

PIRRONISMO E MORAL¹

ROBERTO BOLZANI FILHO

(USP). *E-mail*: robertof@usp.br

1. Aqueles que conhecem os textos referentes ao ceticismo pirrônico grego, sobretudo os de Sexto Empírico, sabem que seu conceito fundamental e nuclear é o de suspensão de juízo (*epokhé*). É nele que o pirronismo vê sua característica específica, aquilo que o distingue das outras filosofias. E sabem também que os dogmáticos, numa espécie de contra-ataque às críticas que recebiam, formularam a objeção que se tornou clássica: a *epokhé* deveria ser, necessariamente, o ponto final da filosofia cética, pois, em suspensão de juízo, o cético inevitavelmente estaria impossibilitado de qualquer ação ou discurso que fossem coerentes com a posição assumida - nada afirmar ou negar sobre a natureza das coisas. O ceticismo pirrônico, portanto, não poderia ser portador de uma parte positiva que não significasse uma recaída no dogmatismo, pois não seria possível, na vida prática diária, escolher ou recusar uma ação sem ao mesmo tempo conferir-lhe valor de verdade, bem como proferir um discurso sem aceitar dogmaticamente seu conteúdo. O nada e o vazio emergiriam, assim, como corolários de um ceticismo radical, como mais tarde afirmará com todas as letras a célebre crítica de Hume.

Pretendo aqui fazer alguns comentários a respeito desse tema, tendo em vista as seguintes questões: que tipo de vida o cético julga poder viver, sem transgredir os princípios de seu ceticismo? É possível encontrar nas poucas passagens da obra de Sexto Empírico que tratam diretamente desse assunto uma resposta consistente e completa para essa pergunta? Tal resposta poderia afastar aquela poderosa crítica?

Esse tema, um dos mais importantes a respeito do ceticismo pirrônico grego, permite diferentes possibilidades de abordagem e envolve várias outras questões a ele relacionados. Minha estratégia de análise consistirá em partir do que nos dizem os textos de Sexto Empírico sobre o tema, procurando descobrir de que forma poderiam se mostrar coerentes e consistentes; para isso, parece-me que às vezes será necessário

¹ Antes de ser parcialmente apresentado no Colóquio “Prazer, Felicidade e Justa Medida no Mundo Antigo” (IFCH-UNICAMP, Agosto de 2005), este texto foi lido no Colóquio “Ética e Psicologia Moral na Antigüidade” (FFLCH-USP, Julho de 2004).

detectar e desenvolver idéias que não são plenamente visíveis na superfície dos textos, mas que um cético pirrônico poderia defender, e talvez tenha defendido, sem que disso tenhamos conhecimento, por causa da pouca variedade de fontes filosoficamente ricas a nosso dispor. Talvez isso nos permita, no final de nosso trajeto, sugerir algumas respostas à crítica acima mencionada.

Para tentar dar sentido à proposta pirrônica, não se pode ignorar a maneira como se concebe sua crítica às filosofias dogmáticas e a suspensão de juízo que disso resulta, pois, em certo sentido importante, essa proposta, para o cético, se beneficia dos resultados da suspensão. Isso pode ser constatado já nas primeiras páginas das *Hipotiposes Pirronianas*; nelas, fazendo alusão a opositores, o cético se vê diante da tarefa de responder a algumas críticas, como a de que possuiria uma doutrina, ou que destruiria as coisas². As respostas invariavelmente recorrem a um outro conceito fundamental do pirronismo, tão importante quanto a suspensão de juízo: o conceito de *fenômeno* (*phainómenon*), que será central na descrição do modo cético de vida, já que, reconhecendo não poder permanecer inativo, o pirrônico seguirá os “fenômenos” (*tà phainόμενα*), em conformidade com a “vida” (*bíos*)³. Portanto, uma análise como a que aqui se pretende deve partir da pergunta: que sentido para o cético deve ter a noção de *phainómenon*, para que possa nela ver seu critério de ação de um modo que lhe pareça coerente com a suspensão de juízo? Creio, assim como outros leitores dos textos de Sexto Empírico, que toda e qualquer análise do tema de uma possível moral pirrônica, particularmente quando se quer compreender o sentido da proposta do cético, deve antes de mais nada assumir a tarefa de investigar o significado dessa expressão. E julgo também que isso pode ajudar a lançar alguma luz sobre alguns aspectos do pirronismo que nem sempre se mostram na superfície dos textos e que devem ser destacados, para que algumas avaliações negativas a respeito do modo cético de vida possam ser retomadas e devidamente avaliadas.

2. Parece-me que uma idéia básica deve nortear a investigação sobre a noção de *phainómenon*: qualquer que seja seu significado, dar a algo essa denominação significará necessariamente caracterizá-lo como isento de *epokhé*, ou seja, imune à

² Respectivamente, HP I, 16-7, HP I, 19-20; cf. HP I, 19; também AM XI, 161 e segs. Utilizo as abreviações tradicionais: HP para as *Hipotiposes Pirronianas*, AM para os livros *Contra os homens de ciência* (*Adversus Mathematicos*) e a edição em quatro volumes da Loeb Classical Library, William Heinemann, Londres, a cargo de R. G. Bury.

³ HP I, 23.

crítica que se faz às filosofias dogmáticas. Pois o pirrônico só pode adotar como critério ação algo que não possa ser objeto de suspensão de juízo. Esse fato nos obriga a iniciar esta investigação fazendo uma análise sobre as relações que sustentam entre si estas duas noções no pirronismo⁴.

Falar de *phainómena* não é uma inovação do ceticismo pirrônico, pois a expressão é corrente na filosofia grega, que sempre buscou pensar as relações entre o aparecer e o ser, entre as coisas que aparecem (*tà phainómena*) e as coisas que são (*tà ónta*). Por isso encontramos freqüentemente nos textos pirrônicos oposições de argumentos referentes a “fenômenos”, a expressão nesses casos denotando os objetos sensíveis, cujo aparecer é considerado em seu estatuto ontológico⁵. Esse emprego tradicional da palavra se encontra também nos dez modos de suspensão de juízo atribuídos a Enesidemo⁶, bem como nos modos subseqüentes⁷. Mas nos modos de Enesidemo, há uma diferença importante. Parece que esses modos de suspensão de juízo são dirigidos em primeiro plano ao estoicismo, pois os *phainómena* são pensados à luz de uma conceito fundamental da teoria estóica do conhecimento: sua noção de representação (*phantasia*). Os objetos exteriores (*tà ektòs hypokeímena*), manifestando-se a nós tais como são, seriam *phainómena*, reais e sensíveis. No estoicismo, sabemos que isso se associa à noção de representação, particularmente à representação apreensiva (*kataleptikè phantasia*), aquela que, segundo ao estóicos, se origina de um objeto e reproduz artisticamente suas características. De fato, o termo *phantasia* às vezes parece aí utilizado como uma diferente forma de se referir ao próprio aparecer do objeto. De modo geral, os modos de Enesidemo se utilizam de duas fórmulas lingüísticas para denunciar o conflito de opiniões: 1) “diferentes representações (*phantasiai*) surgem dos mesmos objetos”⁸; 2) “os mesmos objetos aparecem (*phainetai*) diferentes”⁹. Podemos então dizer que os objetos exteriores e sensíveis, ditos também *phainómena*, se nos mostram sob a forma de representações. As *phantasiai* são, no estoicismo, de *phainómena*. São a manifestação, em nós, do objeto exterior. Ora, ocorre que, quando se constata que não podemos, devido ao conflito de representações a

⁴ Nesta parte do texto, retomo, com algumas adaptações, análises feitas em minha Dissertação de Mestrado: “O Ceticismo Pirrônico na obra de Sexto Empírico”, FFLCH-USP, Março de 1992.

⁵ Por exemplo, HP II, 89, III, 65, 81, 136, 152, 254; AM VIII, 18, 142, 215, 234, 239, 353, 362; AM X, 45, 49, 300; XI, 76.

⁶ Cf. HP I, 44, 49, 60, 63, 90, 96, 121.

⁷ Cf. HP I, 179, 181, 182, 184, 185.

⁸ Cf. HP I, 40, 61, 80, 106.

⁹ Cf. HP I, 59, 118: 87, 101, 107.

respeito de um mesmo objeto, dizer “como é por natureza”¹⁰, o cético diz também: “como cada um dos objetos me aparece (*emoi phainetai*) poderei dizer”¹¹. Qual, então, a conclusão a tirar? Não podendo falar dos objetos exteriores – os quais, em sentido lato, podem ser chamados *phainómena* – em sua real natureza, porque as representações, pretensos veículos para sua obtenção, se mostram portadoras de um indecível conflito, resta dizer que estamos confinados ao que nos aparece, sem pronunciar-nos sobre sua objetividade. É importante distinguir, agora, aquele sentido tradicional da expressão *tà phainómena*, deste “aparecer” que se mantém após a *epokhé*. Este é um aparecer “para mim”. A expressão *tò phainómenon*, agora, diz respeito a um evento *peossoal* que em mim ocorre, que está suspenso no que concerne à sua objetividade. A noção de fenômeno ganhará, assim, por representar aquilo que escapa à crítica cética do conhecimento e da crença, importância vital: o fenômeno, ao manter-se, nesse sentido, imune à *epokhé*, introduz uma dimensão não-dogmática e, portanto, liberada para o ceticismo. O fenômeno, assim entendido, está fora da investigação (*azétetos*), é inquestionável¹².

Alguns textos parecem caminhar no sentido de uma caracterização mais elaborada dessa nova noção de fenômeno. E nossa primeira tentação será dizer que os fenômenos, o que nos aparece, nada mais são que as representações estóicas, agora desprovidas de pretensões objetivas. Além de sugerida pelos modos de Enesidemo, essa idéia se mostraria principalmente numa afirmação que os antecede: “dizemos, assim, que o critério de conduta cética é o que aparece (*tò phainómenon*), assim chamando, virtualmente, sua representação (*dynámei tèn phantasían autoû*)¹³. Haveria uma identificação do fenômeno à representação, justificada pela exposição subsequente dos modos, que mostrariam que as representações, sujeitas a um conflito insolúvel, passariam a ser vistas como aparições fenomênicas pessoais, cuja objetividade é problemática. De fato, é o que estes mostram. Mas dizer que o cético mantém ainda algum sentido positivo para a noção de representação é algo complicado. Isso porque há também uma *epokhé* sobre a representação, que necessita ser considerada: “Que não há representação de uma ‘prova’, segundo os estóicos, se mostra principalmente por haver, mais genericamente, discordância entre eles quanto ao que é a representação: pois,

¹⁰ Cf. HP I, 78, 87, 93, 112, 128, 134, 140, 144, 163.

¹¹ Cf. HP I, 78; cf. também 87, 93, 112, 123, 140, 144, 163.

¹² Cf. HP I, 22.

¹³ HP I, 22.

enquanto concordam em dizê-la uma impressão da parte regente, diferem a respeito dessa mesma ‘impressão’, entendendo-a Cleanto literalmente como concebida como depressão e saliência, mas Crisipo, mais frouxamente, como modificação. E se segundo eles mesmos tal ‘impressão’ até agora não é objeto de acordo, é necessário manter a representação, até aqui controversa, em suspensão de juízo, bem como a ‘prova’ dela dependente”¹⁴.

Como então entender a menção à *phantasia* naquela passagem, que parece mesmo propor um sentido cético de *phainómenon*, pois ali o cético fala de seu critério de conduta? Aqui é preciso destacar a importância especial que o pirronismo parece conferir ao estoicismo no conjunto das filosofias dogmáticas; é como se, para o cético, essa filosofia nos apresentasse o dogmatismo em sua versão mais completa e elaborada. Pois freqüentemente o pirrônico toma conceitos estoicos para análise privilegiada, chegando a recorrer ao conceito de representação para descrever seu próprio itinerário filosófico, afirmando que o cético começou a filosofar “para julgar as representações (*tàs phantasías*) e apreender quais são verdadeiras e quais falsas”¹⁵; e também admite o emprego dessa expressão para distinguir-se dos acadêmicos: “dizemos que as representações (*tàs phantasías*) são iguais em matéria de credibilidade e não credibilidade...”¹⁶.

O ceticismo tem de se expressar pela linguagem, por natureza algo que fixa e que tem um uso historicamente dogmático. Não pode, portanto, furtar-se a utilizar certo material conceitual do dogmatismo, ainda que seja para usá-lo polemicamente. É o que nos parece ocorrer naquela passagem em que o cético chama de fenômeno, virtualmente, ao que é sua representação. Por que “virtualmente”? É preciso ler essa expressão à luz da *epokhé*. A investigação cética empreendida nos dez modos de

¹⁴ AM VIII, 400-1.

¹⁵ HP I, 26.

¹⁶ HP I, 227. Deve-se observar que às vezes a noção de representação é utilizada de modo indiferente para caracterizar o dogmatismo – além de HP I, 26, já citado, veja-se como se fala a respeito do dogmatismo de Platão: “E se Platão profere certas coisas à maneira cética quando, como dizem, exercita <o discurso>, nem por isso será cético; pois aquele que dogmatiza sobre uma única coisa, preferindo de modo absoluto uma representação a outra (*prokrinon phantasian phantasias hólos*) em matéria de credibilidade e não-credibilidade, ou afirmando sobre um não-evidente, torna-se de caráter dogmático” (HP I, 223). Vemos, também, a polêmica com o dogmatismo significar às vezes, na sua prática, uma polêmica com o estoicismo, como ocorre no importante capítulo inicial do segundo livro das *Hipotiposes*: “Se pode o cético investigar o que dizem os dogmáticos” (HP II, 1-12). A noção dogmática de “apreensão” em jogo, base da crítica dogmática, é estoica: “assentimento a uma representação apreensiva”, seguindo-se a definição desta (HP II, 4). E a reviravolta da argumentação pelo cético incide diretamente sobre o estoicismo (HP II, 5). Finalmente, registre-se que, com certa freqüência, o cético toma definições estoicas para análise por considerá-las mais completas (cf. por exemplo HP II, 104; III, 168).

Enesidemo, ao conduzir a um estado de suspensão de juízo sobre a real natureza do objeto exterior, significa, em outros termos, que se suspende o juízo sobre se o que aparece é representação fiel. Dado o verdadeiro sentido da *epokhé* pirrônica – nem afirmar nem negar –, permanece possível que “o que aparece”, afinal, “represente”. Mas por que o fenômeno seria “sua” representação? Lembre-se uma importante característica da doutrina estóica da representação, expressa por Antíoco, introdutor do estoicismo na nova Academia: “dirigindo nosso olhar a algo, de algum modo dispomos a visão, e não a temos disposta do mesmo modo que antes de ver; e devido a tal alteração apreendemos duas coisas, sendo uma a própria alteração, ou seja, a representação, a outra aquilo que produziu a representação, isto é, o visível. Também no caso dos outros sentidos ocorre algo semelhante”¹⁷. Para os estóicos a representação revelaria, portanto, a si própria e ao objeto de origem: “Portanto, assim como a luz se mostra a si mesma e tudo que está nela, assim também a representação, sendo princípio do conhecimento no animal, deve revelar a si mesma e ser indicativa do evidente que a produziu”¹⁸. Se assim é, a frase em HP I, 22 significa que o que aparece poderia ser representação – poderia, aparecendo, revelar-se a si mesmo (em sua forma e função de representar) e a seu objeto (em seu conteúdo). O que aparece pode ter forma e função representativa de um conteúdo nele contido, mas sobre isso há uma suspensão de juízo.

O que é importante notar é que o uso do conceito estóico de representação não permite afirmar que os fenômenos são as “representações pós-*epokhé*”, a não ser que se queira dizer que os mesmos dados que antes eram pensados em sentido especular permanecem, agora sob novo prisma, como um simples aparecer. Ora, essa mudança de prisma significa justamente que não mais se deve e precisa falar em representações, há sobre elas uma *epokhé*. E se o cético lança mão desse conceito é porque nele vê uma forma eficiente de significar o que se tornou proibido com a suspensão. A conceito estóico de representação se torna tão-somente um instrumento lingüístico, um referencial semântico que o cético utiliza para falar desse aparecer que a suspensão não abole.

É o que vemos em outros textos fundamentais para entender o que quer dizer “fenômeno” no pirronismo: “Aqueles que dizem que os cétricos abolem os fenômenos me parecem ter ouvido mal o que se diz entre nós; pois aquilo que, conforme uma

¹⁷ AM VII, 162.

¹⁸ AM VII, 163.

representação passiva (*katà phantasían pathetikén*), involuntariamente nos conduz a assentimento, não derrubamos, como também dizíamos antes; e isso são os fenômenos”¹⁹. Por que os adversários do cético o entenderam mal? Talvez porque tomaram os *phainómena* de que ele fala em um sentido trivial, que indicaria os objetos reais sensíveis. Daí o esclarecimento: não abolimos os fenômenos, e o único sentido em que podemos ainda dizê-los expressa justamente o que não se pode abolir, por ser inevitável, independente de nossa vontade. Se se deve ainda falar em fenômenos, este é o único sentido que a suspensão não nos proíbe. E nessa definição se apresenta novamente o conceito de representação: “conforme uma representação passiva” – entenda-se, à maneira de uma representação passiva. “Representação passiva” é uma expressão que nos obriga a retornar mais uma vez ao estoicismo e a sua definição de *phantasia*. Essa definição, no decorrer da história do estoicismo antigo, o de Zenão e Crisipo, passou por algumas reformulações e refinamentos, até chegar à formulação de uma “alteração da alma, à maneira de uma passividade”²⁰. Isso porque é preciso reconhecer que a representação, diferente de outros eventos do intelecto como assentimento, inclinação e apreensão, é um “sentimento” (*peísis*) e uma “disposição” (*diáthesis*) nossa²¹. É essa característica *passiva* da representação que o cético quer reter, para se expressar sobre o *phainómenon*, com a expressão *katà phantasían pathetikén*²². É o que nela há de *passivo* que podemos usar como meio de significar o resíduo de *epokhé*.

É por isso também que se justifica, em HP I, 22, que o cético fale dos fenômenos sob o referencial semântico da representação – basta ver a seqüência da afirmação há pouco analisada: “dizemos, assim, que o critério da conduta cética é o que aparece, assim chamando virtualmente sua representação; pois, como esta repousa num sentimento e numa afecção involuntária, não é questionável (*en peísei gàr kai abouléthoi páthei keiméne azétetós estin*)”. Esta passagem utiliza um termo de que não se havia ainda falado nesta análise: *páthos*. Ele aparecia já em HP I, 13, texto para o qual Sexto remete em 19; ali se discutia em que sentido se diz que o cético não dogmatiza, isso é, no sentido de dogma como assentimento a “não-evidentes”. Mas

¹⁹ HP I, 19.

²⁰ AM VII, 239; para o desenvolvimento do conceito, cf. desde 227.

²¹ Cf. AM VII, 237.

²² Sexto se refere ao estoicismo: “o ‘ser representado’ é involuntário, e não depende daquele que tem a afecção (*tói páskhonti*), mas daquilo que produz a representação, que ele tenha tal disposição (AM VIII, 397).

antes se esclarece: “Dizemos que o cético não dogmatiza não naquele sentido de ‘dogma’, mais genérico, em que alguns o dizem como ‘aceitar alguma coisa’ (pois às afecções que nos constroem conforme uma representação (*tois...katà phantasian katenagkasménois páthesi*) o cético dá assentimento, e não diria, por exemplo, sentindo calor ou frio, que julga não sentir calor ou frio)”. Se quisermos empregar um termo que melhor expresse aquilo que “aparece” após a *epokhé*, diremos que temos afecções, *páthe*, que não poderíamos evitar se quiséssemos; elas são, afinal, a forma de se nos dar o que aparece.

Não parece dizer outra coisa Sexto Empírico ao aludir, analisando a representação estoica no segundo livro das *Hipotiposes*, à estratégia dos modos de Enesidemo: “Mas nem é possível dizer que a alma apreende por meio das afecções sensíveis os objetos exteriores, devido a serem as afecções dos sentidos semelhantes a tais objetos. Pois baseado em que o intelecto saberá se as afecções dos sentidos são semelhantes aos sensíveis, se nem ele entra em contato com os objetos, nem os sentidos lhe mostram a natureza deles, mas apenas as suas próprias afecções (*páthe*), como argumentamos a partir dos modos de suspensão de juízo?”²³. Assim, a lição dos modos de Enesidemo pode ser dita de outro modo: incapazes de resolver o conflito de representações em torno do mesmo objeto, resta-nos dizer como algo nos aparece – entenda-se: dizer o *páthos* que em nós comunica esse aparecer.

Que a expressão *phainómenon*, no sentido específico em que a toma o ceticismo pirrônico, significa *páthos*, mostram-no as várias referências, nas explicações sobre as “fórmulas” céticas, que relacionam intimamente ambos os termos. Essas maneiras distintas de expressar *epokhé* são ditas anúncios de afecções, *páthe*²⁴. Cabe observar de perto as afirmações. Se a fórmula “não mais isto do que aquilo” expressa um *páthos* pessoal, indicativo de *epokhé*²⁵, diz-se também que não importa que os termos pareçam de caráter fortemente assertivo, pois “nos propomos mostrar o que nos aparece (*tò phainómenon hemîn*); é-nos indiferente a expressão pela qual o mostramos. E também isso é preciso saber, que proferimos a expressão ‘não mais’, não assegurando que é absolutamente verdadeira e segura, mas também a seu respeito falando segundo o que nos aparece (*katà tò phainómenon hemîn*)”²⁶. A *aphasia*, *páthos* que expressa o fato de

²³ HP II, 74.

²⁴ Cf. HP I, 187, 190, 197, 198, 200, 201, 203.

²⁵ Cf. HP I, 190.

²⁶ HP I, 191.

não afirmar ou negar, é dita “do que se diz dogmaticamente dos não-evidentes; pois aceitamos o que nos move passivamente e conduz necessariamente ao assentimento (*tois...kinoûsin hemâs pathetikôs kai anagkastikôs ágousin eis sygkatáthesin*)”²⁷. Quando o cético afirma “eu nada determino”, expressão de um *páthos*, o faz “dizendo, ao modo de uma anúnciação, o que a ele próprio aparece (*tò heautôi phainómenon*) sobre o proposto, não afirmando dogmaticamente com convicção, mas explicando o que sofre (*hò páskhei diegoûmenos*)”²⁸. Aquele que diz que “tudo é indeterminado”, *páthos* da *diánoia*, implicitamente diz: “com relação a mim, ou como me aparece (*hôs pròs emè è emoì phainetai*)”²⁹. “Tudo é inapreensível”, anúncio de um *páthos* pessoal, significa: “tudo quanto examinei dos não-evidentes investigados dogmaticamente me aparece (*phainetai emoì*) inapreensível”³⁰. E a afirmação da fórmula “a todo argumento se opõe um argumento igual” não é dogmática, mas sim o “anúncio de uma afecção humana (*anthropeíou páthous*) que é fenômeno para quem a sofre (*hó esti phainómenon tòi páskhonti*)”³¹. Esta última passagem mostra bem que o “aparecer” se dá sob a forma de um *páthos*.

Observe-se também como o sentido dessas fórmulas se expressava já em HP I, 15: “ao proferir essas expressões o cético diz o que a si mesmo aparece (*tò heautôi phainómenon*) e anuncia sua própria afecção (*tò páthos...tò heautoû*) sem opinar, nada assegurando sobre os objetos exteriores”. Além disso, a maneira pela qual o ceticismo diz distinguir-se da filosofia cirenaica não se pode deixar de mencionar: “Alguns dizem que a doutrina cirenaica é a mesma que a cética, visto que também ela diz que somente as afecções são apreendidas (*kakeíne tà páthe móna katalambánesthai*)”³².

Portanto, o fenômeno passa a ser simplesmente um evento, um acontecimento pessoal, desnudado de qualquer pretensão representativa e objetiva, quando o cético o toma como critério de conduta, caracterizado como uma passividade experimentada por e naquele em que tal evento ocorre. E o cético pretende que seguir na vida diária o que “aparece” não significa incorrer em dogmatismo: “Assim, seguindo os fenômenos

²⁷ HP I, 193.

²⁸ HP I, 197.

²⁹ HP I, 199.

³⁰ HP I, 200.

³¹ HP I, 203.

³² HP I, 215.

conforme a observância da vida, vivemos em opinar³³. Alguns desdobramentos dessa idéia se fazem necessários.

Inicialmente, é preciso observar que, em certo sentido, não se elimina no ceticismo a idéia de assentimento – o que, à primeira vista, pode parecer estranho. O cético falará, com efeito, de um “assentimento sem opinar”: “não somente não combatemos a vida (*bíos*) como também a defendemos, ao que é crido por ela dando assentimento sem opinar (*adoxástos sygkatatithémenoi*), opondo-nos às ficções próprias dos dogmáticos³⁴. Há que compreender exatamente em que sentido o cético poderia ainda usar uma expressão aparentemente comprometida exclusivamente com o dogmatismo. Lembremos que o cético aludira aos fenômenos como aquilo que nos conduz, conforme uma representação passiva, involuntariamente a assentimento³⁵. Se o cético assente, o faz a fenômenos³⁶, a afecções portanto. Ora, se se trata de assentir ao que se dá como passividade e independente de nossa vontade, esse assentimento será, na expressão de M. Burnyeat, o simples reconhecimento do evento, no momento em que ocorre. Contrariamente ao estoicismo, o cético terá uma concepção passiva e involuntária de assentimento, pois a *epokhé* não alcança o fato do aparecer³⁷.

Se quisermos novamente tomar como pano de fundo a teoria estóica, poderemos dizer que o cético subverte essa teoria, pois no estoicismo o assentimento era concebido como ativo. Sabemos que o estóico reconhecia um momento de passividade no processo cognitivo: é involuntário, não depende de mim o “ser representado” desta ou daquela forma, não está em meu poder determinar que o branco se mostre branco ou não, o doce, doce ou não etc.³⁸. “Mas o dar assentimento a esse movimento está em poder daquele que recebe a representação³⁹. Ora, o assentimento cético significa dizer que, entre o “movimento” (*kínema*) que instaura o dado e o assentimento a ele, não há diferença real. O “ser representado”, movimento que em mim ocorre, é o que a suspensão não poderia abolir. Cabe então apenas constatá-lo e a isso chamar, se se

³³ HP I, 23.

³⁴ HP II, 102.

³⁵ Cf. HP I, 19, 193.

³⁶ Cf. HP I, 13, 19; II, 10.

³⁷ “The skeptic’s assent is simply the acknowledging of that is happening to him, and the compulsion to assent, to acknowledge that what is happening to him, is equally simple. It is not that there is resistance to overcome, but that there can be no dispute about what the impression is; it is *azetetos*, not open to enquiry. The impression is just the way something appears to one, and assent to it is just acknowledging that is indeed how the thing appears to one at the moment” (“Can the Skeptic Live His Skepticism?”, *The Skeptical Tradition*, Univ. of California Press, 1983, p. 130).

³⁸ Cf. AM VIII, 397.

³⁹ *Ibidem*.

quiser, assentimento. O cético parece encontrar uma parte passiva na concepção estoica de assentimento, pois nesse texto o fato de ser desta ou daquela maneira disposto a partir do objeto seria a “parte involuntária” do assentimento estoico⁴⁰. O que se trata de mostrar é que nada mais há: o “ato” de assentir a algo que já está dado enquanto “movimento do intelecto” é uma pretensão dogmática que, com a *epokhé*, não encontra mais lugar.

Outro aspecto importante do conceito de *phainómenon* diz respeito à sua extensão. À primeira vista, poderia parecer que a resposta à pergunta sobre que dados devem ser ditos *phainόμενα* se encontraria na distinção feita, quando o cético expõe e esclarece o trajeto e os elementos de seus argumentos antinômicos. Aí, definida tal prática como de “fenômenos” e “númenos”⁴¹, Sexto associa os “fenômenos” aos “sensíveis” (*tà aisthetá*) e os “númenos” aos “inteligíveis” (*tà noetá*). Mas essa associação deve ser entendida com cautela: “Tomamos como ‘fenômenos’ agora (*nún*) as coisas sensíveis, por isso os distinguimos dos inteligíveis”⁴². Estamos, portanto, diante de uma afirmação que só tem sentido no contexto particular em que é feita, no qual Sexto usa *phainómenon* no mesmo sentido da tradição filosófica dogmática. Eis por que imediatamente a seguir justifica tal distinção. Por que o faria, senão porque ela soará estranha frente a um sentido diferente, propriamente cético, que a seqüência da obra irá impor? Noutras palavras, a noção de fenômeno, entendida como aquilo que nos acontece independente de nossa vontade, como passividade que experimentamos e reconhecemos – dando-lhe, nessa medida, “assentimento” -, não distingue, num primeiro momento, tal aparecer como “sensível” ou “inteligível”. No “ato” mesmo de pensar e no de exercitar os sentidos ocorre que sou afetado imediatamente. O “pensar” é um aparecer que, em princípio, se descreve com as mesmas características do “sentir”.

Essa idéia pode se percebida naquelas mesmas fórmulas indicativas de *epokhé*. Se assim não fosse, como se entenderia, por exemplo, que a expressão “não mais isto do que aquilo” significaria algo que “aparece”? Como reduzir completamente a dados sensíveis o *páthos* que surge com o equilíbrio persuasivo dos opostos? Como entender que “aparece” ao cético que “tudo é indeterminado”, a não ser por um processo intelectual? Se o pensamento não é um aparecer, como compreender que ao cético “apareça” que “a todo argumento se opõe um argumento igual”? Temos sempre, aqui,

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ HP I, 8.

⁴² HP I, 9.

atividades do intelecto que se dão após a comparação dos argumentos em conflito. Essas atividades produzem no investigador “aparições” que, enquanto tais, não diferem de qualquer impressão sensível.

Esse sentido mais amplo do aparecer, legitimado para o cético porque só por ele se pode entender o que não é objeto de *epokhé*, é utilizado até mesmo para falar do dogmatismo e desenvolver sua crítica: “Além disso, as coisas verdadeiras são ou somente fenômenos, ou somente não-evidentes, ou, dentre as verdadeiras, algumas são não-evidentes, outras fenômenos; mas nada disso é verdadeiro, como mostraremos; portanto, nada é verdadeiro. Se, então, as coisas verdadeiras são sempre fenômenos, ou dirão que todas as coisas que aparecem (*pánta tà phainómena*) são verdadeiras, ou que algumas. E se disserem que o são todas, o argumento é rebatido; pois aparece a alguns que nada é verdadeiro (*pháinetai gár tisi tò medèn eînai alethés*)”⁴³. A própria tese do dogmatismo negativo, um evento intelectual naquele que a constrói, é também um “aparecer” para ele. Dito mais genericamente: “Ainda aquele que diz ser ele próprio critério de verdade diz o que a ele próprio aparece (*tò phainómenon hautôi*), e nada mais. Então, visto que cada um dos outros filósofos diz o que aparece a si mesmo (*tò phainómenon hautôi*)...”⁴⁴. As próprias teorias filosóficas, as visões de mundo que pretendem explicá-lo, consistem, afinal, num conjunto de “aparições” em seu criador.

Se assim é, podemos concluir que, em certo sentido, ou seja, em sentido fenomênico, enquanto aparecer, nenhum conteúdo é abolido pela suspensão de juízo, nem mesmo a atividade do intelecto, que o cético passa a descrever como “uma concepção que, a partir dos fenômenos que, com evidência, passivamente ocorrem (*apó te tôn pathematikôs hypopiptónton kat'enárgeian phainoménon*), surge pelo próprio raciocínio e absolutamente não introduz a realidade do que é concebido... pois mostrou-se que (o cético) assente ao que lhe ocorre conforme uma representação passiva, como lhe aparece (*toîs katà phantasían pathetikèn hypopíptousin autôi, kathò pháinetai autôi*)”⁴⁵. Portanto, o aparecer não-dogmático diz respeito também ao pensamento, à *nóesis*⁴⁶.

⁴³ HP II, 88.

⁴⁴ AM VII, 336.

⁴⁵ HP II, 10.

⁴⁶ Parece-me que também neste caso podemos compreender o procedimento do cético como uma retomada do estoicismo, agora de sua concepção de “representação discursiva” (*logikê phantasia*), “segundo a qual é possível estabelecer o representado por um discurso (*lógos*)” (AM VIII, 70; cf. AM VII, 243, 344, 390, 418). O fenômeno como pensamento, para o cético, seria então uma espécie de “discurso mental”.

O fato de o cético caracterizar as filosofias dogmáticas que investiga como construções fenomênicas mostra que o simples aparecer, se é resíduo de *epokhé*, se toma no entanto como fundo comum para falar tanto do dogmatismo quanto do ceticismo. Os fenômenos, de fato, são o ponto de partida de toda filosofia. É o que nos diz o cético ao distinguir seu ceticismo da filosofia de Heráclito: embora alguns pensem que o ceticismo é o caminho natural para o heracliteísmo, porque, enquanto o cético diz que no mesmo objeto “aparecem” (*phainetai*) coisas contrárias, Heráclito diz que tais contrários realmente subsistem (*hypárkhein*) no mesmo objeto⁴⁷, em verdade “o fato de os contrários aparecerem no mesmo objeto não é opinião (*dóigma*) dos céticos, mas coisa que ocorre às outras filosofias e a todos os homens; certamente ninguém ousaria dizer que o mel não é doce para os saudáveis e não é amargo para os que têm icterícia, de modo que os heracliteanos partem das pré-concepções comuns dos homens, como também nós e provavelmente também as outras filosofias”⁴⁸. Não há ligação exclusiva entre ceticismo e heracliteísmo porque o que este utiliza como ponto de partida não é nada “dito à maneira cética” (*apó tinos tôn skeptikôs legoménon*), mas algo que é de todos – céticos, outros filósofos e a “vida” (*bíos*), “materiais comuns” que todos utilizam⁴⁹. O ponto de vista fenomênico do cético consiste, assim, na constatação de que, antes de mais nada, há algo comum a todos os homens, de que todos partem: um aparecer que se lhes impõe e que ninguém poderia negar, muitas vezes consistindo em manifestações semelhantes para todos ou para a maioria dos homens.

A noção cética de *phainómenon* expressa esse aparecer, entendido como *páthos* irrecusável. E é a partir daí que podem distinguir-se dogmatismo e ceticismo, bem como certas características da *epokhé* pirrônica. Como o cético e o homem comum, o dogmático atenta para o que lhe aparece; mas, além disso, produz construções teóricas para explicá-lo, para estabelecer sua realidade. Tais construções também são, na verdade, um “aparecer” pessoal que ele julga que explicam aquelas aparições mais comuns a todos os homens. E assim ocorrerá no caso de todos os dogmatismos. Por isso, certas passagens fundamentais para o entendimento do pirronismo fazem a contraposição com o dogmatismo explorando essa idéia. Imediatamente após esclarecer em que sentido entende “fenômeno”, Sexto acrescenta: “e quando investigamos se o

⁴⁷ Cf. HP I, 210.

⁴⁸ HP I, 211.

⁴⁹ *Ibidem*.

objeto é tal como aparece, concedemos que aparece, e investigamos não a respeito do que aparece mas a respeito daquilo que é dito sobre o que aparece (*ou perì tou phainoménu allà perì ekeinou hò légetai perì tou phainoménu*); mas isto difere de investigar a respeito daquilo mesmo que aparece (*perì autoû tou phainoménu*)⁵⁰. Em outras palavras, enquanto o ceticismo, com a *epokhé*, se vê levado a simplesmente anunciar um *páthos* pessoal e irreversível, o dogmatismo produz uma interpretação a seu respeito: o cético diz *o que* aparece, o dogmático vai além e diz *sobre* ele. O dogmatismo consiste, afinal, num comentário sobre o aparecer.

Eis por que, em certo sentido, o cético pode tomar os fenômenos criticamente e, ao mesmo tempo, positivamente: os fenômenos são objeto de oposição ao serem considerados pelo dogmatismo do ponto de vista de sua realidade, com pretensões ontológicas e epistemológicas, mas são preservados como simples manifestações passivas. Era o que Sexto dizia quando indicava o alvo correto das fórmulas céticas, “coisas não-evidentes e investigadas dogmaticamente”, ao advertir de início: “é preciso lembrar que não as dizemos em geral sobre todas as coisas”⁵¹. Estas “coisas” que as fórmulas não alcançam não são diferentes conteúdos: são os mesmos fenômenos que, comentados pelo dogmatismo, se tornam objeto de crítica⁵².

O que, então, caracteriza o dogmatismo e sua busca do ser para além do aparecer é seu discurso. É na natureza e na intenção de um certo *dizer* (*légein*) que o dogmatismo se configura: “Aparece-nos que o mel adoça. Isso concedemos, pois experimentamos a doçura sensivelmente; mas investigamos se ele é doce no que concerne ao discurso (*hóson epì tòi lógoi*); isso não é o que aparece (*tò phainómenon*), mas o que é dito sobre o que aparece (*perì tou phainoménu legómenon*)” (HP I, 20)⁵³. O discurso dogmático se faz, assim, responsável pela atribuição de um estatuto ontológico e epistemológico para o aparecer, e é esse discurso o alvo da *zétesis* cética, como nos mostra a própria história da filosofia dogmática. Discutindo a natureza e a realidade dos fenômenos, o cético responde à objeção de que um argumento que tirasse sua credibilidade dos

⁵⁰ HP I, 19.

⁵¹ HP I, 208.

⁵² Parece-me ir no mesmo sentido o que diz Burnyeat: “I suggest, therefore, that the skeptic contrast between appearance and real existence is a purely formal one, entirely independent of subject matter. The skeptic does not divide the world into appearances and realities so that one could ask of this that whether it belongs to the category of appearance or to the category of reality. He divides questions into questions about how something appears and questions about how it really and truly is and both types of question may be asked about anything whatever” (art. cit., p. 128).

⁵³ HP I, 20. Parece-me que o termo *lógos*, aqui, não se deve entender como “razão” ou “essência”, mas simplesmente como cognato que é de *légein*: um dizer, um discurso.

fenômenos se destruiria ao atacá-los, da seguinte forma: “isso é próprio de homens que dão por resolvido o que se investiga; pois não é o argumento (*lógos*) que é assegurado com base nos fenômenos, mas os fenômenos são confirmados a partir do argumento (*tà phainómena ek tou lógou kratýnetai*). E é natural: pois se há discordância (*diaphonía*), uns dizendo que eles <fenômenos> subsistem, outros que não, deve ser estabelecido a partir do argumento (*ek tou lógou*)”⁵⁴. A própria discordância das diversas filosofias dogmáticas faz com que a arena onde se enfrentarão não possa ser aquilo mesmo que a todos é comum – os fenômenos -, mas sim o *lógos*, a palavra, o discurso, cujo uso correto todos buscarão reivindicar. Por isso o cético se voltará aos argumentos dos dogmáticos, autorizado por um sentido amplo de *phainómenon* como *páthos*, “sensível” ou “inteligível”.

Com base no que foi exposto acima, podemos agora entender uma importante característica do conceito de suspensão de juízo, talvez nem sempre visível na superfície dos textos. Pois algumas passagens podem levar a pensar que a *epokhé* é uma conclusão de um raciocínio, algo inferido de uma estrutura argumentativa. Encontramos com alguma frequência a afirmação de que a *epokhé* é “inferida” (*sunágetai*)⁵⁵, expressão suficientemente forte para permitir a interpretação acima sugerida. A tal expressão se acrescentam outras que, embora não tão categóricas, poderiam servir a semelhante leitura: “é forçoso suspender o juízo (*epékhein anágke*)”⁵⁶, “somos forçados a suspender o juízo (*epékhein anagkazómetha*)”⁵⁷; “introduz-se (*eiságetai*) a suspensão de juízo”⁵⁸; “de modo que se segue a suspensão de juízo (*hós...tèn epokhèn akolouthéin*)”⁵⁹; “segue-se que devemos suspender o juízo (*akoloutheî...deîn hemás epékhein*)”⁶⁰; “temos que se deve suspender o juízo (*ékhomen hótí deî epékhein*)”⁶¹; “o que resta, a não ser suspender o juízo (*tí apoleípetai...ei mèn tò epékhein*)?”⁶². Textos que introduzem na noção de *epokhé* a idéia de necessidade, que pode ser pensada como necessidade lógica. Como decorrência natural dessa linha de interpretação, seguir-se-ia outra característica importante da noção de suspensão de juízo: ela consistiria numa atitude tomada deliberadamente pelo investigador. E não faltarão, também aqui, textos que o

⁵⁴ AM VIII, 364-5.

⁵⁵ Cf. HP I, 35, 36, 99, 123, 135; HP II, 79; HP III, 49; AM X, 6.

⁵⁶ Cf. HP I, 61, 163, 177; HP II, 192; HP III, 6, 29; AM VIII, 333a.

⁵⁷ Cf. HP I, 78, 121, 128; HP II, 95, 258.

⁵⁸ Cf. HP I, 87, 89, 258.

⁵⁹ HP I, 167.

⁶⁰ Cf. HP I, 140; AM X, 69, 168.

⁶¹ HP I, 170.

⁶² AM VIII, 298.

sustentariam: nos já citados como em vários outros, um sentido ativo se depreende das simples expressões: “suspendemos o juízo”, “suspender o juízo”, “dever suspender o juízo”⁶³.

Ocorre, no entanto, que outras passagens, que não consistem propriamente em aplicações da suspensão de juízo, mas sim em explicações de seu sentido, dizem algo um tanto diferente. É o que vemos no esclarecimento que Sexto faz sobre a noção após ter, em HP I, 8, exposto o itinerário da *zétesis* cética. Falando dos termos envolvidos nesse itinerário, refere-se à *epokhé* como um “estado (*stásis*) do intelecto”⁶⁴. Vemos também que se trata de um estado de incapacidade, de impotência para decidir o conflito de opiniões: “eu suspendo o juízo” significa “eu não posso dizer (*ouk ékho eipeîn*) em qual dos propostos é preciso crer ou não crer”⁶⁵. E a seqüência dessa definição é ainda mais ilustrativa: “e a suspensão de juízo (*epokhé*) é dita a partir do fato de a mente ser retida (*epékhesthai*) de modo a, devido à igual força das coisas investigadas, nada afirmar nem negar”⁶⁶. Na explicação do sentido da “ação” de suspender o juízo, a voz passiva do verbo correspondente é empregada por Sexto. De modo que, na realidade, se o cético diz que “suspende o juízo” – como vimos, faz isso muitas vezes e de várias maneiras - , essa forma ativa de falar é apenas um artifício lingüístico mais econômico para significar justamente, em situações aporéticas, a incapacidade de uma ação qualquer. Essa forma ativa talvez se deva ao fato de que o cético está se dirigindo ao interlocutor dogmático para curá-lo de seu dogmatismo, oferecendo então a este sua experiência própria de argumentação e o que dela resulta.

Não basta, pois, afirmar que a *epokhé* tem, por assim dizer, um sentido “estático”; cabe dizer também que ela consiste numa passividade na mente de quem a experimenta. Ora, isso já era comunicado por Sexto quando denominava o ceticismo de “suspensivo”: “a partir da afecção (*páthos*) que sobrevem, após a investigação, ao

⁶³ Menciono apenas mais alguns, entre vários: HP I, 26, 29, 144, 175, 215; II, 94, 246; III, 36, 55; AM VIII, 160; XI, 144.

⁶⁴ HP I, 10.

⁶⁵ HP I, 196. Vale fazer outras indicações: “...não sendo capazes (*ouk hoíon te ónton*) de afirmar o que é por natureza...” (HP I, 87); “sendo incapazes (*adynatoúnton*), devido ao dito acima, de declarar como é <o objeto> por natureza” (HP I, 123); “como é o objeto exterior absolutamente não poderíamos dizer (*ouk àn ékhoimen légein*)” (HP I, 124); “nada podendo dizer (*oudèn eipeîn ékhontes*) sobre a natureza dos objetos externos...” (HP I, 128); “...não sendo capazes (*mè dynaménous*) de falar absolutamente sobre a natureza dos objetos externos” (HP I, 134); “não seremos capazes (*ou dynesómetha*) de dizer absolutamente como é cada um dos objetos em sua própria natureza” (HP I, 140); “não somos capazes (*ouk esmèn dynatoi*) de dizer como é cada objeto exterior” (HP I, 144); “como é o objeto por natureza não poderemos dizer (*ouk héxomen légein*)” (HP I, 93, 163). Exemplos todos tomados aos modos de Enesidemo. Nos modos de Agripa, cf. HP I, 165, 169.

⁶⁶ *Ibidem*.

investigador⁶⁷. Outros textos explicativos da *epokhé* podem ser evocados, aqueles em que o cético fala das expressões ou fórmulas que utiliza em suas investigações. Com elas, trata-se de exprimir a *epokhé*, como indica o parágrafo com que Sexto abre o tratamento do tema: “Visto que, utilizando cada um destes e dos modos de suspensão de juízo, proferimos certas expressões, indicativas da disposição cética e da afecção em nós (*toû perì hemâs páthous*)...”⁶⁸. A seqüência, tomando uma a uma as diversas expressões céticas, confirma o que diz essa introdução: “‘não mais isto do que aquilo’ mostra também nossa afecção (*páthos heméteron*), segundo a qual, por causa da igual força das coisas conflitantes, terminamos em equilíbrio”⁶⁹. A “não-asserção” (*aphasía*) é uma “afecção nossa (*páthos heméteron*) em virtude da qual nada afirmamos nem negamos”⁷⁰; a expressão “nada determino” é “indicativa de uma afecção nossa (*páthous hemetérou*)”⁷¹; a “indeterminação” é “uma afecção da mente (*páthos dianoías*), segundo a qual nada afirmamos ou negamos das coisas dogmaticamente investigadas”⁷². A expressão “tudo é inapreensível” é de alguém “que anuncia sua própria afecção (*heautoû páthos apaggéllontos*)”⁷³; a fórmula “eu não apreendo” é “indicativa de uma afecção pessoal (*páthos oikeíou*)”⁷⁴. A proposição “a todo argumento se opõe um argumento igual” é “anúncio de uma afecção humana (*anthropeíou páthous*)”⁷⁵.

Se a *epokhé* como *páthos* afasta aquela leitura “voluntarista”, o mesmo vale para os textos que, como vimos, a sugerem como conclusão de um processo inferencial: entre a *epokhé* e a constatação de impotência para decidir não há passagem lógica, porque não há passagem nenhuma – sentir-se impotente, experimentar tal impotência, é estar em *epokhé*, já é, por assim dizer, estar “praticando” a suspensão. Expressões ativas são então maneiras de comunicar a ocorrência desse *páthos*.

Ora, parece-me que, quando nos damos conta do sentido do conceito de *phainómenon*, percebemos que o cético se refere à própria *epokhé* como um *páthos*, porque constatou que não há outra maneira possível, doravante, de falar com coerência dos eventos. Quando, então, o cético falava na “necessidade” de suspender o juízo, compreende-se que não era o caso de afirmar um processo lógico: tratava-se do mesmo

⁶⁷ HP I, 7.

⁶⁸ HP I, 187.

⁶⁹ HP I, 190.

⁷⁰ HP I, 192.

⁷¹ HP I, 197.

⁷² HP I, 198.

⁷³ HP I, 200.

⁷⁴ HP I, 201.

⁷⁵ HP I, 203.

tipo de necessidade e inevitabilidade que portam todas as afecções que se nos impõem. Vale, nesse ponto, comparar os textos que dizem que o cético “é forçado” a suspender o juízo com as passagens que se referem aos fenômenos⁷⁶.

Essa concepção passiva de *epokhé* se insere no projeto que os textos de Sexto Empírico parecem, aqui e ali, empreender: traduzir todos os elementos da *zétesis* cética para o vocabulário do aparecer. É o que vemos quando se fala da igualdade persuasiva “segundo o que nos aparece provável (*katà tò phainómenon hemîn pithanón*)”⁷⁷. Observe-se mais uma vez a própria definição de *epokhé*: “não posso dizer em qual é preciso crer das coisas propostas ou em qual não crer, mostrando que, em matéria de credibilidade e não-credibilidade, as coisas nos aparecem iguais (*ísa hemîn pháinetai*)”⁷⁸; e o sentido de “tudo é indeterminado”: “todas as coisas dogmaticamente investigadas que examinei me aparecem (*emoi pháinetai*) tais que nenhuma delas me parece sobrepujar a conflitante em credibilidade e não-credibilidade”⁷⁹. Mais adiante, lemos: “Vamos à oposição, de modo algum preocupados em mostrar que o signo indicativo é irreal, mas lembrando a igual força que aparece (*tèn phainoménean isosthéneian*) dos argumentos trazidos em favor de sua realidade ou irrealidade”⁸⁰. O “juízo” (*epíkrisis*) de um argumento é dito aparecer⁸¹. A própria *ataraxía* será dita fenomenicamente: “tranqüilidade que lhes (aos céuticos) aparece, *tês phainoménes autoís ataraxías*”⁸².

Essa tradução fenomênica em nenhum outro momento dos textos poderia ser melhor sintetizada e ilustrada do que na afirmação imediatamente posterior, no primeiro capítulo das *Hipotiposes*, à apresentação dos três tipos de filosofia. Antes de começar a esclarecer o que é o ceticismo, o cético adverte: “sobre nada do que se dirá asseguramos ser exatamente assim como dizemos, mas sobre cada coisa anunciamos, à maneira de um cronista, segundo o que agora nos aparece (*katà tò nyn phainómenon hemîn*)”⁸³.

⁷⁶ Burnyeat bem observa a presença do mesmo verbo, *anagkázō* (utilizado na voz passiva: “ser forçado, constrangido”), em textos que expressam a *epokhé* e em referências ao *phainómenon* e ao *páthos* (art. cit., p. 131.). Lembremos algumas referências já feitas: HP I, 13, 78, 121, 128, 193; HP II, 95, 258.

⁷⁷ HP I, 190.

⁷⁸ HP I, 196.

⁷⁹ HP I, 199.

⁸⁰ HP II, 103; cf. também HP II, 187.

⁸¹ Cf. HP III, 71.

⁸² HP I, 205.

⁸³ HP I, 4.

3. Recapitulemos. O cético pirrônico pretende fazer a crítica das pretensões dogmáticas de objetividade e suspender o juízo sobre qualquer tese que vise a representar a realidade. Mas isso não o impediu de perceber que o dado, como um aparecer que se impõe e que passivamente experimentamos, é inevitável e, portanto, inquestionável. O que aparece, *tò phainómenon*, à medida em que é *páthos*, seja dos sentidos, seja do intelecto, desprovido de comentários teóricos de natureza causal e explicativa, é o que resta e resiste à crítica, é o novo modo de enfocar e dizer o mundo. Eis como é preciso compreender, portanto, a idéia de que o *phainómenon* é critério de ação. Isso me parece levar a alguns desdobramentos importantes.

Em primeiro lugar, a idéia de que a *epokhé* é um *páthos* torna bem mais difícil defender a impossibilidade de uma vida cética a partir da idéia de que o cético necessitaria de uma “distanciamento de si mesmo”, para usar a expressão de M. Burnyeat⁸⁴. Pois a noção de assentimento a uma afecção, como o inevitável reconhecimento de sua presença em nós, permite introduzir, a meu ver, um sentido de *crença* que dissolve o problema posto por Burnyeat, cujo argumento, se o compreendi bem, se baseia na idéia de que a suspensão de juízo é uma conclusão que o cético extrai e na qual deve crer, o que o levaria a ter de se “destacar de si mesmo”, pois tal crença é epistêmica, mas ele não poderia crer⁸⁵. Se o cético aceita a conclusão tirada dos argumentos em jogo para então suspender o juízo, argumenta Burnyeat, há então uma crença presente nesse aparecer, o que o obriga a proceder a algo impossível, aquele “separar-se de si mesmo”. Parece-me que o próprio Sexto Empírico fornece a chave para comentar essa idéia, afirmando a possibilidade de um sentido cético de crença (*peíthestai*): “não resistir, mas simplesmente seguir sem forte impulso e inclinação (*tó te mè antitéinein all’haplôs hépesthai áneu sphodrâs prosklíseos kai prospatheías*), como a criança é dita seguir o instrutor”; e isso é diferente de crer dogmaticamente, ou seja, “dar assentimento a algo com escolha e com um tipo de simpatia conforme o forte querer (*tò metà hairéseos kai hoionei sympatheías katà tò sphódra boulesthai sykkatatíthestai tini*)”⁸⁶. Burnyeat não me parece levar às últimas conseqüências a

⁸⁴ Cf. art. cit, p. 141.

⁸⁵ “Remember that we know perfectly well *why* it appears to the skeptic that any dogmatic claim has a contrary equally worthy or unworthy of acceptance. It is the result of a set of arguments designed to show, compellingly, that this is in fact the case. Such arguments can compel him to suspend judgement because they compel him to accept their conclusion – to accept, that is, that in each and every case dogmatic claims are indeed equally balanced and hence that one ought to suspend judgement” (art. cit., p. 138; cf. também pp. 139-41).

⁸⁶ HP I, 230.

natureza passiva da suspensão e o conceitos de assentimento e crença disso decorrentes – embora, como vimos, suas análises a esse respeito sejam, de outro ponto de vista, de grande valor. O que me parece fundamental observar é que esse deixar-se levar pela afecção da *epokhé* parece eliminar a situação de um “afastamento de si mesmo”: o cético reconhece a existência desse *páthos* de incapacidade de escolher entre duas teses conflitantes e de mesma força de persuasão, imediatamente após investigá-las, e é levado por ele sem poder resistir⁸⁷.

É então necessário investigar a presença – ainda que freqüentemente subterrânea – dessa idéia de *páthos* na vida prática do cético. O cético vive segundo o que lhe aparece, ou seja, seguindo seus *páthe*. O que lhe aparece é objeto de suspensão de juízo quando é tomado como expressão da natureza das coisas, mas se torna legítimo critério de conduta, se visto apenas como aparecer. Vejamos até que ponto isso pode ser desenvolvido.

Inicialmente, observe-se que o sentido amplo de *páthos* acima apresentado – todo e qualquer *phainómenon* - não é idêntico àquele que se encontra na passagem em que Sexto descreve o modo de vida do cético, onde a “necessidade das afecções” (*anágke tón pathôn*) é apenas uma entre quatro maneiras de viver seguindo os fenômenos. E significa que procuramos comer quando temos um *páthos* de fome e beber quando temos um *páthos* de sede⁸⁸. As outras dimensões da vida não tem, em princípio, relação com isso: usamos nossas capacidades sensíveis e intelectuais naturalmente, seguimos leis e costumes, exercitamos alguma técnica⁸⁹. Mas em todos esses casos é o caráter fenomênico que os legitima. Sentir e pensar são *phainómena* em nós; leis e costumes se dão para nós também como *phainómena*; e as técnicas que podem ser desenvolvidas são as que lidam com *phainómena*, sem pretensões de fundamentação e explicação causal. Portanto, se todo *phainómenon* é um tipo de *páthos*, o mesmo deve ser dito aqui. Há um sentido mais extenso de nossa expressão, que cabe para os quatro aspectos do modo cético de vida.

Isso me parece fundamental para compreender o verdadeiro alcance da proposta de uma vida cética. Pois, embora não seja perceptível nesses quatro modos de conduta do cético, o sentido de *páthos* permite dizer que também está presente na vida do cético

⁸⁷ Estou retomando em outros termos as análises de P. Smith a respeito da crítica de Burnyeat (“Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções”, *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 93, Junho/96, p. 29-30).

⁸⁸ Cf. HP I, 23-4.

⁸⁹ *Ibidem*.

aquilo que habitualmente chamamos de *sentimento*. Vimos que todo fenômeno é inevitável em seu aparecer, pois é um *páthos* involuntário, que se impõe. Não me parece haver motivo razoável para excluir os sentimentos dessa definição. Pretendo agora defender que, embora nos textos não encontremos o termo *páthos* habitualmente com esse sentido, podemos às vezes perceber essa idéia presente.

Em primeiro lugar, lembre-se que Sexto era médico; pode, por isso, ter privilegiado exemplos de natureza fisiológica, como fome, sede e dor, para explicar o que quer dizer a “necessidade das afecções”. Ele e cétricos anteriores podem também ter evitado o emprego do termo *páthos* para expressar sentimentos, porque, com o sentido de um sentimento, uma espécie de afecção da alma, era empregado com conotação negativa, para expressar “sofrimento”, “punição”. Diga-se de passagem, talvez não houvesse terminologia eficiente para indicar a idéia de uma espécie de “sentir interno”, diferente das sensações dos cinco sentidos, mas ao mesmo tempo semelhante, pela passividade que produz em quem o experimenta. O vocabulário da *aísthesis* não parece adequado. Sexto diz, por exemplo, que o cétrico, como todo homem, “é afetado sensivelmente (*aísthetikôs páskhei*)”⁹⁰, mas o exemplo dado é o de alguém que assiste a uma operação cirúrgica. *Aísthesis* parece ter tradicionalmente também o significado de um “sentir da alma”, mas se trata de um sentido intelectual, uma forma de expressar a percepção inteligente, a capacidade de perceber com perspicácia (o *aísthetikós* é o “astuto”, o “sutil”). E Sexto já distinguia *aísthetikoí* de *noetoí*, dando ao primeiro termo claramente o sentido tradicional da sensação “externa”⁹¹.

O sentido limitado da expressão *páthos* parece ocorrer também nesta formulação: as coisas “por necessidade” (*kat’anágken*) são definidas como “todas as que ocorrem em nós conforme uma afecção irracional da sensação e todas que uma necessidade física nos proporciona” (*hóposa kat’álogon aisthéseos páthos sunístatai perì hemàs, kai hósá phusikè tis anágke parékhei*), dando-se exemplos de dor e prazer⁹². A seguir, outras formulações são: “movimentos conforme a sensação e irracionais” (*toíς kat’aísthésin kai álogois*) e “o que ocorre...conforme uma afecção involuntária da sensação” (*tá...sumbainonta...katà akouision tês aisthéseos páthos*), com exemplos de fome e sede⁹³. Parece que se trata sempre de fazer referência aos dados sensíveis ou a

⁹⁰ HP III, 236.

⁹¹ Cf. HP I, 24.

⁹² AM XI, 143.

⁹³ AM XI, 148-9.

necessidades corporais. Mas note-se que, se essas formulações não parecem incluir os sentimentos, também não os excluem: sentimentos poderiam certamente ser descritos como “movimentos irracionais involuntários”. O cético, na verdade, precisaria de um termo que lhe permitisse dizer os sentimentos num sentido não-dogmático, neutro. Mas talvez possamos encontrar nossa expressão empregada num sentido que ao menos sugere a necessidade de ir além dessa acepção mais tradicional⁹⁴.

Sabemos que a finalidade do cético é a supressão da perturbação (*ataraxía*) em “matérias de opinião” (*en toîs katà dóxan*) e a moderação das afecções (*metriopátheia*) nas “coisas inevitáveis” (*en toîs katenagkasménois*)⁹⁵. Ao suspender o juízo, o cético elimina a perturbação que surge da tese dogmática de que algo é por natureza bom ou mau, pois quem defende semelhante tese é perturbado quando não possui o que julga bom, crendo então ser atormentado pelo que é mau, mas também o é quando possui esse suposto bem, pois teme perdê-lo⁹⁶. Mas o cético, nada determinando como bom ou mau por natureza, “nem evita nem persegue nada com intensidade (*suntónos*); por isso é sem perturbação (*atarakteî*)”⁹⁷. Contudo, reconhece que é perturbado pelo que é inevitável, como sentir frio ou sede, e várias afecções dessa espécie; mas, diferente do dogmático, que sofre dupla perturbação ao acrescentar a crença de que tal perturbação é boa ou má por natureza, o cético evita este acréscimo e, então, é perturbado moderadamente⁹⁸.

Ora, sabemos agora que o dogmatismo se define como um acréscimo teórico e explicativo aos *phainómena*, como uma tentativa de ir além destes, pretendendo fundamentá-los com um discurso. A *ataraxía* diz respeito a tais discursos, que habitam o domínio da opinião e ultrapassam o anúncio dos *phainómena*, que são, afinal, *páthe*. Sobre estes, então, há a *metriopátheia*, isto é, o simples reconhecimento do *phainómenon* enquanto tal e de seus efeitos. E perseguir um suposto bem ou evitar um suposto mal “com intensidade” ocorre quando acrescentamos aquela crença dogmática. Neste caso, diz Sexto, há uma “forte convicção” (*metà sphodroû peísmatos*)⁹⁹.

Pode-se inferir disso que, em sua vida diária, um cético viverá em conformidade com tais afecções moderadas. E a maneira como se descreve a diferença entre ele e o dogmático lembra bastante aquela maneira como se distinguem dois sentidos de

⁹⁴ As análises em AM XI, 150, 152-3 e 156-9 poderiam também caber para sentimentos. Exemplos “sensíveis” também em 156-9 – exemplos da medicina, como é costume em Sexto.

⁹⁵ HP I, 25.

⁹⁶ Cf. AM XI, 127-9.

⁹⁷ HP I, 27-8; cf. III, 237.

⁹⁸ HP I, 29-30; III, 236.

⁹⁹ AM XI, 121.

crença¹⁰⁰. Assim, o cético pode “crer” em seus *páthe*, o que não pode é ultrapassar o âmbito dos *phainómena* e fornecer explicações dogmáticas a seu respeito. Sua moderação consiste simplesmente na ausência de *lógos* explicativo. Isto me parece importante, porque permite concluir que o cético pode ter afecções intensas, pois o excesso consiste no acréscimo teórico, não em algum grau de força da própria afecção. Para dar um exemplo típico de Sexto, o cético pode sentir mais ou menos fome, sede ou dor; não há um limite para tais afecções. Ele não pode defender uma posição sobre serem más tais afecções, mas pode senti-las com mais ou menos intensidade em diferentes situações. Nesse sentido, ele pode “perseguir” algo – comida, bebida ou remédio – mais ou menos intensamente, sem, contudo, fazê-lo *suntónos*, numa intensidade típica do dogmatismo.

Se isso for correto, creio ser possível extrair de algumas passagens do texto a conclusão de que o cético poderia reconhecer certos *páthe* que, à primeira vista, pareceriam abolidos de sua vida, que dizem respeito a sentimentos mais complexos do que afecções de dor, fome e sede. E que ele os poderia tomar como parâmetros de conduta, desde que não lhes acrescentasse uma explicação dogmática. Em outras palavras, haveria uma *metriopátheia* também para sentimentos.

Observe-se, por exemplo, a maneira como o cético analisa supostos bens como amor ao dinheiro (*phularguría*): “tudo fazer para obter o dinheiro” (*pánta poieîn eis tò plóútou tuxheîn*), pois quem julga a riqueza um bem “deve tudo fazer ansiosamente (*espeusménos*) para obtê-lo”¹⁰¹. O amante do dinheiro, *philárguros*, é aquele que imagina que a riqueza é o maior bem e seu anseio (*speúdein*) por isso o torna tal como é¹⁰². Da mesma forma, o amor pela fama (*philodoxía*) consiste em, supondo que a fama é um bem por natureza, intensamente (*suntónos*) lutar por ela; tal suposição é o que gera esse “grande mal”¹⁰³. O amor pelo prazer (*philedonía*) é algo mau, que surge nos que anseiam (*speúdousin*) pelo prazer¹⁰⁴. Parece que tais males resultam das inclinações proporcionadas pelas posições dogmáticas. A crença dogmática *aumenta* o efeito de uma afecção, de modo a tornar o indivíduo dominado por uma “ansiedade” para obter algo. É então que, para retomar o caso do amor ao dinheiro, ele “tudo faz” para obtê-lo. Note-se que o problema parece estar sempre no *excesso*, causado pela crença dogmática,

¹⁰⁰ Cf. HP I, 230.

¹⁰¹ AM XI, 122.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ AM XI, 123.

¹⁰⁴ AM XI, 124.

que modifica o indivíduo a ponto de tornar certas afecções muito mais intensas do que seriam. Minha sugestão aqui é que isso é perfeitamente compatível com a idéia de que o cético poderia reconhecer, por exemplo, um *páthos* que o conduz ao dinheiro, fama ou prazer, desde que não acrescentasse essa crença dogmática, que duplica ou multiplica a perturbação e o tornaria então escravo dessas “paixões”.

O texto me parece confirmar essa idéia. Mais uma vez referindo-se a quem julga a riqueza um bem e a pobreza um mal, o cético observa a perturbação que isso introduz, para a seguir descrever a sua posição: “mas aquele que não classifica a riqueza entre os bens por natureza nem entre os males, proferindo a fórmula ‘não mais’, nem é perturbado em sua ausência nem se regozija em sua presença (*epì tēi parousíai*), mas em cada caso é sem perturbação (*atáraxos*)”¹⁰⁵. Se a *ataraxía* abole a teoria dogmática mas não o *páthos*, a idéia de que o cético “não se regozija” com a riqueza só pode significar que ele não tem sentimentos excessivos quando a possui, e essa passagem permite concluir que não se afasta a possibilidade de possui-la. Isso quer dizer que, se a possui, pode reconhecer um “aparecer” sobre isso, constatando os benefícios que proporciona. A diferença é que não “fará tudo” por causa dela, não será um “amante do dinheiro”. Ele poderia, então, nessas mesmas condições, ter também um *páthos* pela fama e pelo prazer, para lembrar os casos mencionados¹⁰⁶.

O dogmatismo leva a perseguir e evitar o bom e o mau com intensidade, *suntónos* e *sphodrós*¹⁰⁷. Mas, diz Sexto, os dogmáticos não aceitam que seja “apropriado” (*oikeíon*) não perseguir o bem ou evitar o mal intensamente (*suntónos*)¹⁰⁸. Embora o contexto seja dialético, talvez seja possível dizer que o cético passa a considerar uma vida em *metriopátheia* como algo adequado, apropriado. E, a julgar pelo exemplo, seria apropriado e adequado “perseguir bens e males” de forma moderada, considerando-os apenas de um ponto de vista fenomênico.

Vimos que de um ponto de vista fenomênico é possível até mesmo elaborar um conceito fraco de crença, que consiste no reconhecimento do fenômeno. A definição dogmática de crença incluiu “um certo tipo de simpatia segundo o forte querer” (*metà*

¹⁰⁵ AM XI, 147.

¹⁰⁶ É verdade que em AM XI, 178-9, o termo *páthos* é empregado para descrever o “amante da riqueza (*philóploutos*), o “amante da fama” (*philódoxos*) e o “amante do prazer” (*philédonos*). Mas também encontramos aí, para descrever essas paixões, o termo *epithumía*. Não julgo que haja um emprego rigoroso dessa terminologia nestes textos que estou examinando, mas creio que poderíamos distinguir, *grosso modo*, entre *páthos*, no sentido positivo aqui desenvolvido, e *epithumía*, como a paixão de que o cético se afasta.

¹⁰⁷ AM XI, 131.

¹⁰⁸ AM XI, 133.

hoionei sumpátheias katà tò sphódra boulesthai), enquanto o cético assentia “sem forte impulso e inclinação” (*áneu sphodràs proskliseos kai prospátheias*)¹⁰⁹. O vocabulário é próximo o suficiente para permitir a conclusão de que temos aí uma espécie de “crença moderada”, um assentimento em *metriopátheia*, pois assentir é reconhecer o *páthos*, sem acréscimo teórico. E me parece possível também concluir que tal reconhecimento do *páthos* traz consigo um certo tipo de *inclinação* para agir de um determinado modo. Sabemos que a fome nos conduz (*hemàs hodegei*) à comida e a sede à bebida¹¹⁰. O conteúdo do *páthos* leva, de certo modo, a uma escolha de ação. Se for correto que certos *páthe* mais complexos, como pendores não-dogmáticos por prazer, dinheiro ou fama, podem ser incluídos no domínio fenomênico pelo qual o cético se guia, pode-se também inferir que uma inclinação por agir se encontra já no simples reconhecimento da afecção e que o cético agirá também movido pelos sentimentos que o afetam¹¹¹.

Parece-me claro que o pirrônico vê sua tarefa também do ponto de vista de certos sentimentos, como nos mostra a célebre passagem no último capítulo das *Hipotiposes*: “o cético, porque ama os homens (*philánthropos*), quer curar, na medida do possível, pelo discurso, a presunção e precipitação dos dogmáticos”¹¹². Ora, a “presunção” (*oíesis*) do dogmático é afirmada um *páthos*¹¹³, sendo bastante provável que o cético, julgando-se um *philánthropos*, queira se apresentar como defensor de um sentimento oposto ao dos dogmáticos, descritos como *philautoi*: “aqueles que amam a si mesmos”¹¹⁴.

Talvez a passagem mais ilustrativa do papel do sentimento na conduta prática do cético possa ser depreendida desta maneira como Sexto compara a posição do cético com a do dogmático: aquele que assume que nada é por natureza digno de escolha ou aversão “viverá de modo feliz e não-perturbado (*eudaímonos kai atarákhos*), nem sendo exaltado para o bom, como bom, nem sendo afastado do mau, como mau, aceitando corajosamente (*gennikôs*) o que ocorre por necessidade”¹¹⁵. Qualquer que seja o significado da expressão aí, o fato é que nela se afirma categoricamente que, para ser

¹⁰⁹ HP I, 230.

¹¹⁰ HP I, 24.

¹¹¹ Não é possível aqui abordar o tema, mas me parece que o desenvolvimento de um conceito pirrônico de crença nos levaria muito perto da idéia humeana de crença como um sentimento de vivacidade na mente, que nos leva a agir em conformidade com essa concepção.

¹¹² HP III, 280.

¹¹³ HP III, 281.

¹¹⁴ Cf. HP I, 90.

¹¹⁵ AM XI, 118.

cético, é preciso algum tipo de sentimento, de *páthos*, num sentido que vai além das simples necessidades físicas.

4. Se for verdade que o cético pode viver sem crenças e também em conformidade com seus sentimentos, que conseqüências extrair disso, para a compreensão de uma, digamos, “moral cética”? A expressão, evidentemente, só pode ter sentido fraco. Talvez se possa dizer que um pirrônico, além de seguir as tradições, leis e costumes de seu país, poderá seguir também seus sentimentos pessoais. Isso certamente não tornaria uma moral cética mais sistemática, apenas enriqueceria o conjunto de variantes em ação na conduta do cético. E nada garante que elas o influenciarão harmoniosamente e do mesmo modo. Tomemos um exemplo. Imaginemos que, andando por uma rua, deparemos com um homem agredindo uma criança. A visão desse fato – um fenômeno “sensível” – poderia nos levar a tomar distintas atitudes. Poderíamos lamentar a cena e seguir em frente; poderíamos parar e recriminar o homem, revoltados com a cena; poderíamos ainda ignorá-la, sem dar-lhe atenção. Em cada uma dessas possibilidades, fomos levados de distintas maneiras a ceder a alguma inclinação: se ignoramos o ocorrido, é porque julgamos que um pai tem o direito de bater em seu filho, ou porque simplesmente não nos causa nenhum sentimento uma cena como essa. Se lamentamos e seguimos em frente, é talvez porque, embora isso nos cause revolta, deixamos que a força da tradição se sobreponha a esse sentimento. E quando esse *páthos* é mais forte do que a tradição, então paramos e recriminamos o homem. Ora, tudo isso pode se dar com uma crença na real natureza dos valores, mas também poderia ocorrer, assim o cético pretende, sem que nos pronunciemos sobre isso. O que quero destacar é que um cético poderia reagir de todas essas formas, inclusive guiado por um sentimento. E que a única diferença – que ele considera muito importante – é que não endossa nenhum tese dogmática para isso. Nesse caso, é preciso admitir, e o cético o faz, não há uma conduta cética única. Diferentes céuticos poderão reagir de distintas maneiras, dependendo das diferentes influências que em neles exercem tradições, leis, costumes – e agora é preciso acrescentar: sentimentos.

É o que podemos perceber no famoso exemplo do tirano: “forçado por um tirano a fazer algo proibido, (o cético) eventualmente (*tukhón*) escolherá uma coisa e evitará outra, pela pré-concepção conforme às leis pátrias e costumes; e em comparação com o dogmático certamente ele suportará mais facilmente a pena, porque nada exterior a ela

acrescenta como opinião, como aquele o faz”¹¹⁶. Não se pode garantir como se agirá nessa circunstância, talvez o cético escolha (*heleítai*) contrariar o tirano, talvez não. Isso significa, a meu ver, que há uma variedade de motivações operando para essa escolha e que há também um elemento idiossincrático que não pode ser ignorado, um *páthos* do indivíduo que pode determinar sua escolha, mesmo se ela for de encontro às tradições e educação. Mas com isso não se deixa de agir de modo razoável, e o cético tem plena consciência disso, pois ele “não vive conforme ao discurso filosófico (quanto a estes, é inativo), mas conforme à observância não-filosófica ele pode escolher (*haireísthai*) umas coisas e recusar (*pheúgein*) outras”¹¹⁷.

Uma “ética fenomênica” talvez possa ser descrita como uma espécie de “ética do sentimento”, visto que o *phainómenon*, afinal, consiste num *páthos*. Mas não se pode esquecer que somente a obediência a um certo *lógos*, aquele “que nos mostra como parece ser viver corretamente”¹¹⁸, nos permite viver sem crença dogmática. Esse *lógos* é também aquele que nos leva a suspender o juízo sobre a natureza das coisas. Assim, manter-se sem perturbação e com afecções moderadas implica permanecer investigando os dogmatismos. Nesse sentido, uma “ética cética”, se essa expressão não for um contra-senso, incluiria também um certo “controle da razão”, num sentido não-dogmático da expressão: “tendo o *lógos* nos mostrado que nada disso é bom ou mau por natureza, haverá a dissolução da perturbação e uma vida pacífica nos receberá”¹¹⁹. Essa vida pacífica (*eiremaíos bíos*), assim como a “completa felicidade” (*teleiotáte eudaimonía*)¹²⁰, significa, então, viver em *metriopátheia*, e isso deverá valer, inclusive, para sua *philanthropía*.

Creio que algumas outras conclusões podem ser extraídas da idéia de que o cético vive sua vida seguindo também seus sentimentos. Por exemplo, torna-se excessivo e talvez incorreto o diagnóstico de M. Nussbaum de que uma vida cética levaria a uma contínua diminuição de motivação, a um enfraquecimento de todo comprometimento, com os indivíduos e com a sociedade, a um crescente esvaziamento de emoções fortes, à ausência de paixões como amor, temor, inveja, cólera, por causa da

¹¹⁶ AM XI, 166.

¹¹⁷ AM XI, 165.

¹¹⁸ HP I, 17.

¹¹⁹ AM XI, 130.

¹²⁰ AM XI, 160.

ausência de opinião, à ausência de motivos para defender causas consideradas justas¹²¹. Parece-me que, em virtude das conclusões aqui obtidas, seria melhor dizer que tudo isso é agora visto de um novo ponto de vista, que permite moderadamente recuperar várias motivações. E também não é possível, então, concordar com o julgamento de G. Stryker, quando afirma que a vida do cético só poderia ser enfadonha, maçante, insuficiente para que o pirrônico se aventurasse a propor, em competição com os dogmáticos, um modo de vida feliz¹²².

A conduta de vida que o cético propõe a partir das noções de *phainómenon* e *páthos*, se realmente tiver o sentido que acima procurei defender, segundo o qual cabe ainda pensar no ceticismo um conceito de crença suficientemente forte para produzir inclinação à ação e uma variedade de motivações envolvidas na escolha de qualquer atitude a tomar, talvez nos permita também matizar uma distinção feita por J. Annas entre moral antiga e moral moderna: também um cético pirrônico grego poderia conciliar sua “recusa do realismo moral” com uma certa “vontade criativa” e “livre escolha”, pois o sentimento que o move assim o permite. E quando damos ao conceito de *páthos* o sentido que acima me pareceu possível, podemos também recuperar certa idéia de “crença sobre valores”, que não será meramente um “registrar a maneira como os valores nos aparecem”¹²³.

Contudo, resta uma questão: se o cético tem plena consciência de que pode seguir sem dogmas seus sentimentos, por que não encontramos nos textos o desenvolvimento dessa idéia? O cético certamente não deixaria de apresentar essa faceta positiva de seu ceticismo, se a achasse possível. Aqui, é preciso reconhecer que talvez estas análises tenham, na verdade, apresentado um desdobramento possível da posição cética, desdobramento esse que não teria sido completamente elaborado pelos pirrônicos gregos. De qualquer forma, creio ser necessário fazer duas observações. Primeiro, vale recordar que, como já observei, Sexto Empírico, o único filósofo cético cuja obra nos chegou quase completa, era médico, e que esse fato pode tê-lo levado, ao falar sobre a *metriopátheia*, a deixar de lado afecções como amor, ódio, coragem, covardia etc., em favor de afecções corporais como fome, sede e dor. Segundo, não devemos esquecer

¹²¹ “Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism”, *Journal of the History of Philosophy*, October 1991, vol, XXIX, n. 4. Cf. pp. 552-554.

¹²² “Ataraxia: Happiness as tranquility”, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996, p. 193.

¹²³ “Doing without objective values: ancient and modern strategies”, *Ethics*, S. Everson (ed.), Cambridge, 1998, p. 214 e 218.

que o cético apresenta sua forma de vida em competição com os dogmáticos. Ele quer nos convencer, de algum modo, que ser cético é viver uma vida feliz. Por isso, pode ter preferido enfatizar a *ataraxía*, uma supressão completa de perturbação, antes que a *metriopátheia*, aparentemente uma supressão apenas parcial. Isso daria mais positividade a sua posição, tornando-a mais atraente. Assim, se o domínio das afecções, dos sentimentos, ficou em segundo plano, pode ter sido para acentuar os benefícios do ceticismo em relação ao dogmatismo. No entanto, creio que ele está lá, à espera de nossa investigação.