemenos kai me antilegon.*” Essa interpretação parece se adequar muito bem a nossa passagem de Sexto, porque suas duas partes parecem corresponder às duas partes da explicação de Sexto de como o cético consente a algo: (a) o cético assente a algo (*synkatatitethetai*), (b) ele não se opõe e não protesta.

Contudo, precisamente qual significado de “*eudokein*” devemos atribuir a Sexto aqui? A seguinte sentença de Políbio (I, 8, 4) provê um bom exemplo do uso ordinário de “*eudokein*”: “*hoste... pantas... eudokesai strategon hauton hyparchein Hierona*”. Fora de contexto, essa sentença poderia significar muitas coisas – eles decidiram, votaram, decretaram, concordaram que Hiero seria *strategos* deles; todos pensaram que seria uma boa coisa, seria apropriado, se Hiero fosse *strategos* deles. De fato, a sentença significa que eles aceitaram o fato de que Hiero devia ser *strategos* deles, eles reconheceram (no sentido legal) que Hiero era *strategos* deles.

Obviamente, na nossa passagem, são crenças, e não decisões, que estão sendo discutidas. Portanto, nossa tarefa é encontrar uma interpretação na qual “*eudokein*” tem seu sentido usual mesmo que estejamos falando de crenças.

Parece que a seguinte interpretação satisfaria essa condição: o que o cético literalmente aceita, aquilo que o satisfaz, aquilo em relação ao que ele não tem objeção é tudo aquilo que lhe parece ser o caso, tudo o que lhe parece

evidente. Ele aceita o juízo das *phantasia*, ou pelo menos não levanta objeção contra seu veredicto; se diz[em] que as coisas são de tal modo, ele não as põe em questão. A interpretação e a explicação de Sexto (*hoion oun an...*) de fato sugere que o princípio de consentir quando não se faz objeção está sendo aqui admitido. Tal interpretação é muito bem adequada às nossas observações quanto à questão de saber se Sexto aceita o pontos de vista dos dogmáticos sobre a origem das crenças. Os dogmáticos vêem o assentimento como um ato voluntário, um juízo sobre as impressões que se apresenta a nós; é somente esse juízo que conduz a uma crença. Sexto, a julgar pela passagem em tela, vê as coisas diferentemente: algo que pode ser considerado como uma crença, um juízo, surge em nós quando não objetamos e, conseqüentemente, assentimos. No caso daquelas ilusões dos sentidos que nos são familiares, nós objetamos; se não, falsamente acreditaríamos que o remo é curvo. Aquilo a que o cético não faz objeção é o que lhe parece evidente, o que lhe parece ser o caso; isso fica claro pela parte seguinte de nossa passagem, na qual Sexto diz que o cético se recusa a assentir a qualquer coisa não-evidente. Aquilo a que ele não se recusa a assentir será um fenômeno, algo evidente, algo que lhe parece ser o caso.

Por que o cético se contenta com o que lhe parece ser o caso? Por que ele não levanta objeção a isso? Se ele fosse um dogmático, certamente não estaria satisfeito. O dogmático está de tal modo preocupado com a possibilidade de que as coisas sejam, na realidade, diferentes, que ele não aceita o veredicto da *phantasia*; em vez disso, ele se fia na razão para descobrir como elas realmente são (cf. P.H. I 12). Ele também não se perturba pelo fato de que sua razão, com imprudente pressa, contradiga os fenômenos (cf. P.H. I 20). O cético, por outro lado, aprendeu, através da experiência, que a razão, caso tente segui-la de modo determinado e pleno, não o leva adiante, e que, assim, ele tem que se contentar com como o modo as coisas aparecem (cf. P.H. I 12). Pode-se objetar que os céuticos também argumentarão contra o que lhes parece evidente, uma vez que eles argumentam contra tudo, mas o próprio Sexto explica que o cético argumenta contra os fenômenos somente por razões dialéticas (P.H. I 20).

Na segunda parte de nossa passagem, Sexto nos explica o sentido no qual o cético não tem crenças. De saída o sentido relevante de “crença” parece surpreendentemente estrito, especialmente se se assume que o cético não tem crenças sobre como as coisas são. Somente serão consideradas dogmáticas as crenças que envolvem uma admissão ou posição acerca de algum dos objetos não-evidentes da pesquisa científica. Sexto claramente tem em mente os teoremas dos filósofos e cientistas, teoremas que eles tentam estabelecer no seu esforço de ir além dos fenômenos e do que é evidente para capturar a verdadeira realidade. Assim, são as doutrinas que servem para caracterizar as várias escolas dogmáticas e que nos permite distingui-las entre si. Menodoto, aparentemente, tem em mente o mesmo sentido de crença quando diz que todas as crenças de Asclepiades são falsas (*omnia eius dogmata esse falsa* – Galeno *De subf. emp.* 84, 21-22 D.) Se Sexto tivesse em mente aqui somente essas doutrinas típicas de escolas, seria claro que o cético pode ter todo tipo de crenças sobre como as coisas são. Pois nossas crenças cotidianas e ordinárias não são, em geral, doutrinas teóricas, nem suposições que façam parte de uma ciência. O cético estaria livre para ter tais crenças “não-científicas”. Na verdade, porém, as coisas são, como seria de se esperar, mais complicadas. Uma vez que o cético suspende o juízo – quer num sentido restrito ou irrestrito – em todo assunto, mesmo as coisas que são evidentes para ele devem ser, em certo sentido, não-evidentes. É preciso, presumivelmente, entender isso assim: tudo pode ser posto em questão, desde que considerado somente como um objeto para a razão. Toda questão pode ser tomada como uma questão a ser respondida pela razão, uma questão que requer uma resposta teórica derivada dos princípios primeiros que são imediatamente evidentes para a razão. Nada, visto dessa forma, será evidente para o cético, nem mesmo a crença mais básica e ordinária. Qualquer crença, seja qual for seu conteúdo, pode ser uma crença dogmática e, inversamente, qualquer crença pode ser não-dogmática. Assim, não é o conteúdo dos pontos de vista teóricos (ainda que, como veremos, o conteúdo não seja inteiramente irrelevante) que faz deles pontos de vista dogmáticos; é, mais propriamente, a atitude do dogmático, que acredita que sua ciência racionalista de fato responde às questões e efetivamente lhe

dá boas razões para acreditar em suas doutrinas teóricas. Sexto provavelmente tem em mente aqui principalmente as doutrinas das escolas dogmáticas, mas seria, presumivelmente, um erro conceber a noção de crença dogmática tão estritamente a ponto de poder, em princípio, se aplicar a qualquer crença, independentemente do conteúdo.

O que, então, essa passagem nos diz sobre nossa questão? Parece-me que o texto nem mesmo chega a sugerir que o cético pode ter crenças apenas sobre como as coisas lhe parecem ser, e não sobre como as coisas são. No que concerne à segunda parte de nossa passagem, ela diz apenas que o cético pode abrir mão de crenças de certo tipo, a saber, crenças filosóficas ou científicas que dependem de bases racionais (aqui, é claro, ele está pressupondo uma noção dogmática de conhecimento e ciência; se pode haver uma ciência cética é algo que permanece em aberto). Seja qual for o modo que escolhemos para interpretar o texto, haverá um grande número de crenças sobre as coisas que não são crenças dogmáticas. No que diz respeito à primeira parte de nossa passagem, aqui tampouco se trata de sustentar que o cético somente pode ter crenças sobre suas próprias impressões. Ao contrário, o texto diz, pelo menos segundo a interpretação sugerida, que o cético se contenta com o que lhe parece ser o caso, e certamente isso incluirá um grande número de observações sobre o mundo ao seu redor.

Aquele que pretender encontrar nessa passagem a tese de que o cético somente aceita crenças acerca de suas próprias impressões mencionará dois detalhes: (a) Sexto diz que o cético assente a certas afecções (*pathe*); (b) o exemplo que ele fornece parece mostrar, caso seja traduzido na forma usual, que o cético não negará que ele sente de determinado modo, caso seja assim que ele o sinta. Quanto a (a), precisamos tornar mais claro o que Sexto entende por afecções, quando diz que o cético assente a elas. Há duas possibilidades principais (ainda que não esteja claro que, de uma perspectiva cética, elas não resultem em uma só): (1) Em relação, digamos, a P.H. I 22, poderíamos dizer que Sexto pretende falar de impressões (*phantasiai*) quando fala de afecções. Nesse caso, Sexto estaria apenas usando uma pequena variante do modo de se exprimir dos dogmáticos. Os dogmáticos se exprimem (e Arcesilau os critica por isso – cf. *Adv. math.* VII 154) como se aquilo a que

nós assentimos fosse uma impressão; um modo de falar que, como notamos, Sexto parece cuidar de evitar. Essas impressões, contudo, são impressões de coisas que nos aparecem de certo modo, e assentir a elas é assumir que as coisas são como nos aparecem. (2) Sexto pode, ao falar de afecções, estar se referindo à disposição de ser afetado pelas coisas de certo modo, quer se queira ou não. E assentir a essas afecções consistiria em aquiescer que é *isso* que parece se dar, *isso* e nada mais, e *que* *isso* parece se dar. Nem (1) nem (2), contudo, nos dão qualquer razão para pensar que a crença será somente sobre as próprias impressões do cético. Em nenhuma ocorrência “assentir a tais impressões” pode significar “assentir à tese de que alguém é afetado desse modo, que alguém tem tais impressões.” Porém, esse significado é exigido se se pretende manter o primeiro ponto de detalhe acima.

Então, resta apenas o exemplo. Analisá-lo precisamente é difícil por razões tanto intrínsecas quanto lingüísticas. Por exemplo, quão literalmente “eu estou quente” [“I am hot”] deve ser entendido; como “*thermainesthai*” deve ser traduzido – “estar aquecido” [“to be heated”] ou “sentir quente” [“feel hot”]? Fabrício, em sua revisão da tradução de Henricus Stephanus, opta pelo primeiro, pelo sentido literal; Bury e Hossenfelder optam pelo segundo. Não é de forma alguma claro se a palavra pode mesmo ter este segundo significado. Pode querer dizer “ter febre”; e o dicionário (LSJ) menciona pelo menos uma passagem (Platão. *Teet.* 186 D) onde inquestionavelmente significa “sentir o calor” [“feel heat”] ou “perceber o calor” [sense heat], um significado que talvez nós possamos também encontrar em uma passagem de Sexto (P.H. II 56). Se seguíssemos o uso ordinário, nos inclinaríamos a pensar que aqui “*thermainesthai*” também deve ser traduzido por “estar aquecido” [“be heated”], especialmente porque isto parece se conformar à utilização costumeira de Sexto. O contexto certamente não fornece qualquer razão para não traduzir assim. Assim, ela somente será traduzida diferentemente sob a influência de uma noção preconcebida de qual é a posição de Sexto.

Contudo, vamos supor que “*thermainesthai*” de fato se refere ao sentimento subjetivo, à sensação. Nesse caso, a expressão “*doko me thermainesthai*” (“eu não penso que estou sentindo o quente”) cria dificuldades. A tradução deveria ser algo como: quando o cético sente o quente, ele não dirá “eu não

penso que eu não estou sentindo o quente”. Presumivelmente, então, “*thermainomenos*”, na linha anterior, refere-se à afecção do cético, à qual ele não se recusa a assentir quando se objeta a isso. Contudo, se o cético sente ou percebe o calor, a objeção não deveria ser “eu não penso que não estou sentindo o quente”, mas sim “eu não penso que haja qualquer calor”, ou “parece-me que não seja quente”. Pois, como acabamos de ver, assentir a uma afecção não equivale a assumir que ela existe. O que o cético não nega, quando percebe calor, é que algo esteja quente. Talvez, contudo, deveríamos ainda considerar que *thermainomai* pudesse significar “eu estou quente” ou “eu sinto o quente”. Uma passagem em Sexto (*Adv. math.* I 147) mostra que a transição a esse sentido seria fácil. Nesse caso, poderíamos dizer que a afecção consiste na impressão de que alguém está sentindo algo quente, e o cético não irá contra essa impressão dizendo: “eu não acho que eu não estou sentindo o quente”. Talvez nada exclua essa interpretação. Todavia, importa considerar que (1) ela confere um sentido muito estranho a *thermainesthai*, (2) o texto não sugere esse sentido e, (3) mesmo se traduzida dessa forma, a passagem ainda não propiciará a interpretação pretendida. Sexto está interessado em fornecer um exemplo especialmente claro de algo que é evidente mesmo para o cético. Se Sexto escolhe como exemplo sentir o calor, isso de modo nenhum deve implicar que ao cético somente serão evidentes suas próprias impressões; em vez disso, trata-se apenas de um exemplo excepcionalmente claro de um tipo de coisa que poderia ser evidente a seja quem for.

Em suma, podemos dizer que a passagem na qual Sexto explicitamente discute quais tipos de crenças o cético pode ter sem ser dogmático não apenas não diz, mas nem mesmo sugere, que o cético só pode ter crenças sobre suas próprias impressões ou sobre como as coisas lhe parecem.

Poder-se-ia objetar que, segundo a nossa interpretação, Sexto está disposto a chamar de “*dogmata*” aquilo que nem mesmo é crença. Poderíamos, por exemplo, pensar que o mero sentimento de que algo se dá não deve ser considerado como uma crença apenas porque não fazemos objeção a esse sentimento ou impressão. Pode muito bem ocorrer que as crenças do cético não satisfaçam alguma definição específica, dogmática, de “crença”. Se,

contudo, ficamos com o uso ordinário de verbos como “acreditar”, “pensar”, ou “supor” (ou o uso ordinário de “*dokein*”), fica claro que as condições para empregar esses verbos são tão fracas que as crenças do cético irão satisfazê-las sem qualquer dificuldade. Se alguém entra em casa e nós lhe perguntamos se ainda está chovendo lá fora e a pessoa, sem hesitar, responde que sim, nós consideraríamos isso como uma expressão de sua crença de que ainda está chovendo. Seria preciso ter uma visão dogmática acerca do que deve ser considerado como uma crença para poder negar isso. Não há razão para supor que o cético, se lhe fizessem tal pergunta, não respondesse sim ou não. E não há nenhuma razão para supor que, com sua resposta, o cético quisesse dizer algo diferente do que qualquer outra pessoa diria (cf. também Cícero *Acad. pr.* 104).

É verdade que o cético não acredita que *realmente* está chovendo. Sua resposta não está baseada em nenhum discernimento da verdadeira natureza das coisas, tal que somente a razão lhe poderia dar a resposta que dá. Pois a razão lhe oferece um número ilimitado de possibilidades sobre como poderia não estar mais chovendo, sem ser ela própria capaz de eliminar essas possibilidades, como freqüentemente constatou o cético. Sua resposta, em lugar disso, diz somente o que a ele parece o caso. Se *lhe* perguntamos, é assim que lhe parece ser. Sob esse aspecto, entretanto, sua resposta não difere daquela de um homem que encontramos na rua. Também ele somente reporta suas impressões e tampouco pensa que as coisas *realmente* sejam do modo como as toma, como lhe aparecem.

Em que então o cético difere do homem comum [“the man on the street”]? Ele difere, ao que me parece, em dois sentidos: (i) a pessoa comum tende a ser bem dogmática quanto a alguns de seus pontos de vista, especialmente os morais ou éticos. No que diz respeito à especulação científica, ele pode bem se satisfazer em deixar isso para os outros, mas quando questões morais ou políticas estão em jogo, ele tenderá a sustentar que, de fato, possui algum discernimento mais profundo, e ainda que sua experiência pareça dizer algo em contrário, ele tem pontos de vista sobre o que é realmente bom ou mau (cf. P. H. I 27; 30). (ii) Em contraste com o homem comum, o cético é agudamente consciente do fato de que as coisas, na realidade, podem,

de muitos modos, ser bem diferentes de como elas aparecem. Ele toma os fenômenos como aparecem, mas ele sabe melhor do que ninguém que nada exclui a possibilidade de que as coisas possam realmente ser radicalmente diferentes.

O cético difere de outras pessoas a respeito do que ele acredita ou pensa? Podemos pensar que o cético somente acredita no que é evidente para ele, no que é um fenômeno, e que só são evidentes para ele as coisas que são acessíveis através da observação e da experiência. Assim, podemos vir a pensar que o cético se recusará a acreditar em qualquer coisa que não seja acessível através da observação. Qualquer interpretação nesse sentido, entretanto, parece-me falsa. Deixarei de lado o fato de que a experiência é algo extremamente complexo e que a percepção e a observação, no sentido ordinário, desempenham nela comparativamente um papel subordinado. O cético simplesmente não tem nenhuma resposta geral à questão “o que é evidente?”. Há coisas que são evidentes para ele, e ele poderia listar um grande número delas. Mas não há nenhuma razão, contudo, pela qual elas devam ser evidentes às outras pessoas, ou à maioria das pessoas, muito menos a todas as outras pessoas; também não há razão para supor que somente as coisas que podem ser percebidas ou observadas devam ser evidentes ao cético. O texto de Sexto Empírico mostra que ele acredita que muitas coisas ocorrem sem poderem ser observadas. Mesmo se acontecesse de todas as coisas que parecem evidentes a um cético fossem também coisas que pudessem ser observadas, isso não poderia se dever ao fato de que o cético somente considera as coisas que podem ser observadas como verdadeiras. Pois se ele pensasse isso, estaria usando um critério para distinguir entre impressões verdadeiras e falsas, exatamente como os dogmáticos. Mas o cético não possui nenhum critério para crenças.

Isso decerto não significa que seu ceticismo não terá nenhuma influência sobre o conteúdo de suas crenças. Há, por exemplo, um grande número de pontos de vista que muito provavelmente ninguém adotaria se não confiasse dogmaticamente na razão, se não pensasse ter argumentos que justifiquem esses pontos de vista. Não é muito provável que alguém pensasse que não há movimento ou mudança sem também pensar que tem algum discernimento

especial, alguma boa razão para pensar isso. Não é muito provável, mas não é impossível. Pois podemos imaginar alguém que tenha sido educado pelos estóicos e que tivesse, assim, o conceito estóico de Deus. Como um cético, ele não mais acredita que as provas estóicas da existência de Deus imponham sua conclusão; porém, uma vez que sua crença não foi induzida por esses argumentos, ela não precisa mudar em nada, mesmo quando os argumentos não mais acarretam convicção. De modo geral, porém, o cético acreditará principalmente no que a experiência lhe sugere.

O que fundamentalmente distingue o cético das outras pessoas não são as suas crenças, mas sua atitude em relação a elas. Ele não mais tem a atitude mais ou menos ingênua e parcialmente dogmática do homem “comum”. Sua relação com suas crenças é permeada pela consciência de que as coisas são possivelmente muito diferentes na realidade, mas essa possibilidade não mais o preocupa. Isso o distingue do dogmático, que está tão perturbado pelo problema de saber como as coisas são na realidade que sucumbe à ilusão de que a razão pode garantir a verdade de suas crenças, pode lhe dar um conhecimento seguro em virtude de ele saber que as coisas, na realidade, não podem ser diferentes de como a razão diz que elas são. Essa ânsia dogmática pela certeza da crença verdadeira como uma condição necessária, talvez mesmo suficiente para a tranqüilidade e cura da alma, soa para o cético como, na melhor das hipóteses, fútil, talvez mesmo patológica e danosa. Como a passagem citada ao final deste artigo mostra, os cétricos não estavam sozinhos nessa maneira de ver, mas ela rapidamente perdeu terreno durante os séculos I e II. Só temos notícia de um sucessor de Sexto, no século III, Saturnino (D. L. IX 116). A tentação tornara-se muito grande: se a mera razão não podia nos guiar até a verdade que precisamos para nossa salvação e beatitude, requeria-se uma razão limpa, purificada e iluminada, talvez mesmo à luz de alguma revelação; custe o que custar, se não queremos que nossas vidas se percam, temos que ter a verdade real.

Estas são as sentenças introdutórias do tratado sobre artilharia de Heron: “A maior e mais importante parte da atividade filosófica é aquela que é devotada à paz de espírito. Aqueles que querem atingir a sabedoria levaram a cabo e, de fato, até hoje levam a cabo um grande número de investigações

concernentes à paz de espírito. De fato, eu creio que a investigação teórica acerca disso nunca terá fim. Enquanto isso, porém, a mecânica progrediu além dos estudos teóricos da paz de espírito e ensinou a todos os homens, como, com a ajuda de parte dela – em verdade uma parte bem pequena – a viver com paz de espírito. Refiro-me à parte concernente à artilharia.” (*Belopoiika* de Heron ed. por Diels e E. Schramm; Abh. Preuss. Akad. d. Wiss., Berlin, 1918, p. 5.). O cético viu sua tarefa como sendo a de não ceder, por um lado, à tentação de esperar mais da razão e do pensamento filosófico do que eles podem dar, sem, por outro lado, chegar a desprezar a razão¹.

Notas

1 Compare, com este artigo, o de Myles Burnyeat, “Pode o cético viver o seu ceticismo?” em *Doubt and Dogmatism*, ed. M. Burnyeat et al. (Oxford, 1983). N. do A.