

PHAINÓMENON PIRRÔNICO E PHANTASÍA ESTOICA

Roberto Bolzani Filho
Universidade de São Paulo
Email: robertof@usp.br

Resumo: Este texto procura analisar algumas passagens do primeiro livro das *Hipotíposes pirrônicas* de Sexto Empírico, especialmente HP I 22, a fim de mostrar a relação existente entre a noção cética de fenômeno (*phainómenon*) e o conceito estoico de representação (*phantasía*). Isso leva a introduzir outra noção fundamental, a de afecção (*páthos*), como meio de compreensão dessa relação.

Palavras-chave: Sexto Empírico; Fenômeno; Representação; Afecção.

Abstract: This text seeks to analyze passages from the first book of Sextus Empiricus's *Pyrrhonian Hypothoses*, especially HP I 22, in order to demonstrate the relationship between the skeptical notion of phenomenon (*phainómenon*) and the Stoic concept of representation (*phantasía*). This leads to the introduction of another fundamental notion, that of affection (*páthos*), as a means of understanding this relationship.

Keywords: Sextus Empiricus; Phenomenon; Representation; Affection.

1. No primeiro livro das *Hipotíposes pirrônicas* de Sexto Empírico, o principal tratado que nos chegou sobre o ceticismo pirrônico, livro que é dedicado a explicar o ceticismo e precede os dois livros que vão formular argumentos contra as diversas teses e filosofias dogmáticas, alguns capítulos versam sobre as diferenças existentes entre o ceticismo e filosofias que a ele se assemelhariam (HP I 210-41). Nesses capítulos o pirrônico inicialmente observa quais seriam as alegadas semelhanças, para a seguir mostrar que o ceticismo difere dessas filosofias¹. Lida-se aí com posições filosóficas que de fato, em algum sentido, podem ser vistas, e o foram, como aparentadas do ceticismo: o fluxo heraclitiano (210-12), o atomismo democriteano (213-14), a inapreensibilidade atribuída aos cirenaicos (215), o relativismo protagoriano (216-19), a filosofia platônica e acadêmica (220-35), a medicina empírica (236-41). Levando em conta possíveis aproximações sugeridas por adversários ou reconhecendo ele próprio certas familiaridades aparentes, Sexto Empírico se apressa em afastar mal-entendidos, mostrando que a filosofia cética pirrônica se distancia de todas essas outras filosofias, via de regra, pelo conceito central de suspensão de juízo (*epokhê*).

Há, contudo, uma filosofia que, embora por seu teor não possa certamente apresentar semelhanças com o ceticismo, e por essa razão não aparece naqueles capítulos, mostra-se presente em grande medida nos livros

¹ Aqui se empregam os termos “pirronismo” e “ceticismo” como sinônimos.

desse tratado: o estoicismo. De fato, tudo indica que o desenvolvimento do pirronismo como uma filosofia consistente, para além do caso de Pirro, considerado uma espécie de patrono ao revelar-se como mais próximo da posição elaborada nas *Hipotiposes*², se deu em direta polêmica contra a filosofia estoica, fundada na mesma época em que Pirro viveu e que também se desenvolveu em diálogo crítico com o ceticismo, tanto em sua versão na Academia quanto em sua retomada a partir de Enesidemo³. Isso explica, como se pode perceber sem dificuldade em uma leitura minimamente atenta das *Hipotiposes* e dos principais livros *Adversus mathematicos* (AM VII-XI) de Sexto, por que, com frequência, são tomadas inicialmente, ou mesmo à vezes exclusivamente, teses estoicas para a investigação céтика a respeito de diversos assuntos das três grandes divisões da filosofia, a lógica, a física e a ética, divisão essa que Sexto parece também retomar dos estoicos e de Platão, para organizar suas numerosas análises críticas dos dogmatismos (cf. AM VII 16-23). Mas explica-se também algo talvez mais interessante, embora não tão perceptível a uma primeira leitura: conceitos estoicos são tomados por Sexto como ponto de apoio para a elaboração de algumas noções fundamentais do próprio ceticismo. Nesse caso, tais conceitos funcionam como referências e instrumentos ao mesmo tempo terminológicos e semânticos. A própria noção de *epokhé*, tão importante no ceticismo, é de origem estoica, embora isso não se perceba tão claramente nos textos de Sexto quanto nos escritos da Academia, sendo inegável que a chamada vertente céтика da Academia se desenvolve em relação mais intensa com o estoicismo⁴.

Outra noção fundamental do pirronismo que está relacionada ao léxico estoico é a de *phainómenon*. Ninguém negaria que o papel desempenhado por essa noção é de grande importância, talvez tanta quanto a de suspensão de juízo. O célico vive a vida de acordo com os fenômenos (HP I 22) e profere todo o seu discurso anunciando seus fenômenos (HP I 4), assim afastando as duas clássicas objeções originadas de seus adversários dogmáticos, a da inação (*apraxía, anenergesía*) (cf. HP I 23-4, AM VII 29-30, AM XI 162-5) e a do silêncio (*aphasia*) (Cf. HP I 4, 187, 191, 193, 196, 197, 199, 200, 203, 208). Não é fácil rastrear a presença dessa noção no desenvolvimento do ceticismo, mas ao menos parece claro que algo já se encontra em Enesidemo e que em Sexto temos dela uma versão mais refinada.

O texto das *Hipotiposes*, e muito menos os *Adversus mathematicos*, não se dedica a apresentar com minúcia o significado dessa noção, havendo algumas poucas passagens que o fazem, sempre breves, lacônicas e densas.

² Tratando dos possíveis nomes do ceticismo, observa Sexto que aos célicos se manifesta que, mais do que seus antecessores, Pirro clara e concretamente se aproximou do ceticismo (HP I 7).

³ Sobre a importância do estoicismo para a filosofia acadêmica no período considerado célico, a partir de Arcesilau até Filo, cf. os *Academica* de Cícero, e.g. I, 44, II 16-8, sobretudo 66-8 e 76-8. A respeito da recuperação da figura de Pirro, de modo a preservar a posição céтика de seus possíveis desvios na Academia, cf. Fócio, *Biblioteca* 169-70, onde o autor afirma ter conhecido os *Escritos pirrónicos* de Enesidemo. Nesse escrito, ao que parece, Enesidemo procedeu a uma distinção forte entre os acadêmicos e o pirronismo que ajudava a recuperar.

⁴ Isso se pode depreender das principais passagens acima referidas dos *Academica* de Cícero, entre outras.

O significado de *phainómenon*, em boa medida, deve ser descoberto no emprego da palavra, além daquelas poucas passagens. Esse particípio substantivado, bem como todo o vocabulário associado ao verbo *phaíno*, especificamente na voz média, é recorrente nos textos filosóficos do período clássico, ganhando, contudo, em nosso tratado, significado específico. Aqui, tentar-se-á compreender ao menos parte desse significado, enfocando diretamente algumas daquelas breves passagens, talvez mesmo as mais importantes sobre o tema, o que nos levará a observar um caso paradigmático, nos textos de Sexto, de empréstimo terminológico e conceitual do estoicismo para a elaboração da própria filosofia céтика.

2. Trata-se sobretudo de algumas linhas de HP I 22, no momento em que Sexto declara que os fenômenos são o critério de ação do cétilo. Vejamos inicialmente o texto grego da edição Loeb, com a tradução de R. G. Bury, que foi muito utilizada pelos estudiosos: *kritérion toínun phamèn eînai tês skeptikês agogès tò phainómenon, dunámei tèn phantasían autoû hoúto kaloûntes. en peísei gár kaì aboulétoi páthei keiméne azétetós estin.*

O texto grego adotado por Bury é o da edição de I. Bekker (1842). Sua tradução: “The criterion, then, of the Sceptic School is, we say, the appearance, giving this name to what is virtually the sense-presentation. For since this lies in feeling and involuntary affection, it is not open to question”.

Na edição hoje preferida de Mutschmann, posterior em setenta anos à de Bekker e revisada quase cinquenta anos depois por Mau, temos: *kritérion toínun phamèn eînai tês skeptikês agogès tò phainómenon, dunámei tèn phantasían hoúto kaloûntes. en peísei gár kaì aboulétoi páthei keiméne azétetós estin.* A única diferença é a ausência em Mutschmann de *autoû*. Trata-se de variante encontrada em um manuscrito tardio, o *codex savilianus*, adotado por J. A. Fabricius, em sua tradução para o latim, datada de 1718⁵.

A tradução mais recente de Annas e Barnes, que não contém texto grego e parece basear-se na edição Mutschmann/Mau, embora às vezes dela discordando, dá a seguinte tradução: “We say, then, that the standard of the Sceptical persuasion is what is apparent, implicitly meaning by this the appearances; for they depend on passive and unwilling feelings and are not objects of investigation”.

Na Tradução francesa de P. Pellegrin, em edição bilingue, temos o seguinte texto: *kritérion toínun phamèn eînai tês skeptikês agogès tò phainómenon, dunámei tèn phantasiam <autoû> hoúto kaloûntes. en peísei gár kaì aboulétoi páthei keiméne azétetós estin.*

A tradução: “Ainsi disons-nous que le critère de la voie sceptique est la chose apparente, appelant ainsi virtuellement son impression; se trouvant, en effet, dans une affection et un affect involontaire, elle n'est pas objet de recherche”.

Diferente de Bury, Pellegrin identifica *autoû* como acréscimo e anota: “En rajoutant *auto* avec Fabricius”. Bury, seguindo Bekker, mantém a variante, mas não traduz a expressão. Pellegrin a traduz - “son impression”.

⁵ Mutschmann anota: 28. <*autoû*> *hoúto* Fabr. e codice Saviliano.

Haverá alguma razão para adotá-la? Como ela introduziria um esclarecimento para a compreensão da noção de *phainómenon*?

Antes de mais nada, há que compreender a relação estabelecida entre *phainómenon* e o conceito estoico de *phantasia*. Essa relação é a chave para a compreensão da noção pirrônica. Parece claro que não se trata de uma simples identificação, pois a afirmação é nuançada: *dunámei* - expressão respectivamente traduzida por “virtually”, “implicitly” e “virtuellement”. Há alguma diferença a ser observada e analisada aí, como veremos. De qualquer forma, inicialmente cabe justificar a aproximação entre *phainómenon* e *phantasia*, explicando por que ela se dá mediante a noção de *páthos* - “affection”, “feelings”, “affect”⁶.

O que justifica essa mediação? Aqui, é necessário remontar ao próprio conceito estoico de *phantasia*, que nossos tradutores, respectivamente, vertem por “sense-presentation”, “appearances” e “impression”. São traduções semelhantes, embora um tanto díspares. E essa disparidade reflete a dificuldade de captar com eficácia o que é fundamental no conceito.

Sexto descreve os debates refinados ocorridos entre os estoicos a respeito desse conceito crucial de sua doutrina (AM VII 227-60). A *phantasia* é inicialmente entendida como uma “impressão” (*túposis*) na alma (*psukhē*) (228; HP II 70), concepção que acarreta problemas, porque, sendo a alma corporal, ela passaria a ter duas formas distintas ao mesmo tempo e teria dois diferentes formatos ao mesmo tempo, se sofresse, por exemplo, dois impactos de objetos de formas também distintas - como ocorreria se imaginasse ao mesmo tempo um triângulo e um círculo -, o que é absurdo (229). Assim, passa-se a considerar a *phantasia* como uma “alteração da alma” (*heteroíosis psukhēs*), pois não é absurdo que a alma se altere ao mesmo tempo de diferentes formas, assim como o ar se altera diversas vezes ao mesmo tempo quando diversas pessoas falam (230-1). Contudo, tal reformulação ainda não é correta o suficiente, pois existem alterações da alma que não produzem uma *phantasia*, como por exemplo uma batida ou arranhão (dado que a alma se estende por todo o corpo, sendo corporal), de modo que é necessário especificar qual é a parte da alma em que ocorre. Daí, passa-se a definir a *phantasia* como “alteração da parte regente (*tò hegemonikón*)” da alma (232-36; HP II 70), sua parte intelectiva (*diánoia*). Ocorre, porém, que a parte regente contém diversas alterações que não podem ser explicadas por essa definição, como a inclinação ou impulso (*hormē*), o assentimento (*sugkatáthesis*) e a apreensão (*katálepsis*), que são antes atividades (*enérgeiai*), enquanto a *phantasia* consiste em passividade (*peísis*; observe-se o termo que apareceu em HP I 22) e disposição (*diáthesis*) (237). Mas não basta dizer que se tratará, portanto, de algo que ocorre *katà peísin*, “ao modo de passividade” (239), pois a parte regente também se comporta passivamente, por exemplo, na nutrição e no crescimento (240), de modo que o tipo de passividade que caracteriza a *phantasia* cobra especificação. Assim, sua passividade será aquela que se dá como resultado de um contato com os objetos externos (*katà tèn ektós*) ou na presença de afecções internas (*katà en hemîn páthe*; a isso os

⁶ Sexto emprega na passagem também *peísis* - “feeling”, “passive” (uma adjetivação do substantivo) e “affection”. Aparentemente, trata-se de termo típico da medicina, o que explicaria sua presença aqui. Seu significado não parece acrescentar nada distinto. O *kai* que associa esse termo a *páthos* pode ter valor epexegetico.

estoicos chamaram *phantásma*, como, por exemplo, sonhos e alucinações) (240-41).

Dessa sumária e lacunar descrição da evolução do conceito de *phantasía*, resta que os estoicos a entendem como um tipo de passividade que se dá no intelecto. Tudo isso prepara, por sua vez, um desdobramento fundamental, pois tal definição de *phantasía* pavimenta o caminho para a introdução da definição de *kataleptikè phantasía*, um tipo específico que, dadas suas características, proporciona ao estoico um *criterio de verdade*. Esse tipo de *phantasía* se origina “do objeto real (*apò hupárkhontos*), sendo impressa (*enapomemagménē*) e estampada (*enapesfragisménē*) em conformidade com o próprio objeto real (*kat`autó tò hupárkhon*), tal como não poderia ocorrer de um objeto irreal (*hopoía ouk àn génoito apò mè hupárkhontos*”), o que, segundo eles, a torna “perceptiva (*antileptikén*) dos objetos (*tòn hupokeiménon*), estampando (*anamemagménen*) artisticamente (*tekhnikós*) todas as suas características (*pánta tà perì autoís idiomata*)” (248), exigências que devem ser cumpridas para que ocorra a apreensão do real (249-52)⁷. Satisfeitas todas essas condições, teremos uma *representação apreensiva* do objeto⁸.

O que quer que signifique a noção cética de *phainómenon*, ela se formula à luz do essencial da doutrina estóica da representação e, como veremos, da representação apreensiva. E é desse ponto de vista que devemos compreender a justificativa que HP I 22 acrescenta imediatamente após fazer tal aproximação: sendo a *phantasía* uma *peísis* e um *páthos*, uma passividade, é imune à investigação (*azétetos*) que caracteriza a postura cética. O cético, portanto, não pode recusar o *phainómenon*, porque, de algum modo, este compartilha com a *phantasía* dessa *inevitabilidade* que, como vimos, está presente em sua definição. E o que é inevitável, por alguma razão e em algum sentido, não pode ser investigado⁹.

⁷ Segundo Sexto, “estóicos mais recentes” (*boi neóteroi*) acrescentaram mais uma condição: “não havendo nenhum obstáculo” (253-4), provavelmente para afastar objeções feitas por críticos.

⁸ Em virtude da definição a que chegaram os estoicos, e apesar dos riscos inegáveis que se seguem, traduzo *phantasía* por “representação”. Apesar do possível anacronismo, nessa definição se encontram elementos suficientes para o emprego dessa palavra, que me parece melhor do que “aparência”, por exemplo, termo que em nosso idioma carrega significado pejorativo inevitável. “Impressão” é boa opção, embora, a meu ver, não traga consigo a indispensável pretensão especular embutida no conceito. Uma *phantasía* é um intermediário entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido, resultante do contato entre ambos, e conhecer é assentir àquelas *phantasiái* que se impõem ao intelecto como reproduutoras do objeto tal como é. Não vou desenvolver uma análise mais profunda sobre a sofisticada doutrina estoica; apenas registro o papel estratégico do conceito de *enárgeia*, “evidência”, para o complemento desse quadro. Esse conceito aparece às vezes em Sexto, mas tem seu papel mais bem destacado por Cícero nos *Academica* (cf. II 17).

⁹ Aqui, cabe notar a construção um tanto peculiar: a *phantasía* “jaz em uma passividade (*peísei*) e em uma afecção involuntária (*kai abouléhoi páthei*)”. Além de inclinar-me, como disse, por ler *kai* aqui como epexegetico, embora isso não me pareça fazer grande diferença para a compreensão do texto, observo que a adjetivação *abouléton*, “involuntário”, pode sugerir, pela função restritiva que costuma ter um adjetivo, que se trata de fazer referência a um tipo específico de afecção, que se caracterizaria por seu caráter involuntário. Tal leitura aceitaria haver afecções voluntárias, o que não parece fazer sentido, pois toda afecção, enquanto tal, parece involuntária. Nesse caso, o adjetivo teria antes função explicativa e, em certa medida, rebarbativa: trata-se apenas de indicar que é o caráter involuntário de toda afecção o que importa no argumento.

Como sabemos, a noção de *zétesis* fornece a Sexto, já no início do tratado, um meio de formular o que separa o ceticismo das filosofias dogmática e acadêmica: a primeira, julgando ter descoberto a verdade, não mais a procura; a segunda, não a encontrando, conclui que é inapreensível. Os céticos, contudo, continuam procurando, “ainda investigam (*éti zetoûsin*)” (HP I 1-4). Isso permite dizer que o ceticismo - que pode ser denominado “investigativo”, por causa de sua atividade de investigar (*zeteîn*) e examinar (*sképtesthai*) (HP I 7) - tem por objeto de investigação toda e qualquer tentativa de dizer o que verdadeiramente as coisas são, tudo que “é dito sobre o *phainómenon* (*hò legetai perì toû phainoménou*)”, mas não o *phainómenon* propriamente (*ou perì toû phainoménou*) (HP I 19). A causa dessa imunidade é a impossibilidade de recusar aquilo que, por involuntário, é inevitável e irrecusável.

Antes de HP I 22, duas passagens já adotavam semelhante terminologia. Em HP I 13, Sexto afirmara que o cético dá assentimento (*sugkatatíthesthai*) a afecções que constrangem ao modo de uma representação (*toîs katà phantasian katenagkasménois páthesi*)¹⁰. E em HP I 19, encontramos a primeira referência teórica à noção de *phainómenon*, agora no plural: os *phainómena* são as coisas que nos conduzem involuntariamente ao assentimento, ao modo de uma representação (*tà katà phantasian pathetikèn aboulétos hemás ágonta eis sugkatáthesin*). Novamente se expressa o modo involuntário da manifestação das afecções, agora sem o recurso ao adjetivo, mas a um advérbio de modo, o que reforça a ideia de que não se tratava de uma restrição, mas de uma explicação¹¹. E é essa mesma função explicativa, e não restritiva, que, a meu ver, se deve ver no adjetivo *patethiké* associado a *phantasia*. Nesse sentido, afirmar uma “representação passiva” também não é aludir a possíveis representações não-passivas, o que quer que isso possa significar¹², mas sim reiterar a natureza passiva de toda representação¹³.

¹⁰ Mais uma vez, a construção indica uma restrição, pela posição do particípio *katena^gkasménois*. Contudo, novamente me parece apenas uma forma de destacar e explicar aquilo que justifica assentir, a saber, que afecções nos constrangem e forçam a isso. Observe-se também a expressão *katà phantasian*, que mostra que o conceito estoíco é ponto de referência para a explicação sobre o que se pode aceitar sem dogmatismo. Não me parece fácil traduzir aqui a preposição *katá*, que deve indicar algum tipo de dependência. Como vejo aí um recurso sobretudo semântico, sendo a *phantasia* o conceito que melhor permite entender a diferença entre o dado inevitável e suas possíveis interpretações dogmáticas a evitar, opto por uma tradução mais fraca: “ao modo de uma representação”, “à maneira de uma representação”. Bury: “the necessary results of sense-impressions”; Annas e Barnes: “feelings forced upon them by appearances”; Pellegrin: “affects qui s’imposent à lui à travers une impression”. Todas essas traduções me parecem excessivas, por fazerem distinção real entre o que é *páthos* e o que é *phantasia*, além de sugerirem uma relação causal.

¹¹ O mesmo se passa em HP I 193: “aceitamos aquilo que nos move passivamente (*pathetikôs*) e conduz forçosamente (*anagkastikôs*) ao assentimento”.

¹² Os estoicos sustentaram que é possível ter também representações “racionais” ou “discursivas” (*logikè phantasía*), quando o representado (*tò phantasthén*) pode ser estabelecido pelo *lógos* (AM VIII 70). Não é o caso aqui de abordar esse tópico, mas me parece que, ainda que seja realmente necessário distinguir entre representações sensíveis e representações racionais ou discursivas, o evento mental que explicaria o segundo tipo também se mostraria como algum tipo de passividade primária no intelecto, ainda que fosse de certa forma mais complexo.

¹³ Há divergência nos manuscritos nesse passo. LMT contêm *pathetikén*, mas E^B dão *pathetiká*, variante adotada por Bekker, enquanto Mutschmann prefere a primeira. Bury desta vez não adota a lição de Bekker. Annas e Barnes parecem também ter adotado *pathetikén*, pois traduzem

Assim, para resumir, o texto de HP I 22 parece deixar claro que se pode chamar o *phainómenon* de *phantasía* em virtude do caráter passivo desta. Ocorre aí um empréstimo da definição mesma de *phantasía* pelos estoicos, tal como a registra o próprio Sexto, como vimos em AM VII. Sendo a *phantasía* um *páthos* e sendo um *páthos* algo que necessariamente nos constrange ao assentimento (HP I 13), *páthos* ao qual involuntariamente assentimos (HP I 19), não há como recusá-lo e, nessa exata e única medida, ele se torna ininvestigável. A palavra *phainómenon*, agora, cumpre o papel de nomear esse elemento inevitável. O exemplo do mel deixa claro que o fenômeno da doçura do mel é irrecusável, eu sinto tal doçura quando o experimento, mas que qualquer *lógos* que procure explicar essa doçura como própria da natureza do mel, torna-a objeto de investigação. Trata-se da diferença entre o fenômeno e o que se diz do fenômeno (HP I 19-20)¹⁴.

3. A relação entre *phainómenon*, *phantasía* e *páthos*, tal como se articula nessas passagens de Sexto Empírico, fundamenta-se na própria *zétesis* cética da doutrina estoica, não consistindo simplesmente em adoção a-crítica dessa mesma doutrina. Isso se pode observar nas formas que o pirrônico desenvolveu para elaborar sua crítica. Nestas, percebe-se que compreender o *phainómenon* como *páthos* ao modo de uma representação, *katà phantasian*, é como que uma *consequência* dos limites que aquela *zétesis* estabelece¹⁵.

“passive appearance”. O mesmo faz Pellegrin, cujo texto grego dá *katà phantasian pathetikén*, com a tradução “conformément à une impression passive”, sem registro da variante. Adotar *pathetiká* não parece sintaticamente inadequado, sendo necessário talvez acrescentar uma vírgula após a palavra, para que o particípio *ágonta*, a seguir, introduzisse uma explicação do sintagma anterior, especificamente sobre a passividade. De qualquer forma, parece mais higiênico ler *pathetiké*, sempre lembrando que, mais uma vez, o adjetivo terá função explicativa e não restritiva: dizer “representação passiva” é fazer referência ao fato de que uma qualquer, representação, antes de mais nada, é um *páthos*.

¹⁴ Ao esclarecer o significado de sua fórmula “a todo argumento se opõe um argumento igual”, que não pretende afirmar nada dogmaticamente, Sexto a descreve como um “anúncio de uma afecção humana (*anthropeíou páthous*), que é fenômeno (*bó estí phainómenon*) para quem a sofre (*tòi páskhonti*)” (HP I 203; cf. 197). Aqui, além de haver a identificação entre *phainómenon* e *páthos*, o primeiro termo é predicado do segundo, como numa inversão: não só se pode dizer que o fenômeno é uma afecção, como também que uma afecção é um fenômeno, que ela está se manifestando, aparecendo. Tal emprego intercambiável me parece fortalecer a ideia de uma identificação entre ambos e, principalmente, que dizer *phainómenon* não é simplesmente fazer referência a um conteúdo que se manifesta, mas também a um modo de manifestação. Aquela identificação já se apresentava em HP I 15, quando Sexto afirma que, com as “fórmulas” que emprega em seus argumentos, o cético diz o que aparece a ele próprio (*tò heautoù phainómenon*) e anuncia sua própria afecção sem opinar (*kai tò páthos apaggéllei tò heautoù adoxástos*), nada afirmando sobre os objetos externos. Aqui também é possível, embora não necessário, ler *kai* como epexegetico.

¹⁵ Observe-se o papel da *phantasía* estoica na maneira como o cético sinteticamente se refere às filosofias dogmáticas como um todo, ao afirmar que, iniciando-se na busca da verdade - não sendo ainda, portanto, um cético -, ele, como os outros filósofos, procurava avaliar e apreender (*katalabeín*), dentre as representações (*tás phantasías*), quais são verdadeiras e quais são falsas (HP I 26). É como se a tarefa da filosofia, em sua procura da verdade, pudesse, apesar de todas as divergências e variações que se possam encontrar nas diferentes doutrinas, ser descrita sempre como um esforço de estabelecer o verdadeiro em nosso intelecto mediante a presença nele de representações qualitativamente distintas, a ponto de poder identificá-las ou estabelecê-las segundo os conhecidos valores de verdade e falsidade. Evidentemente, esse emprego do termo envolve uma visão mais complexa e refinada sobre o que vem a ser uma representação. De qualquer forma, eis aí um exemplo paradigmático do papel que o estoicismo

Há pelo menos dois argumentos que o céltico elabora contra o conceito estoico de representação apreensiva dos quais se pode afirmar que resulta aquela concepção de *phainómenon* como *páthos*, argumentos que podem ser lidos em íntima colaboração, embora sejam independentes. O primeiro deles é, na verdade, um grupo, um conjunto articulado de argumentos: os chamados dez modos de suspensão de juízo atribuídos a Enesidemo (HP I 36-163). Parece-me inegável que foram construídos tendo como alvo o conceito estoico de *phantasia* e sua pretensão de expressar a realidade e sua natureza, de apreendê-la¹⁶. Esses modos exploram diferentes situações e características da relação presumidamente cognitiva entre o sujeito e o objeto do conhecimento - diferenças entre espécies animais, entre humanos, entre estruturas sensoriais, diferentes circunstâncias de percepção, diferenças de posições, distância e localizações, misturas, quantidades, relações, frequência ou raridade de eventos, leis, costumes, crenças lendárias e convicções -, relação que supostamente se daria sob a mediação de representações. Aquelas diferenças permitem estabelecer que sempre se constata uma diferença e um conflito (*mákhe, diaphonía, anomalía*; HP I 44, 46, 54, 61, 87, 102, 106, 112, 113, 114, 117, 121, 123, 132, 163) de *phantasai* em torno do mesmo objeto, conflito indecidível que conduz à suspensão de juízo sobre a natureza dos objetos, dos *hypokeímena*. Ora, afirmando tal suspensão, o céltico reiteradamente observa: se não podemos dizer como as coisas são por natureza, podemos ao menos dizer como nos aparecem (*pháinetai, theoreítai*; HP I 59, 78, 87, 93, 112, 140, 144, 163).

O segundo argumento se encontra na análise que Sexto faz do conceito de representação entendido como possível critério de verdade (HP II 70-9; também AM VII 354-58). Após explorar inicialmente dificuldades inerentes ao conceito mesmo de *phantasia*, para isso retomando problemas que os próprios estoicos enfrentaram para sua elaboração (70), Sexto defende que, mesmo se concedermos que o conceito possa ser formulado, a representação não será critério para o julgamento dos objetos (*tà prágmatika*), porque o intelecto (*diánoia*) depende das informações fornecidas pelos sentidos (*dià tôn aisthéseon*) para julgar, mas os sentidos não aprendem os objetos externos (*tà ektòs hypokeímena*), mas somente, quando muito, suas próprias afecções (*tà heautôn páthe*) - a *phantasia* é do *páthos* dos sentidos, que é diferente do objeto externo (*tò ektòs hypokeímenon*) (72), o que torna o julgamento do intelecto desvirtuado, pelo fato de não ter acesso aos objetos (73). E tentar resolver o problema alegando que há uma semelhança entre o *páthos* dos sentidos e os objetos externos é impossível, pois “de onde o intelecto saberá se são semelhantes as afecções dos sentidos e os objetos sensíveis, se ele não tem contato com os objetos externos e se os sentidos não revelam a natureza deles, mas sim suas próprias afecções (*tà heautôn páthe*), como argumentamos com base nos modos de suspensão de juízo (*ek tôn trópon tēs epokhēs*)?” (74). Note-se a articulação, no argumento como um todo, com os resultados obtidos nos modos de Enesidemo: assim como neles se concluiu que estamos restritos ao que nos aparece dos objetos, sem poder pretender tratar tal aparecer como representação apreensiva dos mesmos, aqui essa impossibilidade se estabelece explorando o próprio teor da doutrina estoica, que via no *páthos* aquilo que, no intelecto, será representação do objeto. Ora, reza o argumento, de fato o que temos é apenas o *páthos*, que é diferente do objeto e não pode ser tratado como semelhante a ele, o que inviabiliza a ideia da *phantasia* como uma espécie de presença objetiva do objeto no intelecto. Temos,

pode exercer no discurso que o céltico faz, seja para descrever seu ceticismo seja para enfrentar sua tarefa de suspender o juízo, e de como o conceito estoico de *phantasia* é importante para tanto.

¹⁶ Embora a versão desses modos presente nas *Hipóteses* seja provavelmente posterior, pois acrescenta argumentação tributária de modos de suspensão de juízo atribuídos a Agrípa - regressão ao infinito e circularidade (cf. HP I 164-77) -, não há dúvida de que uma versão primitiva já se dirigia centralmente ao conceito estoico.

enfim, apenas nossos *páthe*, o que é insuficiente para o conhecimento dos objetos - nos termos dos dez modos, temos apenas “o que nos aparece”.

Essas conclusões, no contexto dialético em que se inserem, significam, antes de tudo, a indicação de um limite epistêmico, de uma incapacidade cognitiva, pois estão em oposição à pretensão de dizer como as coisas são. “Posso dizer como as coisas me aparecem”, “resta-me dizer como aparecem”, “meu intelecto opera apenas com afecções, nunca com os objetos”, tais afirmações fazem parte de argumentos que visam à crítica da pretensão realista do conceito estoico de representação, em especial de representação apreensiva. Contudo, vistas sob a perspectiva da busca necessária de um critério de ação - esse é o contexto em que se insere a afirmação de HP I 22 -, tais constatações ganham positividade: para as ações da vida cotidiana, o cético pode se guiar por tais manifestações fenomênicas, porque o afetam inevitavelmente, independente de sua vontade e, nessa medida, se localizam fora do amplo terreno crítico da *zétesis* cética. Mais uma vez à luz do exemplo do mel, cuja doçura me afeta e me aparece assim, o que se desqualifica é a tese de que essa doçura “representa” uma real característica do mel, sua natureza (HP I 20). Disso se segue que a diferença entre o *phainómenon* e a *phantasía* se expressa melhor como uma distinção *formal* do que como uma separação de *conteúdos*: a mesma doçura que, para o estoico, me fornecia, por meio de uma representação, um atributo da natureza do mel, inevitavelmente me afeta, mas agora apenas como uma afecção, uma manifestação¹⁷.

É importante ter tudo isso em mente, para compreender e talvez esclarecer dois pontos complexos daquela passagem de HP I 22, que foram mencionados aqui de início, sendo o primeiro deles a afirmação de que o *phainómenon* é ou se denomina “implicitamente” ou “virtualmente” (*dunámei*) a *phantasía*. Bury liga *dunámei* a *phantasía*, ao traduzir “giving this name to what is virtually the sense-presentation”, enquanto Annas e Barnes associam o termo ao particípio *kaloûntes* e traduzem “implicitly meaning by this the appearances”, opção que parece ser também a de Pellegrin, embora não tão claramente, ao traduzir “appelant ainsi virtuellement son impression”. Trata-se do dativo instrumental de *dúnamic*, aqui empregado, de acordo com as traduções, com função adverbial ou adnominal. No vocabulário filosófico, para além do emprego comum de *dúnamic* em construções significando “tanto quanto possível”, “na medida do possível”, “o máximo possível”, já Platão utilizou o termo, em alguns diálogos, com o sentido mais abstrato de “capacidade”; mas seguramente é com Aristóteles e seu notável par conceitual *dúnamic* / *enérgeia* ou *entelékhēia*, que encontramos um conceito bem delineado. Recuperando o devir como lugar que comporta a manifestação do real em sua completude, contra a condenação platônica, aquele par conceitual fornece meio de associar um estrato da mudança à consecução daquilo que está inscrito nas substâncias naturais, pois parte dessa mudança “atualiza potências”, isto é, realiza no objeto, em sua matéria, as determinações de sua forma. Nesse sentido é possível dizer, por exemplo, que uma semente é uma árvore “em potência”, *dunámei*. Faço esta brevíssima e grosseira alusão ao conceito aristotélico, que é bem mais refinado e complexo, apenas para introduzir a pergunta: algo disso está presente no emprego de *dunámei* em HP I 22? A tradução de Annas e Barnes certamente responde pela negativa, pois retiram da palavra sua carga filosófica. A de Pellegrin não me parece tão categórica, mas a de Bury sugere que um *phainómenon* pode ser, de alguma forma, potencialmente, uma *phantasía*.

¹⁷ Pode-se formular tal diferença nos termos de HP II 10: o cético dá assentimento àquilo que lhe ocorre à maneira de uma representação passiva (*katà phantasian pathetikén*), à medida que aparece (*kathò phainetai*). Esta última construção me parece fundamental: é enquanto um aparecer que o cético não pode recusar o que lhe aparece. Encontra-se também a construção *tò phainómenon hēi phaínetai* (HP III 266).

Parece-me que ambas as traduções podem ser justificadas. Afirmar que *phainómenon* “implicitamente” remete a *phantasia* não difere muito de apenas afirmar que o primeiro termo quer dizer o segundo, o que é correto, como mostra a sequência do texto, que fornece uma explicação disso. Nesse caso, contudo, a palavra poderia não estar presente, sem prejuízo para o que o texto pretendia dizer, e *dunámei* teria talvez papel enfático. De outro lado, afirmar que um *phainómenon* é “em potência” uma *phantasia* pode ser visto como forma de fazer uma importante lembrança, a de que a suspensão de juízo sobre a capacidade apreensiva de uma representação não elimina, *stricto sensu*, a possibilidade real de que haja representações que de fato apreendam a realidade, algo que o céltico não pode negar, sob pena de transformar sua posição em algum tipo de dogmatismo negativo. Independente das razões que motivaram esta tradução mais forte, parece-me que temos aí uma razão possível que a explique, inclusive porque justifica a presença da palavra.

A respeito do segundo ponto mencionado, a distinção entre forma e conteúdo acima proposta me parece útil para compreender o que está no centro da noção céltica de *phainómenon*, mas deve ser pensada com cautela. Todo aparecer, toda manifestação fenomênica é de um objeto, como nos mostram os dez modos: as mesmas coisas, os mesmos objetos, produzem diferentes representações em diferentes animais por causa de suas diferenças de aparato sensorial, variando a “visão que recebe a manifestação (*tò phainómenon*)” desses objetos (HP I 49). Os objetos sensíveis que se nos manifestam (*tôn phainoménon hemín aisthetón*) nos afetam de forma variada (HP I 94) e podem possuir mais qualidades do que aquelas que nos aparecem (*tôn phainoménon hemín poiotéton*) (HP I 96). São, enfim, as mesmas coisas (*tà autà prágmatα*) que aparecem (*phaínetai*) diferentes (HP I 118 *et passim*). Dizer que diferentes representações surgem do mesmo objeto é o mesmo que dizer que o objeto aparece diferente. No contexto dialético desses modos e de outros argumentos presentes no tratado, parte-se, para fins de crítica, do princípio de que o aparecer do objeto o representa - portanto, há por que afirmar que o objeto aparece e esse aparecer o representa.

Não há nada estranho nessa ideia. O particípio substantivado *tò phainómenon* e seu plural *tà phainómena* podem ser empregados para fazer referência àquilo que nesses modos de suspensão foi chamado *tò hupokeímenon*, *tà hupokeímena*, às vezes com a qualificação *ektós* - “objeto” ou “objetos externos”. Dizer que os objetos externos são *phainómena* será talvez uma maneira mais corrente e filosoficamente menos comprometida de fazer referência às coisas em geral, pois não há, a princípio, porque nelas distinguir o que são e suas manifestações, enquanto *hupokeímena*, por sua vez, consiste em forma mais refinada do ponto de vista filosófico - mais uma vez, é a Aristóteles que cabe recorrer, pois sua doutrina do hilemorfismo, como se sabe, trata as substâncias sensíveis como *hupokeímena*, como seres que “subjazem” a suas determinações e atributos, tornando-os possíveis como seres. Há, portanto, um significado aceitável e talvez até inevitável de *phainómenon* e *phainómena* que denota os objetos, não necessariamente algum eventual aparecer problemático - essa problematização cabe à *zétesis* céltica¹⁸.

Semelhante flutuação semântica talvez forneça uma razão plausível para a introdução - eis o segundo ponto -, por Fabricius, de *autoû* em HP I 22. Como vimos, ela se encontra em Bekker e aparece no texto traduzido por Bury, que, contudo, não a traduz, assim como Annas e Barnes. Pellegrin, contudo, a aceita e traduz: “appelant ainsi virtuellement son impression”. Talvez Fabricius - e com ele Pellegrin - tenha entendido que a presença de *autoû* ajudaria a esclarecer que é

¹⁸ Um exemplo desse emprego me parece encontrar-se em AM VIII, 142: “é impossível afirmar sobre os fenômenos (*perì tòn phainoménon*) que são tais, por natureza (*pròs tèn phúsin*), como aparecem (*phaínetai*)”.

sempre o objeto que aparece, que um *phainómenon* nada mais é do que um objeto se manifestando. Isso me parece correto, embora aquela passagem me pareça voltar-se antes ao modo de manifestação, sua irresistível passividade, do que ao conteúdo do dado e sua origem. A emenda, então, não seria equivocada, mas perderia de vista o essencial daquela passagem fundamental.

Referências:

- Sextus Empiricus. (1976). *Outlines of Pyrrhonism*, trad. R. G. Bury. London/Massachusetts.
- Sexti Empirici Opera*. (1912/1958) Recensuit Hermannus Mutschmann. Vol. I: *Pyrrhoneion Hipotiposeon*. Teubner, 1912. Rev. J. Mau.
- Sextus Empiricus. (1994). *Outlines of Scepticism*. Translated by J. Annas and J. Barnes. Cambridge Univ. Press.
- Sextus Empiricus. (1997). *Esquisses pyrrhonniennes*. Intr., trad. et. comm. par Pierre Pellegrin. Éditions du Seuil.
- Sextus Empiricus. (1983). *Against the Logicians*. Trad. R. G. Bury. London/Massachusetts.