

APARÊNCIAS E IMPRESSÕES

RACHEL BARNEY

Universidade de Toronto, Canadá
E-mail: rachel.barney@utoronro.ca

Tradução: Nicole Marcelo
E-mail: nicole_a_marcello@yahoo.com.br

Revisão: Plínio Junqueira Smith
UNIFESP
E-mail: plinio.smith@gmail.com

De acordo com Sexto Empírico, o cético pirrônico adere às aparências (*ta phainómena*, *PH* 1.21). Sem insistir que as coisas são inteiramente como diz, ele está disposto a dizer como elas aparecem para ele no momento (*PH* 1.4). Seus usos da palavra “é” significam “aparece” (*PH* 1.135). Até suas máximas filosóficas devem ser entendidas como se referindo à aparência (*PH* 1.15, 1.191, 1.198-9, 1200). As aparências são o critério prático e o guia para ação do cético (*PH* 1.21-4).

O propósito deste artigo é oferecer uma interpretação do compromisso do cético com as aparências, utilizando como referência tanto a noção usual de aparência quanto seus usos filosóficos antes de Sexto. Sexto nunca explica por completo o que “aparência” significa para ele e, enquanto precisamos compreender o que ele quer dizer a fim de interpretar a postura cética, esta postura restringe a forma que um “conceito de aparência” cético pode tomar. Sexto é da opinião que é inapropriado ao cético argumentar sobre os significados das palavras e repetidas vezes afirma uma preferência por usá-las de um modo mais solto (*PH* 1.191, 1.195, 1.207). Por trás dessa visão, está o programa cético geral de oposição às tentativas dogmáticas de definir a real natureza de qualquer fenômeno. A recusa de Sexto em oferecer uma explicação cética da aparência não é acidental e seria errado presumir a existência de uma explicação implícita aguardando ser descoberta.

Ao mesmo tempo, a preocupação de Sexto em evitar um entendimento errado do ceticismo faz com que ele seja cuidadoso ao apontar ambiguidades e significados especiais no vocabulário cético (ex.: *PH* 1.13, 1.21, 1.187ss.). Assim, sua reticência com relação ao vocabulário da aparência, juntamente com sua oposição ao dogmatismo, sugere que Sexto tem em vista o uso desses termos de uma forma direta e usual. Além disso, o outro lado da crítica do cético ao dogmatismo é seu comprometimento positivo com o *bíos* — “vida”. Este artigo foi originalmente publicado em *Phronesis* 1992, 37:3, p. 283-313. Agradecemos à editora Brill por autorizar a publicação desta tradução.

real”, o mundo cotidiano da prática e da experiência pré-filosófica (ex.: *PH* 1.23-4, 2.102, 3.235). E a adoção do *bíos* está vinculada ao comprometimento com as aparências: “Assim, ao aderir às aparências, vivemos de forma não dogmática, de acordo com a observância da vida cotidiana (*biôtikê têrêsis*)” (*PH* 1.23). Este compromisso com o cotidiano reforça a hipótese de que o entendimento que o cético tem das aparências provará ser o usual. Por outro lado, a adoção do *bíos* é problemática. De fato, ele forma parte de sua defesa contra caracterizações hostis, como as de um radical que subverte tudo o que torna o *bíos* possível. Ainda que o cético possa vir a falar em favor do cotidiano, ele não o representa. Então, se Sexto realmente usa “aparência” num sentido ordinário, devemos esperar que algum aspecto desse uso será extraordinário.

Mesmo assim, podemos considerar a concepção ordinária das aparências ao menos como um ponto de partida para a investigação das aparências céticas. Mas o conteúdo dessa concepção é em si mesmo bastante incerto. É notório que a linguagem-aparência ordinária possa ser usada para expressar coisas muito diferentes: em particular, que ela possa ser relacionada de formas variadas às crenças e aos juízos do falante. Em geral, a linguagem-aparência parece ser usada para expressar um juízo especulativo com relação a alguma situação — como nesta frase. Mas tais usos podem ser contrapostos a outros, o que parece exprimir estados ou experiências privadas. Logo, podemos estar propensos a distinguir sentidos diferentes dos termos-aparência e essas distinções foram naturalmente evocadas em interpretações recentes de Sexto Empírico. Consideremos a afirmação de Annas e Barnes:

“O pirrônico, quando fala sobre aparências, não está dizendo nada sobre suas crenças, sejam elas provisórias ou firmes: ele pretende registrar como as coisas o afetam, não quanta confiança ele deposita na maneira em que elas lhe aparecem. Filósofos falaram num uso “fenomenológico” e “judicativo” da palavra “parecer”. No sentido fenomenológico, o verbo expressa a forma como as coisas nos impressionam, enquanto que no sentido judicativo ele expressa nossas crenças. Ao longo dos Dez Modos, a palavra “aparecer” deve ser tomada em seu sentido fenomenológico.”¹

¹ Annas e Barnes (1985), pp. 23-4. Interpretações não judicativas do cético também são apresentadas por Barnes (1983), Burnyeat (1980, 1982, 1984) e, com efeito, por Stough (1984), em especial p. 139, mas não pp. 141-2 n.7.

A atração dessa leitura “fenomenológica” é que ela promete manter o radicalismo da oposição do cético ao dogmatismo. Se as afirmações-aparência céticas são asserções “judicativas” — independentemente de serem qualificadas ou restritas no escopo — então a diferença entre dogmático e cético parece ser diminuída a uma questão de tom ou grau. Se, por outro lado, as enunciações do cético ultrapassam *qualquer* grau de comprometimento doxástico, elas diferem das enunciações do dogmático em natureza.

Contudo, existem dificuldades substanciais com qualquer interpretação totalmente não judicativa do cético. Uma delas é a de que é muito pouco óbvio o que pode *significar* — se é que significa alguma coisa — uma linguagem-aparência “fenomenológica”. As metáforas de “impactar” e “impressionar” são estipuladas por Annas e Barnes não para se referir à emissão de um juízo ou à formação de uma crença, mesmo que particularmente imediata e irrefletida, mas a algo essencialmente diferente. Mas é difícil ter uma noção clara do que esse algo possa ser. Torna-se particularmente problemático quando consideramos que as aparências do cético constituem toda a extensão de seu discurso, sem limitação do assunto. Qualquer que possa ser o alcance das expressões “fenomenológicas” de “impressões” na vida cotidiana, esse alcance parece não se estender, como o do cético deve alcançar, a visões acerca da força de vários argumentos sobre a física. Nesses contextos, é difícil enxergar o que as metáforas de impactar e impressionar podem alcançar — além de adicionar uma coloração de passividade e imediatismo ao que, ainda assim, são juízos. M. F. Burnyeat também oferece uma interpretação não epistêmica do cético (Ex.: uma interpretação não judicativa: o conhecimento está claramente fora de questão). E ele aponta, como um problema para o cético assim interpretado, que parece errado distinguir a aparência ou a impressão da emissão de um juízo, em casos de argumento abstrato. “No caso filosófico, a impressão, no fim das contas, é simplesmente meu assentimento à conclusão de um argumento, assentimento a este como verdadeiro.”²

Minha própria impressão é a de que não há no *bíos* nenhum sentido “fenomenológico” ou não judicativo de aparência. Meu objetivo neste artigo será mostrar que não podemos atribuir esse sentido ao cético pirrônico. Para enxergar o porquê, considerarei primeiro as antigas discussões sobre aparências e impressões, as quais devem indicar o uso que o cético fazia delas (seções I-IV). Esboçarei, então, uma interpretação

² Burnyeat (1980), p. 53.

inteiramente judicativa das aparências do cético, a qual dá conta tanto dessa história quanto da rejeição cética do dogmatismo (seções V-VII).³

I.

No Livro X d'*A República*, Platão discute alguns casos padrão de aparências enganosas, a fim de estabelecer que a arte mimética tem seu poder sobre um constituinte inferior da alma (602c – 3b).⁴ Ele ressalta que, devido “às inconstâncias da visão”, a mesma magnitude aparece (*phainetai*) em tamanhos diferentes de perto e de longe, os mesmos objetos aparecem envergados e retos, e assim por diante. Medir, contar e pesar podem nos ajudar nesse sentido, de modo que o que aparece (*to phainómenon*) maior ou menor, ou mais ou menos pesado, não “reine” em nós, mas antes o que esses procedimentos de investigação determinaram ser o caso. O uso desses procedimentos pertence à parte “calculadora” da alma. Mas quando ela relata seus achados, em geral acontece de “os opostos aparecerem” ao mesmo tempo.⁵ Agora, por meio da aplicação do princípio geral da não-contrariedade enunciado anteriormente (*A República*, 436a-c), é impossível que a mesma coisa ao mesmo tempo forme juízos opostos (*enantia doxazein*) sobre a mesma

³ Como uma interpretação judicativa do cético, este artigo deve imensamente ao trabalho de Frede (1987, 1984) e também ao seminário dado na Universidade de Princeton em 1990. Contudo, eu descrevo o conteúdo dos juízos do cético em termos diferentes e, provavelmente, incompatíveis. Gostaria também de agradecer a Michael Frede, Charles Brittain, Fiona Cowie, John Keane e especialmente a Stephen Menn pelas discussões úteis dos vários aspectos deste artigo.

⁴ A *phantasia* em Platão é discutida por Silverman (1991). Tanto em Platão quanto em Aristóteles por Lycos (1964) e por Rees (1971). A interpretação de Aristóteles é relatada em maiores detalhes por Nussbaum (1978), por Schofield (1978), por Watson (1982) e Wedin (1988).

⁵ *Toutôî de pollakis metrêsanti kai sêmainonti meizô attâ einai ê elattô hetera heterôn ê isa tanantia phainetai hama peri tauta (= ta auta)* (602e4-6). A tradução correta desta frase tem sido tema de debate. Jowett e Campbell notam com razão que crenças contraditórias não deveriam ser atribuídas ao *logistikon* (contra Stallbaum e, mais recentemente, Murphy). Para evitar que se proceda assim, eles retiram os dativos de *phainetai*, tomando-os como se de fato equivalessem a um genitivo absoluto (Jowett e Campbell (1894), p. 451-2; Stallbaum (1859); Murphy (1951). Adam, achando a construção suspeita, sustenta que *tanantia* são os opostos de *to phainomenon meizo ê elatton* etc. em 602d8, e que eles *phainetai* ao *logistikon* quando completar seu cálculo (Adam (1963), p. 407-8 nota *ad. loc.*, p. 466-7). Mas esta leitura tem que retroceder muito para obter um correlato (singular) para *tanantia*, e isso envolve atribuir a experiência da aparência ao *logistikon*, o que parece errado, dadas as associações prévias do aparente ao ilusório (596e4, 598a5, 602b2, c8, d8). Halliwell sustenta que, apesar de os opostos aparecerem para o *logistikon*, ele não precisa de fato acreditar neles. Mas então não está claro por que Platão deveria assumir logo em seguida que duas opiniões contraditórias estão em jogo. (Halliwell (1988), p. 134). Eu sugiro que os dativos sejam lidos como se fossem regidos não por *phainetai* mas por *tanantia* (que está de fato mais próximo a eles). Grosso modo: “Em geral os opostos a isso — quando for medido e indicar que algumas coisas são maiores ou menores ou iguais a outras — aparecem ao mesmo tempo, sobre as mesmas coisas.” Como 602e8-3a2 explica, *phainetai* aqui é equivalente a *doxazesthai*. Aquilo que experimenta as aparências opostas, por exemplo, julga de forma contrária, é, como era de se esperar das conotações de *phainetai*, a parte inferior da alma. Seus juízos são contrários ao que é o *logistikon*, ou mais precisamente, as descobertas que o *logistikon* comunica (*sêmainonti*). Daí a parte inferior ser *to toutôî enantioumenon* (603a7). Não há problema em se usar o *logistikon* para fazer as vezes do que ele afirma na construção *enantia* + dativo. Cf. *A República* 453c3-4, *Eutífron* 6a4-5, *Protágoras* 339b9-10 e *As Leis* 810d3-4.

coisa. Assim, conclui Platão, aquilo que julga (*to doxazon*) o contrário dos resultados de medição não pode ser idêntico ao elemento que confia em cálculos; deve ser, portanto, uma parte inferior da alma. O argumento pretende fornecer um modelo explanatório a todos os tipos de erros de juízo sobre questões de valor, tais como o excesso de indulgência na emoção (605b-c; cf. *Protágoras* 356b-7b, *Filebo* 41e-2c).

Portanto, um graveto submerso em água me parece envergado quando algum elemento inferior em minha alma julga ou opina dessa forma. “O aparente” é em geral o que eu, ou melhor, alguma parte de mim, inicial e irrefletidamente considera ser o caso, baseada na percepção. Em *O Sofista*, Platão expande essa interpretação ao associar aquilo que aparenta ao juízo (*doxa*), ao pensamento (*dianoia*) e *phantasia* (*O Sofista* 263-4b). O pensamento é o diálogo interior e sem som mantido pela mente consigo mesma. O juízo é a versão interna de afirmação e negação. E quando o juízo ocorre não com independência, mas através da percepção, então “uma experiência desse tipo” (*to toiouton pathos*) é corretamente chamada de “aparência” (*phantasia*) (264a 4-6). Assim, o que queremos dizer com “aparece” (*phainetai*) é uma “combinação” (*summeixis*) de percepção e juízo (264b 1-2). *Phantasia* é, assim, introduzida por Platão simplesmente como o substantivo correlato a *phainesthai*, usado num sentido judicativo.⁶

Na interpretação judicativa das aparências, ao dizer como as coisas aparecem para nós, emitimos nosso juízo: dizemos como achamos que as coisas são. Dizer que o graveto aparece para mim envergado é dizer que a minha *phantasia* do graveto é a de que ele está envergado; e isto é dizer que eu afirmo em silêncio o pensamento (que de certa forma envolve a percepção) de que ele está assim. Mas o “aparente” está caracteristicamente associado à percepção visual e, em especial, às suas fraquezas. Daí ele ser contrastado com o que é ou pode ser descoberto como sendo o caso, após exame ou reflexão cuidadosos. Portanto, a função peculiar da linguagem-aparência é marcar um juízo como contestável por se basear em informações preliminares e, em particular, perceptivas. Usamos a linguagem-aparência para expressar o reconhecimento de que procedimentos de investigação confiáveis podem muito bem chegar a um resultado oposto ao juízo que emitimos.

⁶ *Phantasia* tem o mesmo sentido em *Teeteto* 152c1. Em *Filebo*, onde a *doxa* é novamente um juízo não pronunciado, um “escriba” interno registra juízos perceptivos em nossa alma, *seguido* de um “pintor” interno de “imagens”: *eikones* (39b6-7) ou, no caso do futuro, *phantasmata* (40a9). Isso sugere, apesar do trecho ser difícil, que uma tal imagem deriva tanto da percepção quanto de um juízo proposicional específico. Assim, se esta imagem é para ser identificada com a *phantasia* d’*O Sofista*, parece ter havido alguma revisão da interpretação de Platão. Porém, o resultado não é menos judicativo.

Uma explicação judicativa está, portanto, comprometida com a concepção na qual, mesmo nos casos de ilusão de óptica, o que constitui uma “aparência” não é um simples estímulo sensorial, e sim um juízo de que algo é assim — ou ao menos uma inclinação para julgar desse modo, a qual pode ser interpretada de maneira razoável em termos psicodinâmicos (como feito por Platão) como um juízo preliminar feito por alguma instância cognitiva inferior. Essa é uma afirmação forte, mas não totalmente implausível, e o opositor da interpretação judicativa está forçado à asserção igualmente forte de um processo cognitivo relacionado ao mundo acessível à consciência (“ser aparecido a”), o qual *não pode* ser representado como emitindo juízos, não importando quão preliminares e provisórios. A questão de qual dos lados pode defender melhor seu ponto de vista ultrapassa os limites deste ensaio, porém, devemos ao menos notar que a resiliência das aparências que conflita com nossos juízos preferidos e mais maduros (tal como a ilusão de óptica) não é prova decisiva contra a concepção judicativa. Na explicação platônica, não é prova alguma: os juízos da parte inferior da alma podem ser tão insistentes quanto quaisquer outros. Por outro lado, uma interpretação judicativa é mais capaz de explicar o caso de Anaxágoras. De acordo com Cícero, ele não só negou que a neve fosse branca, como “disse que, para ele, porque ele sabia que a água era negra e a neve era água em estado sólido, ela nem parecia (*videri*) branca.” (*Acad.* II.xxxi.100). A neve aparecer branca para Anaxágoras, “sabendo” o que ele sabia, teria sido experimentar uma ilusão de óptica. A força heroica de suas convicções filosóficas o preservava dessa experiência. Mas o conhecimento de Anaxágoras dificilmente poderia ter mudado quaisquer operações totalmente pré-judicativas de seus sentidos; esse conhecimento teve mais sucesso em suprimir nele a tendência normal em direção a um juízo preliminar contrário.

II.

Em *De Anima*, Aristóteles introduz sua própria interpretação de *phantasma* por meio de argumentos que não permitem identificá-la com percepção, conhecimento, inteligência, juízo (*doxa*) ou, *contra* Platão, qualquer combinação de juízo e percepção (*De Anima* 428a1-29a9). (A suposição (*hupolêpsis*) fora excluída em 427b16-24). Algo digno de nota acerca desses argumentos é o quanto eles se apoiam numa concepção determinada e não-platônica do que deve ser *phantasia*. Por exemplo: o argumento de Aristóteles de que *phantasia* não pode ser idêntica ao juízo depende de sua própria concepção específica de *phantasia* como uma função cognitiva central dos animais inferiores (ex.: *Metaph.* 980b25-6, *De An.* 429a4-8, 433b27-30). O juízo envolve a convicção (*pistis*), que por sua vez envolve ter sido persuadido (*to pepeisthai*), o que envolve a razão (*logos*). Visto que falta aos animais inferiores convicção e razão, apesar de muitos possuírem *phantasia*, os dois

não podem ser idênticos (428a19-24, cf. 428a9-11). A explicação construtiva de Aristóteles já está implícita na caracterização inicial de *phantasia* como aquilo que faz com que uma imagem (*phantasia*) venha à mente (428a1-2). É como a provedora de imagens à alma que a *phantasia* de Aristóteles acaba sendo uma derivação da percepção (*De An.* 428b11-9a9), e envolvida àquilo que percebe (*De Ins.* 459a14-22, *De Mem.* 450a10-14). Ela também é naturalmente citada como a responsável pela memória, pelos sonhos e alucinações visuais (*De Mem.* 450a22-25, *De Ins.* 485b10-9a22).⁷

A concepção pode parecer suficientemente diferente da *phantasia* judicativa de Platão, de forma que as duas devam ser consideradas como referentes a entidades distintas, e talvez passíveis de coexistência.⁸ Mas tanto Aristóteles quanto Platão querem usar *phantasia* para expressar aquilo a que nos referimos para dizer como as coisas aparecem para nós (*De An.* 428a6-8, a12-15, *De Ins.* 460b18-20, *EN* 1114a31-b3). Ele então toma nosso uso da linguagem-aparência como fonte de provas do caráter de *phantasia*: um argumento contra a identificação da *phantasia* com a percepção é o de que “quando estamos exercitando (a percepção) com acuidade acerca do que é percebido, não dizemos que ‘isso parece ser para nós uma pessoa’; mas é mais quando não estamos percebendo com nitidez que ...” (428a12-15).⁹

Presume-se que seja devido a esse desacordo sobre o significado da linguagem-aparência que Aristóteles oferece um argumento direto contra a concepção platônica de *phantasia* (428a24-b9). Este argumento se dá como segue.¹⁰ Aristóteles e Platão concordam que, ao dizer como algo aparece, expomos nossa *phantasia* ou *phantasma*. Eles também concordam que um caso paradigmático do aparente é aquele da ilusão de óptica ou, mais amplamente, o caso em que a forma como algo à percepção difere de como o conhecemos. Aristóteles afirma que nesses casos Platão deve sustentar que o conteúdo da percepção e o do juízo são os mesmos, visto que estes serão o conteúdo da *phantasia*. Agora suponha que meu juízo estabelecido seja de que o sol é enorme. Entretanto, quando olho para o sol, ele me ‘parece’ ter trinta centímetros de diâmetro’. Qual poderá ser então minha *phantasia*, na interpretação de Platão? Se eu digo, ‘O sol me parece ter trinta centímetros de diâmetro’, expressando minha *phantasia*, então meu juízo deverá mudar por causa disso. Mas isso não pode estar certo, visto que eu não fui dissuadido ou esqueci meu juízo anterior. A observação um tanto críptica de Aristóteles sobre um juízo não modificado ser tão

⁷ Parece-me que a leitura mais plausível de *De Anima* III.3 e do uso feito de *phantasia* e *phantasmata* na *Parva Naturalia* (ver em esp. *De An.* 427b17-24, *De Mem.* 449b30-50a11 e 450a27-51a17) é que as *phantasmata* de Aristóteles são primeira e primordialmente imagens mentais e sua explicação construtiva de *phantasia*, sua explicação para o que as produz. Essa visão é compatível com o reconhecimento do desejo de Aristóteles de correlacionar *phantasia* como nossos usos de *phainetai/phainomenon*, e a maior abrangência destes últimos termos pode dar conta da maneira com que *phantasia* às vezes adquire um sentido mais amplo (como em *EE* 1235b27-9, *EN* 1114a32). Eu presumo que essa ampliação seja o que Aristóteles exclui como “metáfora” em *De An.* 428a1-2, em favor de uma correlação mais estrita com o imaginário mental (*contra* Nussbaum (1978), pp. 252-5). Contudo, a concepção de Aristóteles de *phantasia* é vaga e controversa. Para discussões mais detalhadas e interpretações alternativas, ver as obras citadas na nota 4.

⁸ Essa é a visão de Cornford. Ele afirma que em *De Anima* 428a, “Aristóteles quer dizer que está dando à *phantasia* um novo sentido (‘a faculdade imagética’), o qual não deve ser confundido com o uso do vocábulo por Platão” em *O Sofista* 264 (Cornford (1935), p. 319 n. 2).

⁹ Ver também Schofield (1978, esp. pp. 118-23) com relação à dependência da interpretação de Aristóteles do comportamento linguístico.

¹⁰ Cf. Lycos (1964), p. 500-3.

verdadeiro quanto falso tem presumidamente o mesmo objetivo (428b7-9). Se minha *phantasia* é a combinação de juízo e percepção, então ela será falsa no que diz respeito à minha percepção presente do sol, mas verdadeira enquanto um juízo acerca de seu tamanho real. Então, quando olho para o sol, ao converter minha *hupolêpsis* em *phantasia*, ela é falsificada por sua nova condição de expressão perceptiva, sem que haja nenhuma mudança em suas afirmações acerca do mundo ou no fato da matéria.

O exemplo do tamanho do sol também é usado em *De Insomnus*, como uma base mais simples para a afirmação de que *phantasia* e juízo são distintos um do outro. O que governa a alma (*to kurion*) não julga “pela mesma faculdade através da qual surgem as imagens (*phantasmata*). Um indício disso é que enquanto o sol parece (*phainetai*) ter 30 centímetros de uma ponta a outra, em geral alguma outra coisa contradiz a *phantasia*.” (460b16-20). Aristóteles correlaciona isso com a distinção entre o que aparece (*phainetai*) e o que parece ou o que alguém julga ser o caso (*dokei*). *Phantasmata* normalmente são, mas nem sempre, aceitas como *doxai*: “Pois no todo, a parte dominante afirma o que vem de cada sentido, se nenhuma outra parte mais impositiva se opuser a ela. Assim, enquanto em todos os casos algo aparece (*phainetai*), o que aparece (*to phainomenon*) nem sempre parece (*dokei*), a menos que o que julga seja mantido sob controle ou não esteja se movendo com seu próprio movimento.” (461b3-7, cf. 461b30-2a8) Um exemplo disso seria o fato de que o prazer “para alguns parece (*dokei*) bom, enquanto para outros ele aparece (*phainetai*), mas não parece bom (pois *phantasia* e *doxa* não se situam na mesma parte da alma).” (*EE* 1235b27-9) O parecer — a ‘aparência’ judicativa — requer o consentimento do elemento dominante da alma. “Sempre que a alma dá espaço à *phantasia* proveniente da percepção, e concorda e consente com o que aparece, ela é chamada de *doxa*.” (Descrição de Sexto Empírico da visão peripatética, *AM* 7.225-6).

Agora, pode parecer que devido a toda a sua oposição a Platão, a visão de Aristóteles corre o risco de ser identificada como uma visão judicativa, pois Platão sem dúvida consideraria que suas *phantasmata* são na realidade apenas juízos (*doxai*) assentidos e afirmados pela *phantasia*. Poderíamos até pensar que Aristóteles seria capaz de admitir que, em termos platônicos, esse era o caso. Talvez ele se opusesse a Platão somente na questão mais geral, sobre a capacidade de as atividades de partes da alma serem legitimamente descritas em termos apropriados ao todo. Entretanto, apesar de sua tendência ocasional a falar como se as *phantasmata* fossem afirmações feitas pela *phantasia* (por exemplo: *De Motu An.* 701a32-3), eu duvido a visão de Aristóteles realmente seja identificada dessa maneira, pois algumas das atividades de sua *phantasia* claramente não envolvem tendência alguma a pensar algo verdadeiro sobre o mundo — são casos de imaginação, visualização ou pensar *sobre*, mais do que pensar *que* (ex: *De Mem.* 449b30ff., *De An.* 427b17-24).¹¹ Esses usos não-assertóricos do imaginário mental talvez sejam o que motivou Aristóteles a fazer a afirmação geral de que “*phantasia* é diferente de afirmação ou negação, pois verdade e falsidade envolvem uma combinação de pensamentos” (*De An.* 432a10-12). A associação de verdade e falsidade com combinação e afirmação lembra *De*

¹¹ Esses casos não apresentam necessariamente um problema para a interpretação de Platão. Ele pode simplesmente dizer que não tinha intenção de incluir esses processos imaginativos em sua concepção de *phantasia*, e que, visto que nós normalmente não usamos a linguagem da aparência para nos referirmos a eles, não se presume que ele devesse fazê-lo.

Interpretatione (16a10-20). Presume-se que um *phantasma* é ‘descombinado’ do mesmo modo que palavras isoladas (e talvez até sequências de substantivos e adjetivos), os quais possuem conteúdo determinado, porém em si nada afirmam. (A afirmação de Aristóteles talvez seja uma reação contra a interpretação d’*O Sofista*, na qual a *phantasia* é uma forma de afirmação e negação (263e10-4a7)). Parece provável que, para se fazer uma afirmação, um *phantasma* deve ser ‘combinado’ com uma ideia de algo no mundo, de modo que ele seja ‘visto como’ uma imagem desse algo, e que faça considerações sobre ele. No caso da memória, *phantasia* evoca a analogia da diferença entre olhar uma figura como uma figura e olhá-la como sendo o retrato de alguém (*De Mem.* 450b20-51a14). Talvez porque ele conceba esse processo de ‘ver como’ como algo direto. Aristóteles normalmente atribui a verdade e a falsidade do pensamento elaborado aos próprios *phantasmata*. (*De An.* 428a12,18, 428b17). Mas isso é, suspeito eu, só uma apara de arestas: ele não vai conceder a Platão que um *phantasma* como tal constitui até o mais preliminar e inferior dos juízos.

Apesar de o esboço de ambas explicações deixar bastante espaço para futuros debates, os argumentos de Aristóteles não me parecem refutar interpretações judicativas das aparências no geral ou mesmo as de Platão em particular.¹² O argumento geral de *De Anima* contra interpretações judicativas depende, em primeiro lugar, da própria concepção de Aristóteles de *phantasia* como uma função cognitiva central dos animais inferiores e, em segundo lugar, da afirmação dúbia de que, desprovidos de *logos* (uma palavra cuja ambiguidade talvez desempenhe um papel nessa concepção) não se pode afirmar que esses animais são capazes de emitir juízos. O argumento específico contra a versão da ‘combinação’ platônica só é nitidamente efetivo se presumimos que somente uma única *phantasia* ou juízo perceptivo pode estar em ação em qualquer momento, de modo que uma percepção ocorrente e um juízo ocorrente acerca do objeto de percepção devem compartilhar seus conteúdos. Mas dentre todos, Platão não tem motivo para aceitar essa premissa. Como fica explicitado em *A República* 602c-3b, diferentes constituintes da alma podem formar juízos perceptivos opostos concomitantemente. Nem platônico algum se vê obrigado a aceitar a distinção condutora que os argumentos de Aristóteles pretendem apoiar, entre *phantasia/phainetai* e *doxa/dokein*. Ele está livre para insistir que qualquer *phantasma* relacionado ao mundo, ao ser conscientemente ‘considerado’ como passível de aceitação, já deve ter sido afirmado por processos judicativos de algum constituinte da alma, em geral um de categoria inferior. Tal afirmação se torna mais plausível através da existência de ‘aparências’ não-perceptivas, as quais no *bíos* são em geral claramente judicativas. De fato, inúmeros usos de Aristóteles de *phainomena*, incluindo ao menos alguns dos *phainomena* que ele evoca como orientação em suas questões, realmente mais se

¹² Confrontar com Lycos (*op. cit.* nota 4, pp. 501-8) e Hamlyn (1968, p. 134-4), ambos os quais afirmam que Aristóteles é bem sucedido ao refutar Platão. Confrontar também duas defesas de Platão que a mim parecem inaceitáveis. Watson defende Platão a ponto de permitir que os componentes *aesthesis* e *doxa* da *phantasia* sejam separáveis no tempo e difiram em conteúdo (*op. cit.* nota 4, p. 112). Silverman sustenta que “fica facultado a Platão afirmar que a crença envolvida na aparência seja a de que o solo *aparece* com trinta centímetros de ponta a ponta, e não a de que o sol tem trinta centímetros de diâmetro”. Ou seja, ele quer atribuir a Platão um senso de aparência ‘não-epistêmico’ para esses casos (*op. cit.* nota 4, p. 137). No caso d’*A República*, isso leva ao resultado onde “a crença envolvida na *phantasia* é a de que o graveto *aparece* envergado e que o graveto é reto (p. 138). Mas essas crenças não entram em conflito, enquanto que aquelas no trecho de Platão o fazem abertamente (*enantia doxazein*, 602e8), e devem fazê-lo se pretendem fornecer um argumento para a divisão da alma (602e8-3b4).

assemelham a juízos preliminares e não-investigados do que a algo facilmente correlacionado à sua concepção de *phantasia*.¹³ E mesmo em casos perceptivos, o próprio Aristóteles nem sempre mantém sua distinção entre *dokein* e *phainesthai*. Em *De Insomniis*, ele aponta que para aqueles a bordo de um navio, a terra parece (*dokei*) estar se movendo (460b26-7). Supreendentemente, ele também diz que até para pessoas saudáveis e astutas, o sol ainda *parece ter* (*einai dókei*) 30 centímetros de diâmetro (458b28-9). Estes lapsos sustentam a visão da interpretação judicativa, na qual a distinção *phainesthai/dokein* só pode ser uma distinção de gradação entre tendências de julgar mais ou menos potentes. Se a pessoa a bordo do navio não apresenta tendência *alguma* para julgar que a terra está se movendo, ele certamente dirá, à maneira de Anaxágoras, que para ela a terra não aparece movendo-se. Se eu estou preparado para dizer que o sol aparece com trinta centímetros de diâmetro, é devido a uma tendência a pensar assim, uma inclinação que o platônico pode interpretar como um juízo de fato, embora preliminar e de baixo nível.¹⁴

III.

Ao menos superficialmente, é a concepção aristotélica não-judicativa de *phantasia* que perdura nas epistemologias subsequentes. Epicuristas e estoicos distinguem profundamente uma impressão (*phantasia*) de um juízo acerca de como é o mundo. Ao mesmo tempo, as relações entre *phantasia* e *phainesthai/phainomenon* tornam-se menos claras. A explicação talvez seja o problema já verificado com a interpretação de Aristóteles: no momento em que se traça uma linha clara entre a impressão e o juízo, então algumas aparências (aquelas que no *bíos* parecem ser judicativas) vão se correlacionar com esta última. Assim, conforme uma concepção não-judicativa das impressões vai se tornando cada vez mais central para as interpretações filosóficas do pensamento, *phainesthai/phainomenon* tende a se tornar um conceito ambíguo e inútil.

Na teoria de Epicuro, Sexto relata que “das duas coisas que estão par a par uma com a outra, impressão (*phantasia*) e juízo (*doxa*), a impressão, a qual ele também chama de evidência, é invariavelmente verdadeira.” (*AM* 7.203, cf. *AM* 8.63, Plutarco *ad Col.* 1109a-b). O juízo é distinto e adicional a *phantasia*; esta última parece ser algo muito próximo da imagem recebida dos sentidos. A *phantasia* é verdadeira porque a sensação armazena automaticamente a *eidola* recebida de um objeto. É através dos juízos que emitimos dela que pode surgir o erro (*Ep. Hrdt.* 50).¹⁵

¹³ Ex.: *EN*1145b2-7. Acerca da concepção de Aristóteles de *phainomena* nestes contextos, ver Owen (1975); Barnes (1980); e Irwin (1988). Notar especialmente Barnes (1980), p. 491, nota 1, e Irwin (1988), p. 30-1, pp. 37-8 sobre o caráter judicativo de tais *phainomena*.

¹⁴ Assim, a interpretação judicativa pode facilmente explicar por que pessoas cultas modernas, na realidade relutam em fazer essa afirmação-aparência. Qualquer um que tenha dificuldade em acreditar que isso poderia ser *sequer* uma afirmação-aparência judicativa, favor ver não só Epicuro (seção III), como também o romance de Josef Skvorecky's (1984, p. 86-87), para debate acalorado entre dois camponeses tchecos sobre se a lua cheia é do tamanho de um pão italiano ou de uma moeda de cinco coroas do pré-guerra.

¹⁵ Gisela Striker (1977, esp. p. 126-7) argumenta que a *phantasia* só se junta ou substitui *aisthêsis* na máxima ‘Todas percepções/impressões são verdadeiras’, em interpretações posteriores das visões epicuristas, sob a influência da terminologia estoica. Não me parece que esta possibilidade afete as questões com as quais me ocupo aqui. De qualquer modo, o contraste básico entre *phantasia* e o que é adicionado pela opinião já está presente em *Ep. Hrdt.* 50. Cf. também Taylor (1982) e Asmis (1984).

Agora, como essa análise indica, a impressão epicurista deve divergir da impressão peripatética. As impressões epicuristas são presumidamente menos determinadas em seu conteúdo: do contrário poderíamos evitar qualquer erro simplesmente concordando com todas elas. Há razão para se supor que a impressão epicurista exige um grau significativo de maior interpretação (com ocasião significativa para o erro) para gerar afirmações proposicionais.¹⁶ Apesar de isso não estar explícito nos escritos epicuristas, é de se notar que a sensação é caracterizada como *alogos*, que além de imputar uma ausência geral de racionalidade, significa, literalmente, sem fala (DL X.31, SE *AM* 7.210, *AM* 8.9). Isso sugere — e é confirmado pela existência de erro humano — que o conteúdo de nossas impressões pode não ser direta e claramente acessíveis para nós.

Assim, a relação de uma impressão epicurista com o modo como é possível afirmar que as coisas aparecem é problemática. Se o epicurista quer preservar a correlação entre aparência e impressão (infallível), então as coisas serão como elas aparecem para ele. Mas pode ser difícil para ele dizer como isso se dá. Na verdade, suas ‘afirmações-aparência’ particulares serão de fato relatos de seus juízos, os quais contemplam ao mesmo tempo o conteúdo de suas impressões e os fatos da matéria. Dada a necessidade de interpretação de nossas impressões, o que ‘aparece’ para nós pode ser entendido ou como o conteúdo genuíno da nossa impressão (chame isso de *aparece_p*), ou como consideramos que aquele conteúdo seja (*aparece_d*).¹⁷ É o primeiro uso que tem real interesse ao epicurista, pois parece oferecer uma fundamentação firme aos nossos juízos. Mas é difícil enxergar como podemos obter acesso direto a *essa* aparência necessária para expressá-la em nossas afirmações-aparência.

Assim, o uso de Epicuro da linguagem-aparência é ambíguo. É em sua discussão sobre os céus que Epicuro faz maior uso da linguagem-aparência. E aqui *ta phainomena* são primordialmente os dados observacionais que as explicações científicas buscam para explicar, e com os quais elas devem ser compatíveis (ex.: *Ep. Pyth.* 87, 92, 97, 98). Isso é, até onde posso afirmar, ambíguo entre *aparece_p* e *aparece_d*. E é em todo caso obscuro, visto que esta utilização fazia parte do vocabulário astronômico comum (Eudóxio escreveu um livro sobre *ta phainomena*).¹⁸ Um uso mais incisivo de *phainetai* é a afirmação de Epicuro de que o sol, bem como os outros corpos celestes, é mais ou menos do tamanho que ele ‘aparece’ — isto é, previsivelmente, cerca de trinta centímetros de diâmetro.¹⁹ Agora, se ‘aparece’ nessa afirmação for tomado como *aparece_p*, ela é tediosa e inevitavelmente verdadeira para o epicurista: *tudo* é do tamanho que *aparece_p*, pois os sentidos não mentem. Para valer a pena defender essa ideia, ‘aparece’ deve ser entendido como *aparece_d*: ele deve expressar o que a mente irrefletidamente considera que é visto pelos sentidos, supondo que

¹⁶ Cf. Striker (1977, p. 134, nota 15), que diferencia a crença estoica, segundo a qual há “uma espécie de tradução automática” das impressões em proposições, da sugestão epicurista aparente de “que nossos juízos perceptivos são às vezes mais interpretações do que traduções”.

¹⁷ Portanto, como Lucrécio afirma, o erro surge “propter opinatus animi quos addimus ipsi/pro visis ut sint quae non sunt sensibu’ visa” (IV.465-6); cf. Cícero *Acad.* II.xxv.80.

¹⁸ Ver Lasserre (1966), p. 39ss.

¹⁹ Ver *Ep. Pyth.* 91, Lucrécio V. 564-591, Cícero *De Fin.* I.VI.20, *Acad.* II.xxvi.82, cf. II.xxxix.123, etc. O tamanho do sol transforma-se em tópico de debate permanente entre epicuristas e seus adversários. Ver Filodemo, *De Signis*, cols. IX-xi para a dialética; para as visões de Posidônio, ver F9, F19, F115 e F116, em Edelstein e Kidd (1989). Cícero relata a posição estoica como sendo a de que o sol é mais do que dezoito vezes maior que a Terra (*Acad.* II.xli. 128, cf. II.xxvi.82).

se incorpore a interpretação que ela impõe de forma padrão. Assim, a afirmação de que o sol aparece de um determinado tamanho expressa a aceitação não de uma impressão que faz a afirmação, mas da interpretação padrão da impressão relevante. (Esse uso de ‘aparece’ acaba sendo bastante compatível com uma interpretação judicativa das aparências, visto que a interpretação pode ser identificada com a emissão de um juízo preliminar.) Se são formados corretamente, nossos juízos serão iguais em conteúdo às impressões sobre as quais eles se fundamentam, sem que nada seja “adicionado” ou “retirado”. Ainda assim eles não podem ser coisas iguais. Do mesmo modo, o epicurista elabora suas visões não somente a partir de dados perceptivos puros, mas também a partir de investigação e argumento, e sua afirmação é a de que seus resultados confirmam nosso juízo preliminar padrão acerca do tamanho do sol.²⁰

Por outro lado, parece que em casos onde as ‘aparências_d’ são enganosas, o epicurista não quer permitir que elas contem como aparências de forma alguma. Por exemplo: um crítico denuncia que o epicurista está comprometido com o seguinte raciocínio: “Uma vez que tudo que aparece também é (*pan to phainomenon kai esti*) e o sol parece estar fixo, o sol está fixo.” A resposta epicurista: “Responderemos a isso como fizemos anteriormente: que o sol não parece estar fixo, mas sim julga-se que ele aparece (assim) (*dokei de phainesthai*)...”²¹ Aqui são claramente as aparências_p que estão em questão. Todas elas, bem como todas as impressões, são verdadeiras (cf. Sexto, *AM* 7.369). Nossa tarefa é distinguir essas aparências e impressões de juízos falíveis que se vinculam a elas.

IV.

No tempo de Epiteto, a concepção estoica de *phainomenon* está intimamente associada não somente à *phantasia* como também a outros conceitos ligados a ela em Sexto Empírico.

“Qual é a causa do assentimento a algo? O fato de que esse parece ser o caso (*to phainesthai hoti huparchei*). Assim, assentir ao que não parece ser o caso é impossível. Por quê? Porque essa é a natureza do pensamento, aprovar o que é verdadeiro, estar insatisfeito com o que é falso e suspender o juízo acerca do que é não-evidente (*pros ta adelà epechein*). Qual é a prova disso? Sinta (*pathe*), se você puder, que agora é noite. — Impossível.” (*Discourses* I.28. 1-3, cf. III. 3.2, III.17.15, III.22.42)

De maneira similar, Epiteto cita ‘os filósofos’ como defensores de que há um único ponto de partida (*archê*) para todos: “no caso do assentimento, a sensação (*to pathein*) de que algo é o caso, e, no caso da negação, a sensação de que não é o caso. E, por Deus, no caso da

²⁰ O procedimento investigativo central relevante às nossas percepções de fenômenos celestiais é a comparação com fenômenos terrestres: ver *Ep. Pyth.* 87, *Ep. Hrdt.* 80, e para sua aplicação a este caso, Lucrécio V. 564-91 e Filodemo *de Signis*, cols. ix-xi.

²¹ PHerc. 1013, col. Xx, seguindo o texto de Romeo (1979), p. 20. Cf. a discussão em Asmis (1984, nota 15), à qual devo esta referência.

suspensão do juízo, a sensação de que é não-evidente” (*Discourses* I.18.1). Sua preocupação é com as implicações dessas características do pensamento à ação humana. Uma delas é a de que “para uma pessoa, a medida de toda ação é o aparente (*to phainomenon*).” (I.28.31-3).

Como I.28.11-12 deixa claro, impressão e aparência são uma espécie de correlativos. Contudo, a concepção estoica é a de que as impressões são anteriores aos atos do juízo, enquanto a aparência parece ser judicativa, visto que agimos com base no que aparece (I.28.10, 31-2). As duas podem ainda ser estranhamente correlacionadas através da concepção de aparência como componente da impressão sustentada no juízo. A afirmação de que assentimos ao que aparece (I.28.1), sugere que a aparência é o conteúdo persuasivo da impressão; aquilo que induz o assentimento quando de fato assentimos. Essa visão bastante ambígua torna-se mais natural por meio da visão de que as impressões comumente têm *mesmo* um elemento suficientemente forte de persuasão para causar o assentimento. Por isso, Epiteto insiste que devemos lutar e nos treinar para resistir a dar o assentimento a nossas impressões (*Discourses* II.18.23-32, III.8). Essa visão é expressa de forma compacta em *Encheiridion* 1.5: sempre que nos depararmos com uma impressão ríspida, devemos dizer a ela, “*phantasia eikai ou pantôs to phainomenon*”: ‘você é uma impressão e não é nem um pouco o aparente (ou seja, nem um pouco o que parece ser o caso).’²² Isso constitui resistência a uma impressão: negar que é ‘aparente’ é rejeitar sua força persuasiva. A força persuasiva das impressões também cria um certo paralelo entre *phainomena* e impressões, o que talvez ajude a embolar a assimetria entre os dois. Normalmente, uma pessoa cede a uma impressão e a aceita — a menos que ela encontre alguma oposição, de modo a ser obrigada a investigar e selecionar. Igualmente, *phainomena* judicativos são visões comparativamente irrefletidas que o indivíduo está propenso a seguir contanto que nada interfira e nenhuma investigação seja conduzida.

Os conceitos que Epiteto emprega com relação a *phantasia* são os mesmos que encontramos em Sexto Empírico: assentimento e suspensão do juízo, o aparente, o não-evidente, sensação [*feeling*] (*pathos*) etc. Além da relação entre *phainomenon* e *phantasia*, três pontos acerca das visões de Epiteto me parecem particularmente significativos para a interpretação de Sexto. O primeiro ponto é que a base da aceitação pode ser expressada sem diferenciação como “a aparência de que algo é o caso” (*Discourses* I.28.1-2) e como “a sensação (*to pathein*) de que algo é o caso” (I.18.1, cf. *pathe* em I.28.3). Como é sugerido, ‘sensação’ pode ser uma tradução um tanto equívoca de *pathos* ou *to pathein*. Está bem claro que um *pathos* pode ter conteúdo cognitivo — lembre também da referência de Platão à sua *phantasia* judicativa como um *pathos* em *O Sofista* 264a5. Assim, expressões de *pathê* podem presumivelmente estar em pé de igualdade com outras afirmações que expressam suas crenças e juízos sobre o mundo.

²² *To phainomenon* foi aqui traduzido de várias formas, como, por exemplo, “o que se parece ser” (trad. Oldfather (1928), p. 485), e “aquilo que tem aparência” (trad. White (1983), p. 12). Nenhuma destas traduções me parece satisfatória: a primeira não é clara (o que é que a *phantasia* parece ser mas não é?), e a segunda envolve tomar *to phainomenon* como realmente equivalente a *to hupokeimenon* ou *to on*. A mim parece que Epicuro está aqui usando *to phainomenon* com um sentido fortemente judicativo, como ele faz com frequência - cf., além das passagens citadas acima, *para to phainomenon* como ‘contrário à sua opinião’ em *Discourses* IV. 1.147 (cf. IV.1.55), e *to phainomenon dikaion* como ‘o que me parece certo’ em I.2.21.

Segundo, o esquema de Epiteto para nossas respostas a impressões está muito próximo do que encontramos em Sexto. Como Epiteto, Sexto emprega uma dicotomia entre o que aparece e o que é não-evidente; assentindo ao que aparece e suspendendo o juízo com relação ao que é não-evidente (*PH* 1.13-4, 1.19-20, 1.193, DL IX.103). (Talvez a terceira opção de Epiteto, a rejeição a uma impressão, possa ser descartada sem prejuízo, pois é equivalente tanto à suspensão do juízo quanto ao assentimento à impressão contrária.) Em ambos autores, todo o processo soa quase automático. Epiteto diz que o pensamento é *por natureza* de tal modo que responde com o assentimento ao aparente e com suspensão do juízo sobre o não-evidente. Sexto também tende a falar da *epochê* como algo que simplesmente acontece quando razões opostas para a crença aparecem com força igual, e ele enfatiza que o assentimento do cético é dado compulsoriamente (*PH* 1.13, 1.19, 1.193). Assim, como a confiança do cético na linguagem-*pathos*, sua afirmação da compulsão não precisa ser interpretada como algo peculiar a ele ou dependente exclusivamente do caráter cético de seu pensamento. (Ainda assim, podemos com razão pedir uma explicação sobre a ênfase do cético nesses temas. Ofereço uma explicação nas seções VI - VII).

Por fim, quero salientar um uso particularmente revelador de *dogmata*, em *Discourses* III.16.23.²³ Aqui, Epiteto, como de hábito, repreendendo seus alunos por desleixo moral, desencoraja que se associem à linha comum de pessoas não-filosóficas (*idiôtai*). Ele adverte que — a menos que tenham o poder extraordinário de Sócrates de transformar aqueles à sua volta — eles serão eles próprios corrompidos por tais associações.

“Por que então eles (os *idiôtai*) são mais fortes que vocês? Porque esse lixo que eles tagarelam vem dos *dogmata*, enquanto a sabedoria de vocês vem dos seus lábios. Por causa disso, está frouxo e morto, e qualquer um que escute as exortações de vocês e a virtude miserável que vocês insistem em destilar por aí fica revoltado. Assim, os *idiôtai* derrotam vocês. Porque o *dogma* é forte por toda parte, ele é invencível. Então, até que as noções astutas de vocês estejam fixadas e vocês tenham alguma força que os mantenha em segurança, eu alerto que tomem cuidado ao descer ao nível dos *idiôtai*. (*Discourses* III.16.7-9)

Os *dogmata* que os *idiôtai* possuem, e que faltam aos discípulos de Epiteto, são juízos fortes, mantidos (‘fixados’) firmemente, aptos a resistir à oposição e guiam consistentemente a ação. Apesar de este uso não se encaixar exatamente em nenhum dos sentidos de Sexto para *dogma* (ver seção V sobre *PH* 1.13), acredito que ele lance alguma luz sobre a rejeição geral do cético ao dogmático. Por exemplo, ele ajuda a explicar o que é comum a dois tipos de crença que o cético deve rejeitar: as doutrinas filosóficas do

²³ Barnes (1983) fornece um levantamento valioso dos usos e sentidos do *dogma* (p. 16-22). Sua conclusão geral é de que “os *dogmata* de um homem são o que *dokei* para ele, as coisas que lhe parecem boas e corretas. Mas a palavra tem uma coloração característica, derivada de seu uso público: é a coloração do peso e da praticabilidade.” (p. 22) O que esta passagem mostra é que a coloração de “peso” pode ser de absoluta importância: o que falta aos discípulos de Epiteto não são juízos *per se* (eles provavelmente os têm em demasia), mas juízos de peso suficiente.

dogmático e as convicções das pessoas comuns sobre questões de valor.²⁴ Ambos contam como *dogmata* no sentido de Epiteto. E esse sentido captura as características das crenças ordinárias sobre valor que as tornam uma fonte de ansiedade e, assim, indesejáveis. A esse respeito, Epiteto também se aproxima bastante de Sexto: compare-se a visão de Epiteto de que são nossos *dogmata* que nos perturbam (*tarassei*) (*Discourses* I.19.8) com a descrição de Sexto do objetivo do ceticismo como a liberação da perturbação (*ataraxia*) em questões de juízo (*en tois kata doxan*, *PH* 1.25).

V.

Para Epiteto, algumas verdades podem ser garantidas por impressões catalépticas. Já para Sexto, que vê esse ‘critério’ como a instância central da afirmação dogmática acerca do não-evidente, nada nunca é conhecido. No restante deste artigo, tentarei esboçar uma interpretação judicativa das enunciações do cético que possa acomodar essa oposição ao *dogma* e sugerir alguns problemas a serem enfrentados por qualquer interpretação não-judicativa.

Parece haver três formas de enunciação disponíveis em qualquer assunto particular. Uma forma de enunciação expressa assentimento a uma aparência: ‘Eu pareço quente’ ou ‘É dia’ (com a constante ressalva de que ‘é’ quer dizer ‘aparece’, *PH* 1.135). Na segunda, o cético pode relatar sua *epochê* sobre um *adêlon*: ‘Eu suspendo juízo sobre se a Terra é ou não é esférica.’ Sexto explica o conteúdo desses pronunciamentos da seguinte forma: “Adotamos ‘Eu suspendo o juízo’ no lugar de ‘não sou capaz de dizer em qual dos objetos apresentados devo acreditar (*pisteusai*) e em quais não devo acreditar’, deixando claro que os assuntos aparecem para nós de maneira igual no que diz respeito à credibilidade (*pistis*) e incredibilidade.” (*PH* 1.196). Em terceiro lugar, o cético pode combinar as duas formas: ‘o mel parece doce para mim, mas se ele é ou não doce na realidade é uma questão a ser investigada’ — e essas investigações invariavelmente conduzem à *epochê* (*PH* 1.20).

Ora, pode-se presumir que esses tipos de enunciações estejam formalmente num mesmo nível, pois Sexto nos conta que tudo o que ele diz deve ser compreendido como uma afirmação-aparência. Em *PH* 1.4, ele anuncia sua intenção, no que se segue, de “relatar sobre cada coisa como um cronista, baseado em como ela aparece para nós no momento”, colocando assim todo o conteúdo de *PH* sob a classificação da aparência (cf. *PH* 1.135). Mas, de acordo com *PH* 1.19, as afirmações-aparência do cético relatam os conteúdos de impressões às quais ele é compelido a assentir:

“Pois não rejeitamos as coisas que nos levam involuntariamente ao assentimento de acordo com uma impressão afetiva (*pathetikê phantasia*), como dissemos anteriormente: e estas são as aparências.”

O que ele ‘disse anteriormente’ é o seguinte:

²⁴ Acerca da rejeição do cético a este último uso, ver Frede (1979), p. 198; Barnes (1983), p. 31 no. 86; e Burnyeat (1984), p. 241-2.

“Dizemos que o cético não dogmatiza, não no sentido mais amplo, no qual alguns afirmam ser *dogma* assentir a algum assunto — pois o cético assente a experiências (*pathê*) convincentes [*compelling*] de acordo com uma impressão (*phantasia*). Por exemplo: ele não diria, quando aquecido ou esfriado, ‘Pareço (*dokô*) não estar aquecido ou esfriado.’. Em vez disso, queremos dizer ‘não dogmatizar’ no sentido em que alguns afirmam que *dogma* é o assentimento a algum assunto entre os objetos não-evidentes de investigação pelas ciências. Com efeito, o pirrônico não assente a nada não-evidente.” (*PH* 1.13, cf. *PH* 1.193)

Aquilo a que o cético assente é muito estranhamente diferente da própria impressão. Em *PH* 1.19, o cético assente às aparências, em *PH* 1.13, à *pathê*, nas duas vezes ‘de acordo com’ ou talvez ‘com base em’ (*kata*) uma impressão (cf. *PH* 2.10). Mas qualquer que seja o sentido exato de *kata* aqui, esse assentimento pode representar exatamente o mesmo tipo de juízo que Epiteto emitiria, pois, em *PH* 1.19, Sexto, assim como Epiteto, parece usar *phainomena* como o conteúdo persuasivo que causa o assentimento das *phantasiai*.²⁵ (Este uso permite ao cético obliterar o contraste aristotélico entre *phainesthai* e *dokein* em *PH* 1.13: dado que isso também deve se referir a uma afirmação-aparência, como as coisas aparecem para o cético não se diferencia de como elas ‘parecem’ ser para ele.)

Assim, as enunciações do cético devem ser associadas tanto com as aparências quanto com as impressões que formam as bases de suas aceitações. Essas enunciações vão incluir seus relatos de suspensões de juízo. Essas são, eu suponho, assentimentos “compelidos” de acordo com a impressão de que argumentos opostos têm força igual. (O cético não afirmará positivamente que eles são iguais, mas dirá que eles aparecem assim para ele (*PH* 1.196).) Por isso, o segundo tipo de enunciação cética é, como sugerido em *PH* 1.4, uma afirmação-aparência tanto quanto a primeira. E o terceiro tipo de enunciação é simplesmente uma combinação dos primeiros numa única situação. No meu entendimento, o cético é compelido a assentir tanto a uma aparência em particular como à igual força das provas que sustentam e se opõem a ela.

Na interpretação judicativa, a enunciação ‘P’ do cético, ou ‘Aparece que P’ relata seu juízo preliminar e provisório de que P. O cético é compelido a assentir que P, mas ele reconhece que investigações adicionais podem não confirmar sua visão e assinala esse reconhecimento através do uso da linguagem-aparência. Sua enunciação: ‘Eu suspendo o juízo acerca de P’ relata que, agora que ele investigou P, ele julga que os argumentos a favor e contra P têm igual força. (Claro que este será ainda somente um juízo preliminar e provisório, visto que - por uma razão - cada um dos argumentos a favor e contra P poderiam tornar-se eles próprios objeto de investigação, induzindo à suspensão sobre eles). Ao

²⁵ Duas observações devem ser ressaltadas, as quais parecem abalar essa leitura de ‘aparência’. Sexto num dado momento diz que por *phainomena* ele ‘agora’ quer dizer percepções (*aisthêta*), em oposição a pensamentos (*noêta*) (*PH* 1.9). Mas essa colocação está claramente marcada pelo ‘agora’ com um sentido especial (um sentido que uma interpretação judicativa, ao atribuir status paradigmático à informação perceptiva, pode facilmente acomodar). Mais significativamente, *PH* 1.19 pode parecer incompatível com *PH* 1.22: neste último, um *phainomenon* é ‘virtualmente’ (*dunamei*) equivalente a *phantasia*, sem nenhuma menção feita ao assentimento. Mas na interpretação dada aqui para *PH* 1.19, o *dunamei* poderia ter a intenção de permitir somente essa restrição ao conteúdo de *phantasia* que implica assentimento.

admitir que ‘Aparece que P’, mas sobre ser ou não assim na realidade eu suspendo o juízo’, ele relata a coincidência desses dois casos. A possibilidade dessa coincidência obviamente implica que o assentimento do cético à aparência de que P pode ser separada de suas visões sobre a força dos argumentos disponíveis sobre o assunto. Mas (como argumentarei na seção VII) isso não implica que o assentimento do cético não seja uma aparência judicativa, nem mesmo que ele seja incoerente.

Parece-me que esse entendimento do discurso do cético é sustentado pelos resultados das discussões anteriormente notadas, pois o que surgiu delas foi que, na medida em que ‘o aparente’ é o conceito proeminente e a ‘impressão’ é primordialmente aquilo que se correlaciona com ele (como em Platão), a linguagem-aparência deve ser compreendida como judicativa. E na medida em que o foco está mais em uma concepção filosófica não-judicativa das impressões (como em Aristóteles e nos epicuristas), o conceito de aparência tende a se tornar ambíguo ou marginalizado. Dar proeminência a ambos gera uma concepção de aparência como sendo o conteúdo persuasivo da impressão: com efeito, um entendimento judicativo da linguagem-aparência cotidiana deve ser enxertado numa concepção não-judicativa das impressões (Epiteto). Ora, o cético não pode ter interesse algum em contribuir ao projeto dogmático por excelência de determinar a verdadeira natureza das impressões. Ele estaria menos propenso ainda a preferir uma explicação filosoficamente sofisticada de *phantasia* (não-judicativa) a uma concepção cotidiana de aparência. De qualquer modo, em Sexto esta última noção é claramente a primordial. O cético adota a linguagem das aparências como uma maneira não-dogmática de falar sobre o mundo; na medida em que ele fala de impressões em voz própria, é somente como um correlato intencionalmente impreciso e indefinido dessas aparências. Assim, o cético retorna à noção platônica do aparente como algo que se pode considerar como sendo o caso de forma preliminar e provisória — não *qua* platônico, é claro, mas como a visão implícita em nosso uso cotidiano da linguagem-aparência.

Quero agora rapidamente apontar algumas dificuldades com a linha de interpretação não-judicativa das aparências em Sexto. A confiança de Sexto na linguagem-*pathos* abre caminho para essas interpretações, pois um *pathos* parece se enquadrar no campo da experiência subjetiva e, em geral, se aplica a experiências não-judicativas, tais como problemas de saúde. Então, os relatos do cético ou expressões de sua *pathê* poderiam talvez ser compreendidos como puramente autobiográficos, registros subjetivos de eventos internos. Vimos, porém, que uma *phantasia* platônica judicativa e uma aparência judicativa de Epiteto, as quais claramente fazem afirmações sobre o mundo externo, podem igualmente ser chamadas de *pathê*. Mas o estatuto dos relatos sobre essa *pathê* ainda é ambíguo, e não simplesmente por causa das peculiaridades do termo em grego. Também em inglês, se eu disser, ‘Minha sensação é de que *p*’, pode não ficar claro se eu quero lhe contar sobre o mundo ou sobre mim, ou ambos. O significado real de tais afirmações parece depender do contexto e da intenção do falante.

Mas, em prol da explicação judicativa, notar-se-á que esses comentários são comumente colocados não como autobiografia, mas como uma contribuição comedida a uma discussão sobre se *p* é de fato o caso. (E, obviamente, nenhum grau de comedimento é por si só capaz de tornar tais comentários menos judicativos.) Além disso, pode-se argumentar que o uso ‘autobiográfico’ de tais afirmações não só é parasitário em seu uso

relativo ao mundo, como também o incorpora, pois mesmo que eu expresse minha sensação de que *p* somente pelo prazer de falar sobre mim, o que *digo* sobre mim é que eu acredito em *p* — acredito que ela seja verdadeira sobre o mundo. Eu “ter uma sensação de que *p*” é o mesmo que eu acreditar que *p* é verdadeira. Ao relatar minha crença dessa forma, eu simplesmente expresse minha recusa ou incapacidade de oferecer uma razão particular para compartilhá-la. Uma interpretação não-judicativa de relatos desse tipo dependeria de uma mistura entre a ênfase e o propósito do falante e o conteúdo real do relato.

Claro, é possível que, independente do conteúdo dos relatos-*pathos* no *bios*, os do cético sejam totalmente autobiográficos e, de algum modo, livres de asserção relacionada ao mundo. Um texto crucial para essa linha de argumentação é *PH* 1.22, no qual Sexto explica seu uso da aparência como critério prático:

“... chamar assim o que é virtualmente a impressão (*phantasia*). Por se debruçar em afecções passivas (*peisis*) e sensações indesejadas (*pathos*), ela (*phantasia*) não é objeto de investigação (*azêtêtos*). Talvez por isso ninguém discuta sobre se o que está subjacente aparece (*phainetai*) de um jeito ou de outro; o que é investigado é antes se isso é tal como aparece.” (*PH* 1.22)

Muito foi feito da palavra *azêtêtos* aqui: “Há, portanto, uma enorme classe de afirmações que, como Sexto coloca (*PH* 1.22), estão imunes a investigação (*azêtêtos*) ... porque não fazem afirmações sobre fatos objetivos. Elas apenas registram a experiência momentânea do próprio cético ...”²⁶ “Sexto está apontando para a consciência involuntária da afecção quando as define como incontestáveis e não passíveis de questionamento (*azêtêtos*) ... Não se pode negar ter a experiência do que se está experimentando. Mas isso significa apenas que as afecções não são o tipo de coisa que se discute racionalmente.”²⁷ As experiências de Sexto com as aparências são excluídas da investigação. Suas afirmações, por se aplicarem somente a esse domínio especial, gozam desse estatuto peculiar e privilegiado — que de alguma forma as exime de qualquer mácula de dogmatismo.

Entretanto, a descrição das impressões do cético como *azêtêtos* não precisa ter nenhuma dessas implicações. Por um lado, *azêtêtos* não necessariamente significa ‘não suscetível a investigação’. Ele pode simplesmente querer dizer ‘não investigado’. Em suas outras ocorrências em Sexto (que são bem poucas e insignificantes), *azêtêtos* parece ser usado neste último sentido, para descrever algo que, em decorrência de fato contingente, não teve ocasião de ser investigado (*AM* 2.112, 8.347, 10.14). E esse parece ser seu uso comum.²⁸ De qualquer forma, como argumentarei na seção VI, a interpretação judicativa pode permitir que as afirmações-aparência do cético sejam formalmente excluídas da

²⁶ Burnyeat (1982), p. 26; cf. (1980), p. 36.

²⁷ Stough (1984), p. 149.

²⁸ Galeno, que sempre foi uma referência importante para Sexto, cita Erasístrato: “Então é correto que alguém que queira prescrever tratamento médico adequado seja treinado nos assuntos médicos, e que não deixe de investigar (*azêtêton aphenai*) nenhum dos sintomas decorrentes de uma moléstia (*pathos*), mas que os examine, e faça disso seu ofício, de acordo com a ordem em que cada um deles aparece.” (*De Atra Bile* 5.138.6-9) Aqui, os sintomas médicos são *azêtêta* somente caso não sejam devidamente investigados pelo médico. A determinação de Erasístrato supõe que eles sejam de fato objetos apropriados para investigação. Cf. também *azêtêtos* em *De Praen. Ad. Post.* 14.639.7, Heliodoro *Aethiop.* 1.33.4.2, e Justin Martyr *Apol.* 68.7.2.

investigação num aspecto limitado. Mas essa exclusão limitada não implica qualquer privilégio à experiência subjetiva nem à abstenção da asserção relacionada ao mundo da parte do cético.

Todas as interpretações não-judicativas do cético envolvem delinear um contraste nítido entre expressões de experiência e afirmações acerca do mundo. Considerando que o cético se envolve somente com as primeiras, eles seguem retirando implicações para o estatuto cognitivo e para a força linguística de suas afirmações. De acordo com M. F. Burnyeat, as afirmações-aparência do cético são relatos de experiência ‘não-epistêmicos’ que, enquanto tal, não contam como verdadeiros ou falsos.²⁹ No contexto antigo, e para Sexto em particular, a verdade sempre faz referência a um mundo real, objetivo e externo, em contraste com a experiência subjetiva. Assim, “afirmações que registram como as coisas aparecem não podem ser descritas como verdadeiras ou falsas, mas somente afirmações que fazem asserções de como elas realmente são.”³⁰ Visto que acreditar em algo é aceitá-lo como verdadeiro, a crença também não se aplica às aparências céticas.

A desvantagem dessa interpretação é, certamente, que ela parece comprometer o cético com um grau considerável de dogmatismo, supostamente não reconhecido como tal, pois a distinção sobre a qual se apoia, entre a experiência subjetiva interior e o mundo externo, é ela própria carregada de teoria. A posição do cético aproximar-se-ia então daquela da escola cirenaica, que é de fato discutida por Sexto como uma das escolas “próximas” do ceticismo (*PH* 1.215, cf. *AM* 7.190-200). O cirenaico afirma ter conhecimento infalível de suas próprias *pathê*, mas não de onde elas procedem: o abismo entre a experiência pessoal interior e o mundo externo é intransponível (*AM* 7.194-6). Do mesmo modo, as afirmações-aparência do cético cirenaico lidariam exclusivamente e com autoridade com a primeira, embora presuma-se que os céticos cirenaicos, diferente dos cirenaicos, não admitissem o *conhecimento* de suas experiências.³¹ O problema é que esperaríamos também que céticos ponderados e profundos repudiariam como dogmática a dicotomia carregada [de teoria] em que se apoia a posição cirenaica. Em especial, temos razão para supor que os céticos estavam cientes do caráter dogmático de qualquer concepção de ‘experiência subjetiva’ como uma zona especialmente isenta de pretensão de verdade ou de debate. Afinal de contas, se alguma coisa integra a experiência subjetiva, nossas ‘impressões’ integram-na e qualquer aspecto de seu caráter é para o cético tema preeminente de debate. As afirmações acerca das impressões que alguém experimenta podem ser feitas dogmática ou não-dogmaticamente, e a diferença entre as duas não pode estar correlacionada a qualquer limite estabelecido entre o ser e o mundo. Parte da concepção estoica das impressões catalépticas é a de que elas são adequadamente distinguidas das não-catalépticas por características puramente internas, assim como as cobras chifradas são diferentes das outras cobras (*AM* 7.252). É irrelevante que nem sempre consigamos identificar esse aspecto da impressão. O problema é ver como o cético cirenaico poderia legitimamente argumentar contra uma afirmação do estoico em reconhecer isso ou caracterizar essa afirmação como dogmática.

²⁹ Ver em especial Burnyeat (1980), p. 25-7; (1982), p. 25-6; (1984), p. 243.

³⁰ Burnyeat (1980), p. 26.

³¹ Como confirmado pela referência de Galeno a “pírrônicos parvos que dizem não conhecer com certeza seu próprio *pathê*” (*De differentia pulsuum* IV, 8.711).

Uma elaboração diferente da interpretação não-judicativa do cético é dada por Jonathan Barnes. Barnes enfatiza que ao fazer suas enunciações características, o cético executa um tipo peculiar de ato de fala:

“Quando estão com dor, adultos podem proferir a frase ‘Estou com dor’ (ou algum equivalente ordinário). Através dela, eles *expressam* sua dor, mas não (de acordo com Wittgenstein) *afirmam que* estão com dor (eles não afirmam nada). O pirrônico de *PH*, quando é mentalmente afetado, pode proferir a frase ‘A torre parece redonda’. Através dela, ele *expressa* seu *pathos*, mas não *afirma que* está experimentando um determinado *pathos* (ele não afirma nada).”³²

A afirmação-aparência do cético é similar à ‘expressão’ wittgensteiniana e, portanto, presume-se que deva ser produzida “como uma resposta direta e natural a estímulos externos”.³³

A interpretação ‘fenomenológica’ de Sexto tem a vantagem de considerar o cético como evitando de maneira inequívoca o dogmatismo, ao pôr de lado completamente a asserção. Entretanto, assim como podemos nos perguntar o que significam as metáforas de ‘impactante’ e ‘impressionante’, podemos nos perguntar como uma ‘expressão’ ou ‘a expressão de um *pathos*’ pode ser compreendida positivamente. O modelo de estímulo e resposta também não é claro em suas implicações, mas parece envolver a comparação do elaborado processo de argumentação no qual o cético se engaja com um estímulo físico, como uma pontada de dor. Mas devemos supor que é assim que o cético concebe a cognição humana e a enunciação em geral? Certamente, se ele as conceber desse modo, isso será dogmático (na medida em que é significativo) e também sugeriria que sua enunciação não é menos dogmática que a norma. Há algo *especial* nos processos cognitivos básicos do cético? Isso parece absurdo — afinal de contas, ele passa a maior parte de seu tempo avaliando argumentos originalmente concebidos por outros. Como as metáforas originais de ‘impactante’ e ‘impressionante’, a comparação com a dor-comportamento parece se tornar, ou altamente implausível, ou apenas vazia quando aplicada a toda a extensão do discurso do cético. E a atribuição de um uso da linguagem não-assertórico e ‘expressivo’ ao cético me parece em princípio indesejável. Não apenas ela está muito distante do *bios* (a menos que você seja Wittgenstein), como ela deve impedir *PH* de ter a força normal de explicações e argumentos. O cético simplesmente será alguém que, ao experimentar uma série distinta de impressões privadas e subjetivas, ‘expressa-as’ em seu idioleto não-assertórico. Mas, então, é difícil ver por que o dogmático deveria prestar atenção na atividade do cético ou como o conflito filosófico genuíno será possível entre os dois.

Em suma, a afirmação de que o indivíduo sofre ‘experiências’ que são por natureza isentas de disputa só poderia ser feita por um dogmático armado com um tipo específico de teoria psicológica. Usar essa afirmação para caracterizar as enunciações de um indivíduo como não-dogmáticas e não-argumentáveis implicaria afirmações dogmáticas adicionais relacionadas à natureza dessas enunciações e sua relação com a experiência. O cético

³² Barnes (1983), p. 14.

³³ Barnes (1983), p. 15 nota 30.

deveria ser o último a fazer todas essas afirmações e, eu sugiro, Sexto não as faz. Nas seções seguintes, tentarei mostrar como, por outro lado, um cético que se compromete a se expressar através de aparências completamente judicativas pode fazê-lo não dogmaticamente e em conformidade com o *bíos*.

VI.

Para compreender os juízos do cético, precisamos observar mais de perto a noção de ‘investigação’. A caracterização introdutória que Sexto faz do cético é de alguém que, em contraste com dogmáticos e acadêmicos, continua a investigar ou buscar (*zêtein*) a verdade (*PH* 1.2-4). Ele é o praticante dedicado da *zêtesis*: investigação. Um dos nomes alternativos para ‘cético’ é ‘zetético’ (*PH* 1.7). Ora, a investigação do cético se dá num contexto dialético específico. A distinção aparência-realidade está enraizada no *bíos*. Mas, no momento em que o cético entra em cena, essa distinção já foi apropriada e transformada pelos filósofos dogmáticos. O *bíos* admite que o que aparece verde sob uma determinada luminosidade pode na realidade ser azul; o dogmático afirma que os fenômenos coloridos como um todo são apenas aparentes. O *bíos* percebe que, quando velejamos ao longo da terra firme, esta parece se mover; o dogmático afirma que todo movimento é irreal. O dogmático considera a distinção cotidiana entre aparente e real, feita em casos específicos e com relação a aspectos específicos, e a aplica a alguma característica geral da experiência, criando uma oposição na qual todo o domínio pré-dogmático é classificado como aparência. No *bíos*, o aparente é o que ainda tem de ser confirmado através de procedimentos de investigação (cálculo, pesagem, medição). O dogmático é aquele que tem um procedimento especialmente privilegiado de investigação, o qual envolve a aplicação de seu conhecimento filosófico. Assim, o dogmático vê quaisquer resultados obtidos de outras maneiras — as descobertas do *bíos* — como meramente preliminares e contestáveis, e portanto meramente uma questão de aparência.

Nesse contexto, o que significa para o cético ser um seguidor das aparências e um partidário do *bíos*? O cético não pode simplesmente ser alguém que restringe suas afirmações ao domínio das aparências, pois este não é uma região autônoma. As afirmações do dogmático não são de um tipo especializado compatíveis àquelas do *bíos*, mas podem diretamente confirmar ou conflitar com as afirmações cotidianas.³⁴ A pessoa comum pode afirmar, ‘É dia’, sob condições apropriadas sem reflexão. O dogmático fará (ou rejeitará) exatamente a mesma asserção, dependendo da presença das condições que avalizam este juízo (por ex.: a impressão cataléptica de que é dia). Ora, o cético investigou e, portanto, rejeita o raciocínio que fundamenta a teoria do dogmático, mas ele não pode — enquanto sua busca pela verdade continuar — descartar a possibilidade de que alguma explicação dogmática seja correta. E proceder dessa forma é abrir caminho para uma possibilidade irreduzível de que mesmo as afirmações cotidianas mais inofensivas, tais como ‘É dia’, sejam simplesmente falsas. Ao mesmo tempo, o cético experimenta a impressão irresistível de que é dia; ele é compelido a assentir que é assim. Ao fazê-lo, ele pode parecer estar do lado do *bíos*, mas, ao deixar espaço para uma verdadeira teoria dogmática contrária — ao

³⁴ Cf. a discussão sobre ‘insulamento’ em Burnyeat (1984).

suspender o juízo ‘enquanto questão de argumento (*epi tōi logōi*)’, — ele se afasta dela. E o cético assinala esse afastamento ao não dizer que é, mas que apenas *aparece* para ele que é dia. Como ele então indica, seu juízo é eminentemente preliminar e contestável (ele não nega a crítica do dogmático nesse sentido). De fato, ele continua sua busca de um procedimento de investigação que poderia levar à sua derrota.

Assim, ao assentir à sua ‘aparência’, o cético faz um juízo preliminar e usa a linguagem das aparências para expressar que reconhece seu caráter. A linguagem do cético sugere que devemos considerar a ideia de ‘juízo’ mais de perto. Vários termos no vocabulário cético têm conotações políticas ou legais e o processo judicativo do cético pode encontrar homólogos em processos de deliberação legal ou política. O termo usual para aceitar é *sunkatatithemai*, cujo sentido básico é ‘votar a favor com’ (ver LSJ s.v.). Além disso, de acordo com Diógenes Laércio, a resposta do cético para a acusação de dogmatismo inclui admitir o seguinte: “que é dia, e que vivemos, e muitas outras aparências da vida cotidiana nós julgamos (*diaginōskomen*)” (IX.103). Então, aceitar uma aparência é *diagignoskein* a ela; e *diagignōskó* pode significar, como um termo legal, determinar, decidir ou emitir juízo (LSJ s. v.). Também é interessante que, de acordo com Sexto, Carneádes tenha usado a metáfora do escrutínio público de candidatos políticos para o teste de impressões concomitantes (*AM* 7.182). Ademais, o cético de Sexto tem *dogmata* no sentido que coisas *eudokein tini pragmati*, e ele não negará como elas parecem (*dokein*) para ele (*PH* 1.13). Ora, como Jonathan Barnes devidamente frisou, o verbo *dokein* foi usado anteriormente para resoluções políticas; e “*dogma*, em suas primeiras ocorrências que sobreviveram, tem uma coloração política: *dogma* é o que *dokei* a um corpo oficial ou com autoridade; é um decreto ou uma resolução ... ao longo de sua história ele aparece com frequência em contextos políticos ou semi-políticos.”³⁵ E, na época de Sexto, o próprio nome de sua atividade, *zētēsis*, tinha um sentido de ‘inquérito judicial’ (LSJ s.v.).

Suponhamos que o cético se considere como um corpo político ou jurídico empenhado na averiguação da informação e a aprovação de julgamentos e veredictos apropriados.³⁶ Esses veredictos são assentimentos às aparências; seus conteúdos estão registrados nas afirmações-aparência do cético. Em geral, tais julgamentos incorporam ou implicam uma resolução sobre o que deve ser feito. Do mesmo modo, as aparências são o critério prático do cético. Ora, esse modelo sugere que uma modificação da explicação judicativa das aparências seja admissível, pois a afirmação-aparência judicativa ‘aparece para mim que P’ pode agora ser lida assim (P*): ‘Eu julgo (acredito, considero), com base na minha informação preliminar, que P’. E afirmações introduzidas por ‘Eu julgo que...’, ‘Eu acho que...’, ou ‘Eu considero que...’ não têm a força das asserções padrão acerca do mundo. Antes, elas registram decisões ou resultados. Se interpretarmos as afirmações-aparência do cético como expressões de ‘julgamentos’ num sentido estrito, sua força deveria ser similar: enquanto realmente incorporam asserções, elas são algo mais e, formalmente, algo diferente.

³⁵ Barnes (1983), p. 16.

³⁶ Minha afirmação não é a de que esse modelo é exclusivo ao cético. Parece natural que se assimile deliberação política à deliberação epistêmica. Talvez, uma tal assimilação possa ser vista já nas referências de Platão a procedimentos de investigação como modo de evitar que o aparente ‘reine’ (*archein*) em nossas almas, em *A República* I 602d7.

Esse caráter especial das afirmações-aparência permite a Sexto utilizá-las sem a contaminação do dogmatismo ou qualquer perda de força assertórica. O conteúdo do juízo que ele expressa, P, é uma afirmação sobre o mundo e está claramente sujeita a debates adicionais. Mas P*, supondo que seja um relato de um ‘veredicto’ devidamente aprovado, é num certo sentido, indiscutível, pois ele é quase performativo em seu caráter: se um júri diz ‘culpado’ da maneira apropriada, então ele indiscutivelmente *de fato* acredita que o réu seja culpado. Compreendidos como veredictos, afirmações-aparência não estão propriamente sujeitas à contradição: elas podem ser somente avaliadas, revistas e rejeitadas. Na realidade, dado que a linguagem da aparência aponta para o caráter preliminar do juízo expresso, ela enfatiza a possibilidade de que uma revisão dessas venha a ocorrer. Mas tentar revisar P* não é argumentar contra *ela*, mas sim contra P.

É com respeito a isso que as afirmações-aparência podem, sem nenhuma perda de relação com o mundo, ser consideradas indiscutíveis. Com efeito, suponha-se que tentamos investigar ou discutir a enunciação do cético de P*, perguntando ‘Isso realmente aparece para você como P?’. O que essa questão de fato indaga está longe ser claro. Talvez seja uma exigência um tanto equívoca de reconsiderar P, mas, nesse caso, não tivemos sucesso ao submeter P* como *tal* a investigação. Estamos na verdade pedindo investigação adicional e um juízo novo e mais ponderado sobre P. Esse juízo seria necessariamente diferente de P* e gozaria de um estatuto distinto. (Não podemos de fato perguntar: ‘Depois de tudo muito bem avaliado, P ainda é sua primeira impressão?’.) Na verdade, é da natureza da investigação aceitar aparência *qua* aparências, usando-as como material de investigação sobre o fato da questão. Portanto, as investigações do cético exigem que os conteúdos dos argumentos usados para induzir *epoché* sejam considerados em seu valor aparente dentro do contexto daquela investigação particular. E o objeto da investigação nunca é uma afirmação-aparência como tal, mas sim a verdade de sua afirmação acerca do mundo. “O que é investigado não é se as coisas aparecem assim, mas sim se a realidade subjacente o é” (DL IX. 91). Os conteúdos das afirmações-aparência são objetos apropriados para investigação; as afirmações em si — os veredictos como tais — não.

É claro, poderíamos investigar P* de outro modo. Poderíamos indagar se ele expressa um ‘veredicto’ devidamente emitido — se sua enunciação é sincera, feita com base em procedimento adequado, e assim por diante. Uma investigação assim não estaria relacionada ao conteúdo de P*, mas ao processo pelo qual o juízo que assente a P* foi alcançado e relatado. Ora, a mim parece que em princípio não há nada que impeça a condução dessas investigações. Mas para empreendê-las, será preciso que haja um conjunto de normas de procedimento adequado para decidir e relatar as afirmações-aparência, e tais normas estão disponíveis não ao cético, mas apenas a dogmáticos imbuídos de teorias de cognição adequadas. Nem o cético será um alvo promissor de tais investigações, pois o propósito da investigação seria presumidamente o de persuadir o emissor de uma afirmação-aparência a reavaliá-la com base em improbidade procedimental. Mas os assentimentos do cético são, como frisa Sexto, involuntárias. Visto que ele não tem nenhum comprometimento com padrões procedimentais específicos nem com nenhuma escolha sobre seus assentimentos, a ‘investigação das aparências’ neste sentido não seria razoavelmente aplicada ao cético mais do que seria aplicada por ele.

VII.

Portanto, em virtude de sua forma, as afirmações-aparência judicativas do cético estão, num aspecto limitado, preservadas de discussão e investigação, mesmo que ainda façam asserções sobre o mundo. Contudo, este modelo jurídico ainda não é adequado como uma explicação do que o cético faz. Primeiro de tudo, considerando que veredictos incorporam afirmações sobre o mundo, este modelo pode parecer inadequado para garantir a oposição radical do cético ao dogmatismo. Em seguida, a versão apresentada até aqui dá uma explicação muito voluntarista das afirmações-aparência: ao fazer uma afirmação-aparência, eu expesso uma *decisão* de considerar ou julgar que as coisas são de um determinado jeito. Mas o cético enfatiza a natureza passiva e involuntária de seu assentimento às aparências (ex.: *PH* 1.13, 1.19, 1.22, 1.193). Isto em si não é objeção alguma a uma explicação geral ‘voluntarista’ das afirmações-aparência. Ao contrário, o cético dificilmente enfatizaria que seu assentimento é involuntário se essa alternativa não fosse possível. Mas ainda precisamos ver como essa afirmação de involuntariedade deve ser compreendida.

Parece-me que a interpretação judicativa pode explicar o caráter não-dogmático e involuntário das aparências do cético. Mas ela não o fará por meio da atribuição de uma concepção teórica peculiar ao cético. Antes, a compreensão cotidiana das aparências é em si suficiente para abrir espaço a esses aspectos das afirmações-aparência do cético.

No *bios*, é um fato conhecido que podemos atribuir mais ou menos autoridade aos juízos que fazemos por meio da variação do nosso fraseado, tom de voz, e assim por diante. O tanto de autoridade que eu atribuo a um juízo dependerá do meu grau de confiança naquele juízo. E isso dependerá do tipo de informação que tenho disponível e do que penso sobre a probabilidade de meu juízo ser falseado. Ao utilizar a linguagem-aparência, eu sinalizo que escolhi dar relativamente pouca autoridade a um juízo, com base no fato de ele ser preliminar e passível de reavaliação.

Podemos atribuir uma maior ou menor autoridade para os nossos juízos em esferas específicas. Quando nos consideramos particularmente falíveis, podemos emitir juízos raramente ou com relutância. Mas mesmo nessas áreas, descobriremos que às vezes é impossível não emitir certos juízos. Isso pode acontecer de duas maneiras. Primeiro, alguns juízos são praticamente necessários. Eu posso reconhecer que sou um péssimo juiz de direção, se meus juízos nessa área são normalmente solapados por investigação posterior. Mas ainda assim eu posso *precisar* decidir entre virar à esquerda ou à direita, forçada por circunstâncias implacáveis do *bios* a fazer o meu melhor. No outro caso, eu claramente acho um juízo inexorável ou irresistível: posso estar simplesmente convencida de que deveria virar à esquerda agora para chegar a um determinado lugar. Esta compulsão não precisa ser misteriosamente ininvestigável ou não-judicativa. Pode acontecer que por meio de um pensamento racional e cauteloso da questão, eu tenha chegado inexoravelmente a uma determinada conclusão. Ainda assim, eu continuo ciente de que, dadas minhas propensões gerais e fragilidades, é bem provável que tal conclusão esteja errada.³⁷

³⁷ Devo aqui a descrição a Frede (1984, p. 260-7) do cético como que empacado com ‘visões’ as quais ele aceita.

Nessas situações, não há um grau mínimo óbvio de autoridade que deveríamos atribuir aos nossos juízos. E uma exigência infinitesimalmente mínima não é só possível como também apropriada a uma área na qual os procedimentos de investigação estão completamente fora da nossa competência. Geralmente, este será o caso quando nos depararmos com um ‘dogmático’, o portador de procedimentos especiais e com autoridade para a investigação de juízos. Por exemplo, físicos me contam que um tema atual de pesquisa na área é a estrutura exata do vidro — o vidro comum de janelas. Eles investigam a questão, ‘O vidro é sólido ou líquido?’. Bem, eu sei que não consigo não pensar que o vidro é um sólido. E apesar de esse julgamento parecer irresistível, não há nada irracional ou ininvestigável nisso. De um ponto de vista do cotidiano, meu juízo está bem apoiado nas minhas muitas experiências com o vidro como duro, frágil, não-poroso e assim por diante. Suponha-se agora que eu aceitei (como de fato aceitei) que os físicos e eu estamos fazendo as mesmas indagações quando perguntamos ao mesmo tempo se o vidro é sólido ou líquido, com a diferença de que seus conceitos são mais precisos. Aceito também que os físicos têm procedimentos infinitamente melhores do que eu para determinar o que é um sólido e o que é um líquido. Na verdade, meu juízo acerca do assunto provavelmente não tem nenhum valor. O resultado é que eu não tenho *realmente* a menor ideia se o vidro é sólido ou líquido. No que concerne ao *bíos*, é um sólido, mas *epi tói philosophôi logôi*, poderia ser qualquer um dos dois. E então, por razões práticas, eu resolvo seguir as aparências ordinárias. Mas, com relação à realidade subjacente, eu suspendo o juízo.

Não deveria ser difícil imaginar esse impasse expandido para uma área indefinidamente mais ampla de juízo. E também não é difícil imaginar um mundo no qual os ‘físicos’ não fossem capazes de concordar em suas conclusões ou sustentá-las usando provas em ampla medida convincentes. Nesse mundo, a suspensão do juízo localizada que acabei de descrever poderia muito bem ser razoavelmente transformada num programa geral e regrado. Juízos seriam emitidos somente sob compulsão e estes seriam preliminares e revisáveis num nível que se aproximaria assintoticamente do infinito, e uma pessoa poderia expressar seu caráter de forma apropriada através do uso enfático de linguagem-aparência. E ela poderia muito bem se sentir compelida a explicar seu comportamento a terceiros e a dar-lhes razões para que façam o mesmo.

As afirmações-aparência de uma pessoa nesse mundo hipotético seriam, como as nossas, expressões de juízo. Elas registrariam assentimentos a afirmações sobre como o mundo é. Não obstante, podemos achar que esses juízos teriam um caráter pouco familiar e que o estado psicológico dessa pessoa seria muito diferente do nosso. Mas seria muito difícil determinar essas diferenças em termos de uma teoria epistemológica, pois não haveria nada de especial na forma, conteúdo ou assunto desses juízos, nem mesmo no processo geral pelo qual eles foram alcançados. As diferenças residiriam unicamente na atitude e no espírito.

Ao discutir as diferenças entre céticos pirrônicos e acadêmicos, Sexto traça uma distinção entre dois modos por meio dos quais um indivíduo pode acreditar ou ser convencido de (*peithesthai*) algo. Como nos dois diferentes tipos de *dogmata* delimitados em *PH* 1.22, os céticos pirrônicos admitem um tipo de condição e rejeitam o outro. E a diferença entre as duas formas de crença é algo como a questão de espírito que vim tentando descrever.

“E se tanto acadêmicos como céticos dizem acreditar em algumas coisas, a diferença entre as filosofias a esse respeito é também muito clara, pois ‘acreditar’ tem significados diferentes: num sentido, não resistir e simplesmente seguir sem nenhuma inclinação ou apego (*prospatheia*), como se diz de um garoto que acredita no seu professor. Mas, noutra sentido, significa assentir a algo por meio de uma escolha deliberada e é como se houvesse uma simpatia baseada num forte desejo, como um dissoluto acredita naquele que defende uma vida de extravagância. Portanto, uma vez que aqueles em torno de Carnéades e Clitômaco dizem acreditar em algo com uma forte inclinação e que ela é persuasiva (*pithanon*), enquanto nós acreditamos naquilo que simplesmente propomos sem forte apego, com base nisso nós também diferiríamos deles.” (PH 1.229-30)

Pode parecer insatisfatório explicar as diferenças crenças de céticos pirrônicos e acadêmicos em termos de algo tão nebuloso quanto ‘forte apego’ ou ‘sentimento adicional’ (*prospatheia*). Mas o sentimento tem grande apelo no ensino da moral e este é um aspecto importante do programa dos céticos pirrônicos. Tal como seus contemporâneos dogmáticos, o pirrônico é portador de uma fórmula de felicidade e um opositor do erro ético. Devemos levar a sério a linguagem moralista por meio da qual o cético reclama da precipitação dos dogmáticos e elogia o estado psicológico induzido pelo ceticismo (Ex.: PH 1.20, 1.25-30, 3.280-1). Se fizermos assim, então essas diferenças de espírito poderão emergir como centrais para o programa do cético e isso pode ser tudo de que precisamos para que a particularidade das aparências do cético tenha sentido. As afirmações-aparência do cético podem ter como objeto a mesma realidade que as afirmações do dogmático e elas podem ser tão judicativas quanto aquelas de seus vizinhos no *bíos*. O radicalismo do cético não está na forma ou no conteúdo, mas no espírito e na relevância psicológica dos juízos que ele emite. É isso que permite que ele seja ao mesmo tempo tanto um defensor do *bíos* como um subversivo, tanto comprometido com as aparências como, ainda assim, buscando a verdade.

Referências bibliográficas:

- Adam, James (ed.) 1963. *The Republic of Plato*, 2a. ed., 2 vols., notas e comentário, Cambridge, vol. 2.
- Annas, Julia e Barnes, Jonathan. 1985. *The Modes of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Asmis, Elizabeth. 1984. *Epicurus Scientific Method*, Ítaca, cap. 8.
- Barnes, Jonathan. 1980. “Aristotle and the Methods of Ethics”, *Revue Internationale de Philosophie* 34: 490-511.
- Burnyeat, Myles F. 1980. “Can the Sceptic Live His Scepticism?”, em *Doubt and Dogmatism*, ed. Malcolm Schofield, Myles F. Burnyeat e Jonathan Barnes, Oxford: Oxford University Press, p. 20-53.
- Burnyeat, Myles F. 1982. “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *Philosophical Review* 91: 3-40.

- Burnyeat, Myles F. 1984. "The Sceptic and His Place and Time", em *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind e Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, p. 225-54,
- Charlotte Stough. 1984. "Sextus Empiricus on non-Assertion", *Phronesis* 29: 137-164.
- Cornford, Francis M. 1935. *Plato's Theory of Knowledge*, Londres.
- Edelstein e Kidd, I. G. (ed.) 1989. *Posidonius*, 2a. ed., comentários, Cambridge.
- Frede, Michael. 1984. "The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge", em *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind e Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, p. 255-278.
- Frede, Michael. 1987. "The Skeptic's Beliefs", em *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, p. 179-200 (publicado pela primeira vez em 1979).
- Halliwell, S. 1988. *Plato: Republic* 10, tradução e comentário, Aris and Phillips.
- Hamlyn, D. W. 1968. *De Anima, Books II and III*, tradução, introdução, notas, Oxford.
- Irwin, Terence. 1988. *Aristotle's First Principles*, Oxford: Oxford University Press.
- Jonathan Barnes. 1983. "The Beliefs of a Pyrrhonist", *Elenchos* 4.
- Jowett, Benjamin e Campbell, Lewis (ed.), 1894, *Plato's Republic*, 3 vols., notas e ensaios, Oxford, vol. 3.
- Kimon Lycos. 1964. "Aristotle and Plato on 'Appearing'", *Mind* n. s. 73: 496-514.
- Lasserre, François (ed.). 1966. *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlim.
- Murphy, N. R. 1951. *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford.
- Nussbaum, Martha C. 1978. "The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Actio, Ensaio 5 em *Aristotle's De Motu Animalium*, de Nussbaum, Princeton, p. 221-269.
- Oldfather, W. A. (trad.). 1928. *Epictetus*, Loeb Classical Library, vol. 2.
- Owen, G. E. L. 1975. "'Tithenai ta Phainomena'", em *Articles on Aristotle* vol. 1, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield e Richard Sorabji, London, p. 113-26 (publicado pela primeira vez em 1961).
- Rees, D. A. 1971. "Aristotle's Treatment on *Phantasia*", em *Essays in Greek Philosophy*, ed. John Anton e George Kustas, Albany, p. 491-504.
- Romeo, Constantia. 1979. "Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1013)", *Cronache Ercolanesi* 9: 11-35.
- Schofield, Malcolm. 1978. "Aristotle on the Imagination", em *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. G. E. R. Lloyd e G. E. L. Owen, Cambridge, pp. 99-140.
- Silverman, Allan. 1991. "Platão on *Phantasia*", *Classical Antiquity* 10: 123-147.
- Skvorecky's, Josef. 1984. *The Engineer of Human Souls*. New York.
- Stallbaum, G. (ed.). 1859. *Platonis Opera Omnia*, 2a. ed., vol. 3, comentário, Gotha.
- Striker, Gisela. 1977. "Epicurus on the Truth of Sense Impressions", *AGP* 59: 125-142.
- Taylor, C. C. W. 1980. "All perceptions are True", em *Doubt and Dogmatism*, Malcolm Schofield, Myles F. Burnyeat e Jonathan Barnes, Oxford: Oxford University Press, p. 105-24.
- Watson, Gerard. 1982. "*Phantasia* in Aristotle, *De Anima* 3.3", *CQ* 32: 100-13.
- Wedin, Michael. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven.
- White, Nicholas. (trad.) 1983. *Handbook of Epictetus*, Indianápolis.