

Ceticismo e mundo exterior*

OSWALDO PORCHAT

(USP). E-mail: porchat@bol.com.br

I

Tornou-se um lugar bastante comum da filosofia moderna e contemporânea exigir, no ponto de partida de toda e qualquer reflexão filosófica e como condição *sine qua non* de seu mesmo desenvolvimento livre de predeterminações e prejuízos, a “suspensão metodológica de juízo sobre o mundo exterior”. Não se proíbe ao filósofo, por certo, que viva a sua vida cotidiana como um homem qualquer, nem que continue a pautar sua conduta pelas regras costumeiras que presidem ao comportamento comum dos homens. O que se lhe pede, porém, é que — enquanto filósofo e não enquanto homem — não assuma em sua reflexão filosófica as opiniões, crenças e pretensões ao conhecimento próprias ao vulgo e que delas decididamente se dispa, por uma exigência de método, no decorrer de seu empreendimento de filosofar e desde o seu próprio início.

Poderia acaso ser de outra maneira, se a filosofia sempre se quis e se quer eminentemente crítica? Proceder de outro modo não seria o mesmo que prejudicar, ao menos em parte, aquilo mesmo que se quer submeter ao crivo da análise e da crítica filosófica? Predeterminar os rumos de nossa reflexão, os parâmetros de seu equacionamento e, numa medida importante, muitos já de seus resultados? Se assim é, não parecerá senão muito natural que a própria existência de um mundo exterior seja objeto de uma

Este texto foi publicado em *Análise* n. 4, Lisboa, 1986, p. 75-109; também em *Discurso* n. 16, São Paulo, 1987, p. 33-68; e em Porchat Pereira, *Vida Comum e Ceticismo*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1993, p. 121-65. Uma versão para o espanhol — “Escepticismo y Mundo Exterior” — foi publicada em *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Bogotá, 1989, p. 127-62..

suspensão filosófica de juízo. Por um compreensível imperativo metodológico, por-se-á, então, o mundo “entre parênteses”. Não assumindo o mundo exterior como objeto de conhecimento ou saber, o filósofo reservar-se-á para, no momento oportuno, de dentro de seu sistema e coerentemente com ele, proferir uma decisão filosófica sobre o estatuto ontológico daquela “exterioridade” ou, pelo menos, sobre o real significado epistemológico da crença ordinária nela. Tão habitual se tornou essa postura metodológica e tão natural ela nos parece que não vislumbramos, à primeira vista, como se poderia assumir alguma outra sem incorrer num dogmatismo ingênuo e bem pouco crítico. De tal modo se incorporou à nossa tradição filosófica esse modo de ver as coisas que muitas filosofias nem mesmo se demoram em considerá-lo e esclarecê-lo, menos ainda em discuti-lo. A exigência metodológica, não menos presente, se torna aqui implícita. Não será exagerado, por isso mesmo, sustentar que ela desempenha o papel de um axioma básico da metodologia filosófica, cuja aceitação não se teria como nem por que questionar.

Entretanto, uma consideração mais atenta do desenvolvimento histórico do pensamento moderno nos faz facilmente ver que, nessa postura metodológica “natural” que se adota para filosofar, vem embutida toda uma história da filosofia, à qual ela está umbilicalmente ligada e da qual ela é um produto, por assim dizer, cristalizado¹. Não mais se percebe isso tão-somente porque o sentido da história se perdeu. Recordá-la, porém, nos leva a reconhecer que normas metodológicas que nos parecem obviamente impor-se representam, em verdade, o resultado datável de uma orientação filosófica particular, ainda que amplamente difundida e secularmente vitoriosa.

A origem *moderna* dessa postura metodológica encontra-se incontestavelmente na *1ª Meditação* de Descartes. Na busca de um fundamento firme para o saber, Descartes *suspende o juízo* sobre todas as opiniões que outrora recebera como verdadeiras (cf. Descartes, 1953, *Méditations*, p. 271). Por mais prováveis que sejam e por mais difícil que seja recusar-lhes crença, Descartes empenha-se metodologicamente em destruí-las, bastando-lhe, para rejeitá-las, que não se manifestem como absolutamente certas e indubitáveis, isto é, que surja uma razão, por menor que seja, para delas duvidar (cf., *ibidem*, p. 267-8). Sua dúvida se exerce sobre o conhecimento sensível,

mediante os argumentos baseados nas ilusões dos sentidos e nos sonhos, e atinge os próprios conhecimentos matemáticos, graças à hipótese do gênio maligno. Assim, a suspensão de juízo se efetua universalmente sobre todas as nossas aparentes verdades costumeiras, incluindo explicitamente a mesma existência do mundo exterior: “Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que nós vemos não são senão ilusões e enganos” (cf., *ibidem*, p. 272). A seqüência, todos a conhecemos: a certeza irrecusável do *Cogito* resistirá à dúvida hiperbólica e triunfará sobre ela, constituindo o alicerce inabalável sobre que se erguerá todo o edifício filosófico e científico.

Um admirador de Descartes, o abade François Para du Phanjas, escreveu, em 1779, o que se pode tomar como um comentário lúcido e pertinente da estratégia cartesiana nas primeiras páginas das *Meditações*: “Descartes ensinou a seu tempo a arte de fazer o Ceticismo dar nascimento à Certeza filosófica” (cf. Popkin, 1979, p.172). O próprio Descartes, aliás, descreveu-se como o primeiro dos homens a derrubar as dúvidas dos céticos (cf., *ibidem*)². E, no intuito de derrubá-las, sua estratégia consistiu precisamente em retomar a velha argumentação cética, baseada nas ilusões dos sentidos e nos sonhos, contra nosso pretenso conhecimento das coisas exteriores, parecendo exacerbar a dúvida cética até o extremo limite, por meio da ficção metafísica do gênio maligno; em retomar a prática cética da suspensão do juízo, aplicando-a aparentemente de modo universal e radical, fazendo-a incidir expressamente sobre a própria existência das coisas exteriores, para finalmente manifestar a impotência do ceticismo ante a evidência irresistível do *Cogito*. Devemos a Richard Popkin páginas esclarecedoras sobre o confronto de Descartes com a crise pirrônica de seus contemporâneos e sobre o papel desse confronto no desenvolvimento de sua filosofia³. A Renascença fizera reviver o ceticismo grego, o novo pirronismo disseminou-se e achou guarida em boa parte dos mais brilhantes espíritos da época. Descartes, porém, assimila e utiliza instrumentalmente o arsenal cético para fazê-lo de algum modo voltar-se contra o próprio ceticismo, minando nossas certezas comuns para “limpar o terreno” e permitir que a certeza do *Cogito* venha a servir de fundamento para uma filosofia positiva e sistemática.

Inaugurando um estilo de filosofar basicamente justificacionista⁴ e fundamentacionista⁵, que requer, como condição prévia para a constituição do saber filosófico, uma *tabula rasa* de nossas certezas comuns, em geral — e de nossas certezas sobre o mundo exterior, em particular —, o cartesianismo reservou ao ceticismo um curioso destino. Porque, ao utilizar instrumentalmente o ceticismo de que metodologicamente se alimenta, ele estranhamente o preserva, embora pretendendo superá-lo. A suspensão cética de juízo sobre o mundo exterior converteu-se em estratégia-padrão e em preliminar metodológico ao filosofar. Com isso, o cartesianismo deu um passo decisivo para a incorporação da mensagem cética ao pensamento moderno, o que nos permite mesmo falar adequadamente de um *modelo cético-cartesiano* estabelecido no início das *Meditações*.

Esse modelo, a filosofia pós-cartesiana adotou-o com extraordinária frequência⁶. Entretanto, com uma diferença fundamental: enquanto a metodologia cartesiana da *1ª Meditação* percorre sua etapa cética por via argumentativa, o pós-cartesianismo, de um modo geral, houve por bem prescindir dessa argumentação. Tudo se passa como se ela não tivesse mais de ser retomada, como se os resultados por meio dela alegadamente obtidos não tivessem mais de ser revistos, como se um novo empreendimento filosófico, qualquer que ele seja, devesse necessariamente ter princípio *já no fim da 1ª Meditação de Descartes*. A “suspensão metodológica de juízo sobre o mundo exterior” tornou-se algo como o axioma básico e indiscutível da metodologia filosófica ao qual me referia no início. E, desse modo, o ceticismo metodológico se fez um paradigma onipresente, por vezes um paradigma oculto, mas pelo menos pressuposto sempre. E pressuposto em plena ignorância de suas origens, como se ele não fosse o resultado histórico de uma determinada postura filosófica, construído sobre um estilo de argumentação muito particular.

II

Essa suspensão de juízo sobre as coisas exteriores, que a filosofia cartesiana de tal modo valorizou, foi sabidamente uma atitude característica e

fundamental do ceticismo grego. Em verdade, a *epokhé* (suspensão de juízo) cética dizia respeito a todas as opiniões e crenças humanas, sustentadas por filósofos ou por homens comuns. Sexto Empírico descreve-nos o cético como um filósofo que, na esperança de obter a quietude e a imperturbabilidade (*ataraxía*), saiu a campo para investigar o que é verdadeiro e o que é falso nas coisas, porque perturbado pelas anomalias e contradições que nelas encontrava e pela dúvida sobre a que alternativas dar seu assentimento (cf. H.P. I, 12). Ele pôs-se a filosofar no intuito de efetuar um julgamento crítico de suas representações (*phantásiai*) das coisas e de aprender quais as verdadeiras e quais as falsas (cf. H.P. I, 26). O cético não suprime, por certo, as aparências (*tà phainόμενα*), isto é, aquilo que o conduz involuntariamente ao assentimento segundo a representação passiva (*phantasia pathetiké*) (cf. H.P. I, 19; também II, 10): ele dá assentimento às afecções (*páthe*) que se produzem necessariamente segundo a representação (cf. H.P. I, 13; também I, 193).

Em verdade, a aparência fenomênica (*tò phainόμενον*) é o critério da escola cética, “assim chamando ao que é virtualmente sua representação” (cf. H.P. I, 22)⁷. Mas tal gênero de concepção não envolve a realidade do que é concebido (cf. H.P. II, 10), os “fenômenos” por si mesmos “meramente estabelecendo o fato de que aparecem, mas não sendo capazes de indicar também que realmente existem (*hypókeitai*)” (cf. A.M. VIII, 368). A aparência fenomênica, porque repousa em assentimento e afecção involuntária, não é objeto de dúvida ou investigação (cf. H.P. I, 22)⁸. Não se discute sobre o “fenômeno”, que se reconhece, mas sobre sua interpretação: concedendo-se que algo aparece, investiga-se sobre se o objeto é tal qual *aparece*. O cético sente a doçura do mel e assente a que o mel lhe aparece como doce, mas é matéria de dúvida e investigação se ele é doce, no que concerne à sua essência ou *razão* (*lógos*), “o que não é o ‘fenômeno’, mas o que se diz do ‘fenômeno’” (cf. H.P. I, 19-20). A dúvida se põe a propósito de um discurso (*lógos*) que, falando do “fenômeno”, pretende desvelar sua essência ou *razão* (*lógos*), isto é, a propósito de um *discurso humano* que se propõe como interpretação da aparência fenomênica e como desvelamento do *discurso interno* do objeto, manifestando o *ser* para além do *aparecer*. E os filósofos

pretendem, com efeito, que os “fenômenos” são significativos das coisas não evidentes (*tà ádela*), que por meio delas seriam apreendidas: segundo eles, “os ‘fenômenos’ são a visão das coisas não-evidentes” (cf. H.P. I, 138).

Ora, é precisamente essa pretensa passagem do nível fenomênico ao do ser não-evidente que o cético vai pôr em xeque, recordando aliás que é objeto da própria investigação filosófica a questão sobre se as aparências fenomênicas têm existência real (cf. A.M. VIII, 357). Filósofos e mesmo pessoas comuns polemizam sobre se as aparências fenomênicas são sensíveis ou inteligíveis (cf. A.M. VIII, 362). E é grande e manifesta a discordância (*diaphonía*) das posições: alguns negam às aparências fenomênicas uma existência real, enquanto outros lhes atribuem a existência real e tentam provar por argumentos que elas são verdadeiras (cf. A.M. VIII, 365; também VII, 369). E a mesma comparação entre as aparências fenomênicas, de que se poderia querer tirar alguma luz, revela apenas um insanável conflito entre elas (cf. A.M. VIII, 362-3) e nos deixa perplexos sobre onde fundamentar nossa confiança nelas (cf. A.M. VIII, 365-6)⁹, de modo a transcender o nível puramente fenomênico. A *diaphonía* generalizada entre os discursos, filosóficos ou apenas comuns, que se querem veículos de uma tal transcendência, o filósofo cético a descobre, em cada caso, insuscetível de ser resolvida (cf. H.P. I, 165)¹⁰. Pois sua experiência é sempre a da igual força (*isosthéneia*) dos discursos e razões que se aduzem e podem aduzir, em cada caso, a favor das partes em conflito (cf. H.P. I, 8-10, 26; também A.M. VIII, 363). Usando uma de suas fórmulas preferidas, o cético dirá então que “a todo discurso se opõe um discurso igual”, tendo em vista os discursos que se propõem a estabelecer algo “dogmaticamente”, isto é, com remissão a uma não-evidência, e entendendo essa igualdade no sentido da credibilidade ou não-credibilidade e aquela oposição como conflito (cf. H.P. I, 1, 202-3)¹¹. Essa prática de opor a todo discurso um discurso de igual força, Sexto Empírico nô-la descreve como o princípio fundamental do ceticismo (cf. H.P. I, 12). Assim, ao reconhecimento da *diaphonía*, que por si só já exhibe a não-evidência,¹² sucede, em cada caso, a manifestação da *isosthéneia*.

Incapaz de decidir entre alternativas de igual peso, não tendo como aceitar uma opinião ou rejeitá-la, o cético é levado à suspensão de juízo, à

epokhé (cf. H.P. I, 26)¹³. Como nos explica Sexto Empírico, a *epokhé* é “um estado de repouso do intelecto (*diánoia*), devido ao qual nada afirmamos nem negamos” (cf. H.P. I, 10); ao dizer que suspende o juízo, o cético quer simplesmente significar que é incapaz de dizer no que deve acreditar ou não acreditar entre quantas coisas se lhe apresentam, já que lhe aparecem iguais as alternativas no que respeita à sua credibilidade ou não-credibilidade (cf. H.P. I, 196). Ocorre assim que, em virtude da *isosthéneia* e da conseqüente inevitabilidade da *epokhé*, o cético deixa de “dogmatizar” (cf. H.P. I, 12), isto é, não mais dá assentimento a nenhuma das coisas não-evidentes. Ele não encontrou um critério de verdade, um critério que regule a crença na realidade ou irrealidade¹⁴. O cético se confinará, então, se assim nos permitimos expressar-nos, ao universo de suas representações. Mesmo ao proferir suas fórmulas, estará apenas anunciando, sem opinar (*adoxástos*), o que lhe aparece, “sem fazer nenhuma asserção positiva sobre os objetos exteriores” (*perí tôn éxothern hypokeiménon*, cf. H.P. I, 15) e sobre sua natureza (cf. H.P. I, 208; também I, 215)¹⁵: ao dizer, por exemplo, que a todo discurso se opõe um discurso igual, sua proferição não é “dogmática”, mas meramente “o anúncio de uma afecção humana (*anthropeíou páthous apaggélian*) que aparece (*hó esti phainómenon*) a quem a experiencia” (cf. H.P. I, 203). Mesmo ao discorrer sobre o ceticismo, o cético não está afirmando positivamente que as coisas são como ele as diz, mas apenas anunciando, à maneira de um cronista, o que lhe aparece no momento (cf. H.P. I, 4). Seu discurso nunca é assertivo nem opinativo, ele não visa a uma realidade, ele se produz como mero “discurso da representação”, expressão da pura fenomenicidade. E, o que é mais, esta análise do seu discurso, o cético deve em verdade estendê-la a todos os discursos, em que pesem as pretensões de seus autores. Assim, por exemplo, um filósofo que se diz critério da verdade está apenas dizendo o que lhe aparece (*tò phainómenon hautô*) e nada mais (cf. A.M. VII, 336), o mesmo ocorrendo com cada um dos outros filósofos que o contradizem. A fenomenicidade adquire destarte uma dimensão universal, ela recobre igualmente ambos os domínios do sensível e do inteligível. E a *epokhé* nada mais faz senão traduzir a incapacidade humana para transcendê-la.

Para manifestar a efetiva *isosthéneia* dos discursos todos que se põem a transcender a esfera fenomênica e desse modo mostrar a inevitabilidade da *epokhé*, o ceticismo grego constituiu, como se sabe, um conjunto extraordinário de argumentos, que ele foi sistematizando ao longo de sua história e cuja ordenação final nós encontramos nas obras de Sexto Empírico. Este autor expõe-nos as figuras gerais da argumentação cética, elaboradas pelos velhos e pelos novos céticos, particularmente os dez tropos de Enesidemo (cf. H.P. I, 36-163) e os cinco tropos de Agripa (cf. H.P. I, 164-77). E passa longamente em revista as posições “dogmáticas” nas diferentes ramificações do pretensão saber humano, sobretudo na Lógica, na Física e na Ética, que correspondem às três divisões da filosofia tornadas tradicionais pelo pensamento estoíco (cf. H.P. II, 13; A.M. VII, 1-26). Alguns entre aqueles argumentos, sobretudo os que se contêm em boa parte dos tropos de Enesidemo — e deles fazem precisamente parte os argumentos que se fundamentam nas ilusões dos sentidos — pareceriam, à primeira vista, pôr em xeque tão-somente nosso conhecimento da real natureza dos objetos exteriores, não porém a sua própria realidade¹⁶. Pois não é assim que se deveria interpretar uma passagem como esta: “Serei capaz de dizer como me aparece cada um dos objetos, mas sobre como ele é quanto à sua natureza serei compelido... a suspender o juízo” (cf. H.P. I, 78)? Desse tipo são os argumentos baseados nas diferenças entre os animais ou entre os seres humanos, na diferente constituição dos órgãos dos sentidos, nas diferenças entre as condições e disposições humanas (incluindo-se aqui o argumento dos sonhos), na diferença das percepções conforme a posição, distância e localização dos objetos¹⁷ etc. A suspensão de juízo diria respeito, não propriamente à realidade de um mundo exterior, mas aos recortes que nossa percepção sobre ele efetua. Creio, no entanto, que uma análise mais atenta e aprofundada desses argumentos nos revela que eles sugerem claramente a distinção entre objeto fenomenal e objeto real, nossas impressões dizendo respeito ao primeiro, nossa *epokhé* traduzindo a impossibilidade de afirmar *o que quer que seja* sobre o último: nem mesmo caberia, por exemplo, dizer que temos a percepção *de* objetos exteriores. Como disse Ch.L. Stough, concluindo sua lúcida análise da doutrina do *phainómenon* de Enesidemo,

a meu ver com inteira razão: “O método de Enesidemo... fornece uma base para uma epistemologia puramente fenomenista, na qual o objeto exterior, privado de qualquer função, se tornou totalmente desnecessário” (cf. Stough, 1969, p. 105)¹⁸.

Seja como for, inúmeros outros textos de Sexto Empírico são absolutamente decisivos no sentido de mostrar-nos que a *epokhé*, tal como preconizada pelo ceticismo grego (deste excluindo-se, por certo, a filosofia probabilista da nova Academia)¹⁹, punha em xeque a exterioridade do mundo, em geral. Contra os filósofos que, para defender o caráter adequado e suficiente da percepção sensível, argumentavam que a Natureza fizera os sentidos comensuráveis com seus objetos, Sexto Empírico pergunta “qual Natureza?” e lembra a *diaphonía* indecível entre os “dogmáticos” acerca da mesma realidade da Natureza (cf. H.P. I, 98). Mas são sobretudo os dois livros *Contra os Físicos* (respectivamente A.M. IX e X) e o terceiro livro das *Hipótiposes Pirronianas* que se podem aqui invocar. Neles, Sexto passa sucessivamente em revista os argumentos que se podem aduzir para mostrar o caráter inapreensível da realidade dos deuses ou de uma divindade qualquer, de uma causalidade ou passividade real nos objetos, dos princípios materiais, dos corpos, das várias formas do movimento e do repouso, do devir e do perecer, do lugar e do tempo, do número²⁰; sobre todos esses tópicos da filosofia “dogmática” e do pretense saber comum, não resta ao cético senão a *epokhé*. Mesmo aqueles discursos que pareceriam estar plenamente fundamentados nas aparências fenomênicas, como os que afirmam a realidade do movimento, se vêem contestados por igualmente fortes argumentos filosóficos, não tendo o cético como entre uns e outros decidir (cf. H.P. III, 81)²¹. A filosofia estoica havia identificado o Todo (*tò hólon*) com o mundo (*kósmos*), mas sólidos argumentos também se podem formular em favor da irrealidade de todos e de partes (cf. H.P. III, 98-101 e A.M. IX, 331-58, part. 331-2). Nunca tendo como justificar qualquer pretensão do discurso de transcender a esfera da fenomenicidade, o cético *suspende necessariamente seu juízo sobre a própria existência de uma realidade exterior*. Compreende-se que nenhum argumento aparentemente mais radical como o do gênio maligno cartesiano se faz necessário; aliás, a realidade mesma

de uma divindade qualquer já é objeto da *epokhé* cética e um argumento dessa natureza não haveria por que considerar-se particularmente relevante.

III

Deixemos por alguns momentos as questões históricas e reflitamos um pouco sobre a noção mesma de realidade do mundo exterior. É, por certo, uma estranha noção. Em relação a que se dirão exteriores certos objetos? Em relação a que se dirá exterior o mundo? “Mundo exterior” parece imediatamente contrapor-se a “mundo interior” e, em que pesem as conotações espaciais dessas expressões, uma tal distinção e oposição parece que imediatamente nos remetem, se queremos servir-nos de uma terminologia moderna, à distinção e oposição entre mental e não-mental, entre a *mente* humana (o que quer que a expressão “mente” possa designar) como “universo interior” e tudo aquilo que dela não faz parte, isto é, a realidade “fora da mente”, o mundo. Desta realidade extramental entende-se fazer parte, então, o nosso corpo, objeto exterior como os outros que o são, parte do mundo e mundo, também ele²². A natureza e o alcance de uma tal bipolarização se tornam bastante patentes quando se considera a questão do mundo exterior sob o prisma da dúvida ou da suspensão de juízo sobre sua existência. Ou mesmo quando nos propomos simplesmente a examinar, ainda que sem suspender o juízo ou duvidar, quais seriam os fundamentos de nossa crença numa realidade exterior e que razões se podem invocar para validá-la; ou quando fazemos a mera asserção de que temos boas razões para acreditar que há objetos exteriores²³. Com efeito, a análise da mesma linguagem de que nos servimos, em cada um desses casos, parece muito claramente indicar que se está, desde o início, reconhecendo e assumindo aquela bipolaridade. Pois, dizendo que temos dúvida sobre a existência de uma realidade exterior, ou que sobre ela suspendemos o juízo, ou que buscamos razões para justificar nossa crença nela, ou mesmo apenas proclamando que as temos, também estamos ao mesmo tempo *ipso facto* pressupondo que, se uma vez mais nos permitimos uma metáfora espacial, o lugar onde se dão essas diversas operações é a nossa mente, espécie de “universo interior” a

que se contrapõe um mundo que concebemos como “exterior” e inteiramente outro que não ela, unicamente em relação à qual se define essa “exterioridade”.

Em outras palavras, uma simples reflexão sobre um qualquer desses procedimentos de problematização, explícita ou meramente implícita, da existência do mundo “exterior” imediatamente descobre — e isso como condição *sine qua non* da própria inteligibilidade de nossa linguagem — que ele necessariamente repousa sobre o reconhecimento e a aceitação *pré-via* de uma distinção radical entre a mente e o mundo. Aquela, como o “lugar” da própria dúvida ou crença, este como o seu objeto. Aquela, como uma espécie de “espaço interno” onde se dá a representação do mundo, este como o seu correlato intencional, a investigação dizendo respeito à eventual realidade ou não-realidade de um tal correlato. Mas a mente, também, como o que é *dado* e não é problematizado, enquanto o mundo, ao contrário, como o que não é *dado*, já que é, ou pode ser, problematizado. E o próprio vocabulário da exterioridade já sugere, de si mesmo, uma tal problematização e a ela convida. De fato, precisamente porque pressupõe — e se contrapõe a — uma “interioridade” *dada*, a noção de exterioridade emerge, por assim dizer, já prenhe de problematização e a possibilidade desde logo se insinua de questionar-se a realidade dessa “exterioridade”.

De outro lado — e na medida mesma em que nosso corpo está incluído nessa “exterioridade” problemática ou problematizável —, parece também inegável que, a cada vez que exprimimos um daqueles procedimentos de problematização da existência do mundo “exterior”, estamos pressupondo que a referencialidade do pronome “eu”, ingrediente por certo necessário de nossas formulações lingüísticas e utilizado para falarmos daquela dúvida ou suspensão de juízo ou investigação ou crença, diz primordialmente respeito a nossa mente. Com efeito, operada a distinção entre a mente e o corpo e problematizado o corpo, é àquela que o pronome então imediatamente remete, destarte assinalando a consumação de uma como ruptura entre o *eu* e o corpo próprio. O corpo, que eventualmente cremos “ter”, aparece assim como outra coisa que não verdadeiramente o nosso *eu*, como fazendo parte, não deste, mas, sim, do mundo que está “fora de nós” e no qual, por

isso mesmo, parece devermos também dizer que, de algum modo, não estamos. Além disso, precisamente porque a “interioridade” é *dada* e não o é a “exterioridade”, diremos que somente àquela temos acesso imediato e não a esta, não portanto também a nosso corpo. Nosso acesso privilegiado é ao “universo de nossa mente”, isto é, a nossos pensamentos, idéias, impressões, afecções, representações; em suma, à esfera da representação, não às coisas e aos objetos representados.

Essas considerações, ainda que sucintas, parecem-nos claramente indicar que a problematização cética do mundo “exterior” — como também, aliás, a mera concepção de uma tal “exterioridade”, mesmo se acompanhada de crença firme em sua existência real — implica efetivamente a oposição nítida entre mente e mundo, a distinção radical entre mente e corpo, a contraposição entre representação e objeto representado; em resumo, uma doutrina positiva da mente e uma concepção da representação a ela associada, mesmo se apenas em germe e não explicitamente formuladas. Mas creio podermos dizer mais do que isso: é porque se adere *de início* a uma tal doutrina e a uma tal concepção, mesmo se apenas entrevistas e não desenvolvidas, que a “exterioridade” pode conceber-se e emergir como problema e as diferentes modalidades de problematização podem ter lugar. Porque perguntar pela existência de uma realidade “exterior” é o mesmo que perguntar se ao “mental” que nos é “dado” corresponde algo de “não-mental”, isto é, se o “mental” representa efetivamente algo real e outro que não ele, se a partir dele podemos inferir a existência desse outro, transcendendo a representação e atingindo o representado. Como se disse recentemente, esta é a pergunta “profissional” do ceticismo²⁴.

Assim, a investigação sobre a existência de uma realidade “exterior” não é mais que a investigação sobre como responder a essa pergunta. E a suspensão cética do juízo sobre aquela realidade é a confissão de que para essa pergunta não se encontrou uma resposta. Analogamente, dizer que se têm boas razões para crer numa tal realidade é dizer que se encontrou para essa pergunta uma boa resposta. Mas tudo isso somente se compreende se uma distinção nítida entre “mental” e “não-mental” já está postulada, firmada e assumida previamente. Se já se aceitou, de algum modo, desde o início

aquilo que Place denominou “a falácia fenomenológica”, isto é, a idéia de que “descrições das aparências das coisas são descrições do atual estado de coisas (*state of affairs*) num misterioso ambiente interno” (cf. Place, 1970, p. 42), a suposição de que, “quando o sujeito descreve sua experiência, quando ele descreve como as coisas se dão a seu olhar, ouvido, olfato, gosto ou tato, ele está descrevendo as propriedades literais de objetos e eventos numa espécie peculiar de tela interna de cinema ou televisão” (cf., *ibidem*, p. 49)²⁵.

São essa aceitação e essa suposição prévias que dão sentido à tarefa proposta de buscar o mundo a partir de nossas representações. Assim como são elas, também, que permitem uma asserção como a de que “eu não me contradigo ao sustentar positivamente que *eu* não conheço nenhum fato externo” (cf. Moore, 1970, p. 159). O “exterior” se torna problema porque se privilegiou decididamente o “interior”. Não fosse essa opção — e trata-se de uma nítida opção filosófica — e outra teria necessariamente de ser a maneira de lidar-se com os argumentos baseados nas ilusões dos sentidos, nos sonhos, nas “contradições” da experiência perceptiva em geral, na eventual perfídia de um deus enganador, na discordância infundável das opiniões dos filósofos e dos homens comuns, ou na eventual força igual de persuasão dos discursos em conflito. Não fosse ela e não haveria como justificar a idéia, a final de contas bastante estranha, de que a existência e a natureza das coisas se devem discutir a partir da consideração e análise de nossos processos mentais. Em outras palavras, estou defendendo a tese de que a problematização cética do mundo, concebido como “exterior”, repousa em verdade, em que pese a pretensão dos céticos de haverem procedido a uma *epokhé* universal sobre *todas* as opiniões e doutrinas, sobre uma opção filosófica particular, isto é, sobre *alguma forma de filosofia da mente*, no sentido mais geral que se possa conferir a essa expressão. Uma tal filosofia da mente pode obviamente assumir distintas configurações, mas me parece que duas alternativas mais imediatamente se desenham: pode optar-se por uma teoria substancialista da mente, identificando-se *eu* e substância pensante, recusando-se *ipso facto* abertamente a postura cética inicial ou, pelo menos, rejeitando-se sua extensão para além da problemática do mundo “exterior”; ou pode optar-se por uma noção de mente como mero feixe e

sucessão de *data* incorrigíveis e indubitáveis, eventualmente suscetíveis de serem integrados e sistematizados em maior ou menor grau. Esta segunda maneira de conceber a mente faz dela uma coleção de “representações” ou “percepções”, com a qual se pode identificar o *eu* — e o homem²⁶.

IV

Tudo isso parece-me resultar de uma consideração mais atenta da questão da assim chamada exterioridade do mundo e de sua problematização filosófica. E não vejo como se pudessem evitar tais conclusões. Retornemos, porém, ao ceticismo histórico, tal como ele nos foi preservado e explicitado na obra de Sexto Empírico. Parece-me que tudo quanto acima expus a propósito da *epokhé* cética sobre a existência de uma realidade “exterior” já nos propicia elementos mais que suficientes para mostrar que a reflexão teórica há pouco esboçada se vê plenamente confirmada pela análise histórica. Isso salta-nos tanto mais aos olhos quando recordamos que a postura crítica do ceticismo se definiu fundamentalmente contra um pano de fundo constituído pelo sistema filosófico estóico, reconhecidamente predominante naquela época, e quando atentamos na estreita relação que facilmente se descobre entre a formulação de problemática cética e a teoria estóica do conhecimento. Esta, como se sabe, construiu-se sobre a noção de representação (*phantasia*) e uma de nossas principais fontes para reconstitui-la é precisamente a obra de Sexto Empírico (cf. A.M. VII, 227-62, 370-439; H.P. II, 70-9)²⁷. Inicialmente entendida como uma impressão (*týposis*) na alma, posteriormente como uma alteração (*heteróiosis*) nela, a *phantasia* estóica, a partir de sucessivas discussões entre os filósofos da Escola e outras tantas reformulações da doutrina (cf. A.M. VII, 227 e seg.), veio a ser definida como uma alteração passiva na parte regente (*tò hegemonikón*) da alma, estando nesta definição implicado que essa passividade é o resultado de um impacto produzido pelos objetos exteriores (*tà ektós*) ou das afecções (*páthe*) em nós, como, por exemplo, no caso dos sonhos. E as representações são classificadas (cf., *ibidem*, 241 e seg.) em persuasivas (“prováveis”, *pithanai*), não-persuasivas (“improváveis”, *apíthanoi*), tanto persuasivas como

não-persuasivas e nem persuasivas nem não-persuasivas; as persuasivas produzem um movimento brando na alma, o que não ocorre com as não-persuasivas, as quais nos fazem declinar do assentimento. Das representações persuasivas ou “prováveis”, umas são verdadeiras (aquelas a cujo respeito é possível fazer uma asserção verdadeira), outras falsas (a respeito das quais é possível fazer uma asserção falsa, como, por exemplo, a de que o remo sob a água está torcido), outras verdadeiras e falsas (como a representação que Orestes teve de Eletra, verdadeira porque produzida por um objeto real, mas falsa na medida em que pareceu a Orestes, em sua loucura, ter a representação de uma Fúria), outras ainda nem verdadeiras nem falsas (como as representações genéricas). E uma representação verdadeira dir-se-á apreensiva (*kataleptiké*) ou não-apreensiva. Esta noção de representação apreensiva é básica, como se sabe, para a teoria estóica do conhecimento — os estóicos dela fizeram o critério da verdade (cf., *ibidem*, 227) — e contra ela se concentrou particularmente a crítica cética. Os estóicos entenderam a representação apreensiva como “aquela que provém de um objeto real e é modelada e estampada conforme ao próprio objeto real, sendo tal que não poderia provir de algo irreal” (cf., *ibidem*, 248)²⁸, uma representação que, por assim dizer, reproduz “artisticamente” todas as peculiaridades do objeto. E alguns estóicos acrescentaram à definição a expressão “não tendo nenhum obstáculo”, para levar em conta aqueles casos em que uma representação, em si mesma verdadeira e apreensiva, pode no entanto aparecer ao sujeito como “improvável”, em virtude das circunstâncias do momento.

Mas, não havendo obstáculo, a representação apreensiva, “sendo evidente e impressiva, quase nos toma pelos cabelos, dizem eles, arrastando-nos ao assentimento e de nada mais precisando para de tal modo sobrevir-nos, ou para indicar sua diferença em relação às outras” (cf., *ibidem*, 257-8), qual uma luz que a Natureza nos deu para o conhecimento da verdade. Essa representação é de tal natureza que, além de ser verdadeira, é incapaz de tornar-se falsa (cf., *ibidem*, 152). E os estóicos dirão que, tanto quanto é absurdo alguém conceder a existência das cores mas abolir a visão como irreal ou indigna de confiança, ou dizer que os sons existem mas negar a existência da audição, é-o também reconhecer a existência dos objetos, investindo porém

contra as representações, por meio das quais eles se apreendem (cf., *ibidem*, 260). O conhecimento se entenderá, então, como uma apreensão firme e infalível do objeto, esta apreensão não mais sendo do que assentimento a uma representação apreensiva (cf., *ibidem*, 151).

Temos assim, no estoicismo, de um lado, uma clara oposição entre a alma e os objetos “exteriores” (*tà ektós*) e uma nítida teoria causai da percepção — é o próprio Sexto quem expressamente nô-lo aponta²⁹; de outro, uma concepção especular do conhecimento perceptivo, entendido como apreensão infalível do objeto, sob forma de assentimento à representação apreensiva que ele produz na alma, numa luminosa evidência que torna inquestionável a experiência e compulsório o assentimento. O que nos permite dizer que, para o estoicismo, o conhecimento do “exterior” se constrói, de algum modo, como uma experiência “interior” de natureza toda peculiar³⁰.

Os filósofos da Nova Academia, Arcésilas e Carnéades em particular, rejeitarão a teoria estóica da representação apreensiva e negarão a existência de um critério qualquer de verdade³¹. Carnéades lembrará que um tal alegado critério não subsiste independentemente da afecção (*páthos*) da alma produzida pela evidência sensorial, nela, em verdade, devendo ser buscado; enquanto a representação estóica se propõe como uma afecção do ser vivo que seria indicativa tanto de si própria quanto do objeto evidente que a produz (cf. A.M. VII, 160-2). Por outro lado, já argumentara Arcésilas que nenhuma representação é tal que não possa ser falsa (cf., *ibidem*, 154). E Carnéades insistirá em que sempre será possível descobrir, em face de qualquer representação aparentemente verdadeira, uma outra que, embora falsa, é exatamente semelhante àquela primeira e é dela, portanto, indistinguível (cf., *ibidem*, 164). Consideremos as representações de um homem que sonha ou em estado de loucura (cf., *ibidem*, 402-8): elas são tão evidentes e impressivas quanto as de outro homem qualquer, essa igual evidência e impressividade testemunhando de sua indistinguibilidade em relação às outras; por outro lado, o fato de que essas representações, além de impelirem ao assentimento, conduzem a ações que lhes são conformes, como é obviamente o caso da loucura, indica seu alto grau de evidência e impressividade. Em outras palavras, a análise das afecções da alma que

constituem as representações não descobre nenhum traço característico, nenhuma diferença real que permita efetivamente distinguir as representações ditas apreensivas daquelas a que se não confere esse estatuto.

A recusa do critério estoíco da verdade sobre o mundo “exterior” não obistou, entretanto, a que os filósofos da Academia assumissem a base mesma da teoria da representação, sobre ela desenvolvendo sua doutrina “probabilista”³². Carnéades, com efeito, retoma a noção de *phantasia*³³ e lembra seu caráter duplamente relativo: a representação é sempre *de* um objeto (um objeto sensível externo, por exemplo), mas ela é também *de* alguém (do homem no qual ela se dá). Sua verdade ou falsidade — da qual não temos critério — diz respeito à sua relação com o objeto; com relação, porém, ao sujeito que as experimenta, algumas representações lhe são aparentemente verdadeiras e se dirão persuasivas (ou “prováveis”, *pithanai*), outras lhe são aparentemente falsas e se dirão não-persuasivas (ou “improváveis”, *apíthanoi*). Entre as representações “prováveis”, algumas são obscuras e vagas, outras ao contrário exibem a aparência de verdade de modo intenso, de uma intensidade que pode assumir diferentes graus, permitindo-nos distinguir entre representações mais ou menos “prováveis”, conforme a sua maior ou menor vivacidade (cf. A.M. VII, 171-2)³⁴. E Carnéades toma, então, a representação “provável” como critério (cf., *ibidem*, 173), não por certo para o conhecimento da realidade, mas para a conduta da vida e a aquisição da felicidade (cf., *ibidem*, 166). Em face, porém, de questões não-triviais, mas de maior importância, não nos satisfaremos com regular nossa conduta por representações meramente “prováveis”; nesses casos, dado que nossas representações se combinam umas com as outras como os elos de uma cadeia, formaremos nosso juízo a partir da concorrência (*syndromé*) de várias representações e de sua integração consistente umas com as outras: nosso critério será, então, uma representação “inabalável” (*aperíspastos*), isto é, uma representação que, além de “provável”, está também integrada num sistema de representações consistente. Em questões de importância máxima, quando nossa própria felicidade está em jogo, exigiremos ainda mais de nossas representações, procedendo ao escrutínio sistemático e atento de cada uma daquelas que se acham mais estreitamente concatenadas com

a representação que nos interessa, isto é, nós testaremos nossa representação, obtendo destarte uma representação com o grau máximo de confiabilidade: além de “provável” e “inabalável”, ela estará também “testada” (*diexodeuméne*) (cf., *ibidem*, 176-89).

Ao conhecimento infalível dos estóicos sucede assim o conhecimento “provável” dos Acadêmicos. Assume-se sempre, por certo, a “exterioridade” e mantêm-se a teoria da representação e a concepção de verdade. Mas, ao preservar-se a noção de conhecimento como experiência “interior”, fundada sobre a natureza peculiar de nossas afecções (*páthe*), descobre-se a impossibilidade de tomar as representações como base para um critério absoluto de verdade. As representações servirão apenas de critério para a vida cotidiana, a partir das diferenças que entre elas se manifestam no que respeita à aparência de verdade, com grau maior ou menor de vivacidade, individualmente ou concatenadas em sistema.

O ceticismo propriamente dito dará um passo adiante. De fato, os céticos não dirão, como os Acadêmicos, que a verdade é inapreensível e que dela não há critério em sentido absoluto; contentar-se-ão com a suspensão de juízo (*epokhé*), não querendo incidir num dogmatismo às avessas. Argumentarão fortemente contra as várias concepções de critério, mas não pensarão, como os Acadêmicos, que seus argumentos são conclusivos e definitivos. Em verdade, reconhecerão que os argumentos “dogmáticos” em favor da existência de critérios para o conhecimento da realidade e da verdade são tão fortes e persuasivos como os que se lhes podem opor; mas esta mesma *isosthéneia* entre argumentos “dogmáticos” e argumentos “céticos” contará em seu favor, compelindo-os irrecusavelmente à *epokhé* (cf. H.P. II, 79; A.M. VII, 443 e seg.). De qualquer modo, enfrentarão decididamente a problemática do critério e se ocuparão extensamente dela.

Considerando mais particularmente os critérios “lógicos” introduzidos para a pretensa apreensão da verdade, Sexto Empírico dentre eles distingue (cf. H.P. II, 16, 21; A.M. VII, 34-7, 261) o critério do agente (o homem, pelo qual se daria a captação da realidade e da verdade), o critério do instrumento (os sentidos (*aisthéseis*) e o intelecto (*diánoia*), por meio dos quais a realidade se apreenderia) e o critério da aplicação e uso (ou critério da representação

(*phantasia*), cuja aplicação corresponderia ao uso daqueles instrumentos, já que se supõe que o homem apreende a realidade por meio de seus sentidos e intelecto, conforme à representação).

E Sexto investe contra todos eles³⁵. Argumenta para mostrar o caráter inconcebível do homem, a partir da *diaphonía* existente entre os “dogmáticos” e da freqüente ininteligibilidade de suas concepções do homem (cf. H.P. II, 22-8; A.M. VII, 263-82). Mesmo que fosse concebível, não seria o homem apreensível, já que não o são o corpo e a alma, que se dizem compô-lo (cf. H.P. II, 29). Aliás, sobre a própria existência da alma, há entre os filósofos controvérsia (cf., *ibidem*, 31). Dir-se-á que julgamos as coisas pelos sentidos, ou pelo intelecto, ou por ambos conjuntamente? Ora, há *diaphonía* entre os filósofos no que concerne à realidade dos objetos dos sentidos, discute-se sobre a capacidade de apreensão dos sentidos ou sobre o caráter eventualmente “vazio” de suas afecções (cf., *ibidem*, 49-50). Se os sentidos apreendem algo, será tão-somente as suas afecções (cf., *ibidem*, 72, 74). Meramente passivos e em si mesmos irracionais (cf. A.M. VII, 293, 344), incapazes de se apreenderem a si próprios (cf., *ibidem*, 301-2), certamente incapazes de congregar as suas diferentes percepções, eles não podem certamente apreender a substância corpórea, nem mesmo as propriedades dos corpos, enquanto tais (cf., *ibidem*, 294-300). E Sexto também relembra (cf., *ibidem*, 345-6) os tropos de Enesidemo, que sobejamente enumeram as discordâncias entre as representações propiciadas pelos sentidos. Mas que dizer do intelecto? É, por certo, a parte menos evidente da alma (cf. H.P. II, 32-3), sendo grande a *diaphonía* sobre ele e sobre sua própria existência (cf. A.M. VII, 349-50; H.P. II, 57), questão que não se pode decidir nem apreender. Como poderia julgar adequadamente das outras coisas um intelecto que se contradiz sobre sua própria essência, sobre sua própria origem e localização? (cf. H.P. II, 58) Ora, o intelecto deveria ser capaz de previamente apreender-se a si mesmo, coisa que ele não consegue, antes de apreender seus pretensos objetos (cf. A.M. VII, 348, 310-3). Por outro lado, não se entende como ele poderia apreender a substância corpórea, ou os próprios sentidos, sem tornar-se irracional como eles e desmentir, assim, sua alegada racionalidade (cf., *ibidem*, 303-9). Recorrer-se-á acaso à ação

conjunta do intelecto e dos sentidos? Mas os sentidos se opõem frequentemente ao intelecto e, de qualquer modo, quando neles se baseia, o intelecto é compelido a enunciados conflitantes (cf. H.P. II, 63). Além de que, intervindo entre os objetos externos e o intelecto, haverão os sentidos de estorvar o intelecto e de impedir que ele apreenda os objetos (cf. A.M. VII, 352-3).

O que pensar, enfim, da representação? Entendida como algo intermediário entre o intelecto e os objetos externos, ela se diz uma impressão ou alteração na parte regente da alma. Ora, uma tal representação é inconcebível e inapreensível: não somente as noções de impressão e alteração envolvem dificuldades insuperáveis, mas há também inegável *diaphonía* sobre a própria existência da parte regente da alma (cf. H.P. II, 70-1; A.M. VII, 370-80). Por outro lado, a doutrina da representação assume que o intelecto não tem contacto com os objetos externos e que a representação se dá através dos sentidos; ora, na medida em que estes somente apreendem, se tanto, as suas próprias afecções (*páthe*), não há propriamente representações dos objetos exteriores, mas tão-somente daquelas afecções, coisa outra que não a realidade exterior (cf. H.P. II, 72-3). Diz-se que a representação é um efeito do objeto representado (*tò phantastón*), que este é a causa da representação ao impressionar a faculdade sensitiva; mas, nesse caso, ao aplicar-se às representações, o intelecto estará recebendo tão-somente os efeitos dos objetos representados, não os próprios objetos exteriores representados (cf. A.M. VII, 383). Falar-se-á acaso da existência de uma semelhança entre as afecções dos sentidos e os objetos externos, entre as representações e os objetos representados? Mas como poderá o intelecto saber dessa semelhança, se ele não tem acesso aos objetos externos, mas tão-somente às suas representações? (cf. H.P. II, 74; A.M. VII, 384-5) Como poderá alguém que não conhece Sócrates e vê o seu retrato saber que o retrato a ele se assemelha? (cf. H.P. II, 75; A.M. VII, 378) Aliás, as noções de representação apreensiva e de objeto real, tais como a filosofia estóica nô-las define, configuram uma circularidade manifesta: pois se define aquela como uma representação que provém de um objeto real e é a ele conforme, mas se define o objeto real como “aquele que provoca uma representação apreensiva” (cf. A.M. VII, 426). Por essas e muitas outras razões, dever-se-á reconhecer que os objetos externos são

não-evidentes para nós e, por isso mesmo, incognoscíveis (cf., *ibidem*, 366). Mas também não há por que aceitar a doutrina “probabilista” dos filósofos da Academia (cf., *ibidem*, 435-8). Consideremos aquelas representações a que eles atribuem o máximo de confiabilidade, as representações “prováveis”, “inabaláveis” e “testadas”; ora, assim como eles criticaram o critério da representação apreensiva, argumentando que se pode descobrir representações falsas exatamente semelhantes àquelas que se propõem como absolutamente verdadeiras e delas, portanto, indistinguíveis, analogamente se pode argumentar que, no exame das representações “prováveis”, falsidades poderão subsistir ao lado do que é testado, escapando a nosso escrutínio. É sempre a relação com a verdade, qualquer que ela seja, que se descobre como irremediavelmente problemática, nenhuma razão permanecendo para que se atribua a alguma representação uma dose maior de credibilidade.

V

Poderia parecer que o ceticismo rejeitou toda a teoria estoíca do conhecimento, desde os seus mesmos fundamentos. Mas essa impressão errônea não se mantém após um pouco de reflexão. Porque, se a postura e a argumentação cética mais atentamente se consideram, verifica-se que uma parte importante daqueles fundamentos se manteve incólume. Com efeito, toda a argumentação cética assume, sem questioná-lo, o ponto de vista estoíco — e Acadêmico — segundo o qual, para haver conhecimento, é necessário haver um critério para decidir da adequação ou não-adequação das nossas assim chamadas representações aos objetos “exteriores”, por elas alegadamente representados. Os estoícos propuseram a representação apreensiva, os Acadêmicos — mantendo aquele ideal de conhecimento, mas negando sua exequibilidade — substituíram-na pela representação “provável”, os céuticos procuraram incansavelmente mostrar que não temos como dar preferência a uma representação sobre outra³⁶, como superar a *diaphonía* entre elas, como não reconhecer a *isosthéneia* entre os discursos que as exprimem. Mas *ipso facto* estavam aceitando que a questão do conhecimento da realidade “exterior” somente se podia definir em função da natureza de nossas

representações. Estas, é verdade, em decorrência da argumentação cética, se vêem privadas, por assim dizer, de seu caráter propriamente representativo, na medida em que sua efetiva representatividade é problematizada e se torna apenas virtual. Pois não se concebe como os sentidos ou o intelecto poderiam transcender as representações e, por todas as razões que vimos, a passagem para fora de nossas representações, para o “exterior”, se encontra irremediavelmente interrompida. Mas isso quer dizer que se assumem as representações *em si mesmas*, enquanto dizem respeito tão-somente a nossas afecções: é a velha doutrina cirenaica que se retoma, segundo a qual apenas nossas afecções (*páthe*) são apreendidas, somente elas são infalíveis e indubitáveis (cf. H.P. I, 215; também A.M. VII, 191). Somente a elas, que se produzem de modo necessário e “conforme à representação” (*katà phantasían*), dá o cético seu assentimento (cf. H.P. I, 13). Entretanto, precisamente porque se problematiza a alegada representatividade, se falará menos em *phantasia* que em *phainómenon* e será esta noção que se terá agora como fundamental. Em suma, a *phantasia* se faz mero *phainómenon* e Sexto Empírico identificará o *phainómenon*, aquilo que nos aparece, que nos move involuntariamente ao assentimento conforme a representação passiva (*katà phantasían pathetikén*, cf., *ibidem*, I, 19), com o que virtualmente seria uma representação, sua própria representação (cf., *ibidem*, I, 22)³⁷. E o *fenômeno* tudo recobre, o sensível e o inteligível; dir-se-á *fenômeno* não apenas a aparência sensível que se presume remeter ao objeto exterior, mas também quanto sobrevém a nosso pensamento: ao discorrer sobre a escola cética ou ao proferir suas fórmulas, o cético está somente anunciando seus *fenômenos* e suas afecções do momento, tanto quanto um “dogmático” quando diz, por exemplo, ser ele próprio um critério de verdade (cf. H.P. I, 4, 15, 187, 190, 197, 203; A.M. VII, 336). O discurso não-tético dos céticos se faz mera expressão da fenomenicidade.

Assim, o ceticismo assumiu plenamente a distinção estoíca — e Acadêmica — entre o “interior” e o “exterior”, aquele como *dado*, este como o que nele se representa. E mostrou — a meu ver de modo coerente e irrecusável — que não há como passar de um tal “interior” a um tal “exterior”, que a análise do “interior” não nos leva a nenhuma porta de saída. Esse o sentido

da problematização cética do mundo “exterior”, esse o caminho que leva à *epokhé*. Será válido atribuir-se ao ceticismo uma teoria da mente? Creio que devemos matizar nossa resposta. Vimos que o ceticismo recusou uma teoria do homem, assim como uma teoria dos sentidos ou do intelecto (*diánoia*). Entendeu que a *diánoia* dos dogmáticos é inapreensível ou, pelo menos, que há fortes argumentos contra a sua apreensibilidade. Mas, por outro lado, Sexto Empírico definiu a *epokhé* como um estado de repouso da *diánoia*, devido ao qual nada afirmamos nem negamos (cf. H.P. I, 10). Não há certamente, aí, nenhuma contradição. Entendida como parte da alma humana, como faculdade capaz de servir de instrumento para a apreensão dos objetos “exteriores”, a *diánoia* se configura como uma entidade postulada pela filosofia “dogmática”, sobre cuja existência os céticos suspendem obviamente o seu juízo. Mas quer parecer-me que, sem nenhuma infidelidade à postura cética, aquela expressão poderia usar-se para designar a própria multiplicidade e sucessão de nossas “representações”, o feixe de nossas “afecções”, o nosso “mundo interior” a que a manifestação da *isothéneia* garante um “estado de repouso”. A definição sextiana da *epokhé* parece-me apontar também nessa direção. E, ao dizer que, ao proferirmos nosso discurso, estamos apenas anunciando nossa própria afecção (*páthos*), uma “afecção humana”³⁸, Sexto parece-me caminhar, ousado dizê-lo, para uma identificação entre a *diánoia*, o *eu* fenomênico e o “homem”.

Mas o ceticismo não dispunha, por certo, das categorias conceituais necessárias para um tal passo, que somente o empirismo moderno viria a dar explicitamente³⁹. Pouco parece, no entanto, ter faltado para que a *diánoia*, uma vez expurgada sua concepção “dogmática”, viesse a entender-se como a *mente* de nossa filosofia moderna. Todas as razões acima me levam a dizer que uma teoria da mente está contida em germe na obra de Sexto Empírico. E não apenas em germe: estou convencido de que, uma vez reconhecido o compromisso do ceticismo com uma concepção mentalista e afastado um temor injustificado de anacronismo, uma vez removidos os preconceitos que podem criar obstáculo a uma interpretação mais adequada dos textos, uma análise mais aprofundada destes virá a mostrar que os filósofos céticos desenvolveram todo um conjunto de idéias exploratórias

acerca do conteúdo de nosso mundo “interior” ou “mental”, isto é — recorrendo a uma terminologia mais próxima à que utilizaram —, acerca das relações que se podem descobrir entre nossas múltiplas “afecções”, manifestando as diferentes formas de integração e organização que se processam na esfera fenomênica. A etiologia de Enesidemo (cf. H.P. I, 180-5) e a doutrina cética do signo “rememorativo”⁴⁰ podem-se invocar sob essa perspectiva e sua comparação com a teoria humeana da causalidade e conjunção constante se impõe absolutamente. Muitos outros textos sugerem toda uma teoria do conhecimento claramente empirista, com base em nossa apreensão dos “fenômenos”⁴¹. Em resumo, dispomos de elementos mais que suficientes para asseverar que a problematização do mundo “exterior” levada a cabo pelo ceticismo grego de fato repousa, como à nossa reflexão teórica de há pouco nos aparecera que não poderia deixar de ser, sobre uma teoria mentalista do conhecimento. Eu diria mais: a postura cética me aparece como uma conseqüência “quase lógica” de uma tal teoria.

Não nos é possível, portanto, concordar com Rorty quando opõe (cf. Rorty, 1980, p. 46) o ceticismo grego ao “ceticismo à maneira da 1ª Meditação de Descartes”, vendo naquele unicamente uma postura moral e um estilo de vida, enquanto somente a 1ª Meditação viria a colocar a questão “profissional” precisa: “Como sabemos que algo que é mental representa algo que não é mental? Como sabemos se o que o Olho da Mente vê é um espelho... ou um véu?”. A novidade cartesiana consistiu, para Rorty (cf., *ibidem*, p. 50), na introdução de uma noção de espaço interior único em que tudo que hoje chamamos de “mental” constituía “objeto de quase-observação”: sensações corpóreas e perceptivas, verdades matemáticas, regras morais, a idéia de Deus etc. Somente com Descartes a mente humana teria sido pensada como um tal espaço interior (conforme um modelo em que “o intelecto *inspeciona* entidades modeladas sobre imagens retinianas”, cf., *ibidem*, p. 45), como uma espécie de arena interior com seu observador interior. Rorty entende que uma tal concepção, ainda que sugerida por diversos textos antigos e medievais, nunca fora, anteriormente ao século XVII, tomada suficientemente a sério de modo a formar a base para uma problemática (cf., *ibidem*, p. 50). Ele concorda com os autores para quem o

problema mente-corpo não se pusera no mundo grego⁴², ou para quem a representação dos seres humanos como possuidores de um “dentro” e de um “fora” é basicamente moderna⁴³. Ele se inclina decididamente a aceitar a tese de que o “ceticismo epistemológico” emergiu da teoria da percepção representativa criada por Descartes e Locke⁴⁴ e entende que o “problema do véu das idéias” — isto é, o problema das “idéias” como uma espécie de anteparo entre o sujeito e o mundo —, responsável pelo lugar privilegiado e central que a epistemologia assumiu na filosofia, é um problema que somente a “invenção da mente” no século XVII permitiu se colocasse (cf., *ibidem*, p. 50-1). Rorty hesita sobre o papel que o véu das idéias pode ter desempenhado no ceticismo antigo, mas crê, de qualquer modo, que foi meramente acidental e não central, como na tradição Locke-Berkeley-Kant; não lhe parece claro que o *phainómenon* cético tenha sido algo como uma idéia lockeana, incorrigivelmente posta diante da mente, e crê que o que mais desta se aproximou, no pensamento antigo, foi a representação apreensiva dos estóicos (cf., *ibidem*, p. 46, n. 14⁴⁵). É certo, porém, que Rorty não se apega dogmaticamente a suas teses: admite a possibilidade de que se venha a estabelecer que a novidade das doutrinas cartesianas da percepção representativa e do “espaço interior” dos seres humanos seja somente aparente e de que os estudos sobre a filosofia helenística e o papel do estoicismo no pensamento da Renascença venham a apontar para muito mais continuidades na história da filosofia que as que sua exposição concede⁴⁶.

Ora, tudo quanto vimos nas páginas anteriores acerca da teoria estóica da representação e de como ela foi utilizada pelo ceticismo antigo, que ao mesmo tempo parcialmente a preservou e a modificou, de qualquer modo a assumiu e incorporou à sua doutrina, tudo isso parece-me claramente demonstrar que Rorty tinha mais do que razão em suas hesitações. Porque podemos dizer com segurança que “as doutrinas cartesianas da percepção representativa e do ‘espaço interior’ dos seres humanos” não constituem, de fato, uma novidade. A “mente” não foi “inventada” no século XVII, o estoicismo e o ceticismo grego conheceram-na a seu modo. Tratar-se-ia, quando muito, de uma “reinvenção”. E mesmo isso pode pôr-se francamente em dúvida: falta investigar melhor, não apenas o papel dos estóicos no

pensamento da Renascença, mas também — e creio que sobretudo — o grau de presença do “mentalismo” cético na vasta literatura renascentista que veiculou, comentou e fez reviver o ceticismo antigo, culminando na “crise pirrônica” dos contemporâneos de Descartes, à qual a filosofia do *Cogito* pretendeu pôr termo.

Seja como for, é certo que o ceticismo de Enesidemo e Sexto Empírico — como também, aliás, a filosofia “probabilista” da nova Academia — tem uma dimensão epistemológica fundamental e que, embora sob outra roupagem terminológica, o problema do véu das idéias nele está claramente presente. Por um lado, o *phainómenon* desempenhou efetivamente o papel de uma cortina e anteparo em face do mundo; e ele recobria todo o sensível e o inteligível, as representações da percepção sensível tanto quanto as concepções em geral (também a de Deus), as verdades das ciências e as regras de conduta, tudo, em suma, que hoje chamamos de “mental”. Por outro lado, o problema do conhecimento foi claramente definido em termos de “inspeção do mental”, em termos de análise crítica do “interior” e de suas pretensões de significar a “exterioridade”. O “dentro” e o “fora” dos seres humanos se pensaram explicitamente e, ressalvadas as restrições que cuidamos de acima definir, a distinção mente-corpo pode dizer-se que estava pressuposta. Mas é óbvio que o reconhecimento desses fatos em nada enfraquece o significado paradigmático da doutrina cartesiana: a problemática da mente adentrou a filosofia moderna via Descartes — e Locke, por certo.

Um último ponto requer ainda nossa atenção. Mostramos acima como a problematização do mundo “exterior” no ceticismo grego emergiu do privilégio previamente atribuído ao “interior”, à esfera do “mental”. Ora, o mesmo se passa, de modo muito nítido, com a problematização do mundo nas *Meditações* cartesianas, em que os textos não deixam margem a nenhuma dúvida: também aqui a suspensão de juízo se faz possível porque de algum modo se pressupõe *desde o início* a distinção entre “mente” e mundo, a oposição entre “mente” e corpo. Com efeito, Descartes emprega explicitamente o vocabulário da “exterioridade” e reconhece como um dado imediato tão-somente os “pensamentos” em seu “espírito”. Assim, ao introduzir a ficção do gênio maligno, o filósofo supõe que todas as coisas que vê são falsas, que

nada existe de quanto a memória lhe representa, que corpo, figura, extensão, movimento e lugar são meras *ficções de seu espírito* (cf. Descartes, 1953, *Méditations*, p. 274 (*grifo meu*)); ele supõe que “todas as coisas *exteriores* que nós vemos não são senão ilusões e enganões” utilizados pela divindade para enganá-lo (cf., *ibidem*, p. 272 (*grifo meu*)). Terá algum Deus posto *em seu espírito* “esses pensamentos”? (cf., *ibidem*, p. 274, (*grifo meu*)) Descartes, aliás, confessa que, mesmo antes, nunca acreditara que certas coisas, como o poder de mover-se, de sentir e de pensar, pudesse atribuir-se à natureza corporal (cf., *ibidem*, p. 276). E toda a argumentação que conduz à certeza do *Cogito* se desenvolve sobre o pressuposto da identificação desse espírito com o *eu* pensante: “Há muito tempo tenho *em meu espírito* uma certa opinião, a de que há um Deus que pode tudo e por quem *eu fui criado e produzido tal qual eu sou*” (cf., *ibidem*, p. 270 (*grifos meus*)); passando, em seguida, à hipótese de que a divindade possa enganá-lo, o filósofo continua: “suporei, portanto, que há, não um Deus verdadeiro, ..., mas um certo gênio mau, ..., que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, ..., não são senão ilusões e enganões de que ele se serve para surpreender *minha* credulidade. Considerar-me-ei *a mim mesmo* como não tendo em absoluto mãos, olhos, carne, sangue, como não tendo nenhum sentido, mas *crendo* falsamente ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente *apegado a esse pensamento*, e se, por esse meio, não está *em meu poder* chegar ao conhecimento de nenhuma verdade, pelo menos está *em meu poder* suspender *meu* juízo” (cf., *ibidem*, p. 272 (*grifos meus*)). Sobre uma tal pressuposição, a certeza do *Cogito* se explicita tranqüilamente: “sem dúvida *eu era*, se eu *me* persuadi, ou se *pensei* somente alguma coisa. Mas há não sei que enganador muito poderoso e muito astuto, que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, absolutamente dúvida de que eu sou, se ele *me* engana” (cf., *ibidem*, p. 275, *grifos meus*).

A certeza do *Cogito* é a certeza de um *eu* que a si mesmo se reconhece como “coisa que pensa” e a noção de “pensamento” recobre todo o domínio do “interior”: “O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também

e que sente” (cf., *ibidem*, p. 278)⁴⁷. As coisas imaginadas podem não ser verdadeiras, mas o poder de imaginar faz parte do “pensamento”; talvez sejam falsas as aparências dos sentidos, mas o sentir, em sentido próprio, não é outra coisa senão “pensar” (cf., *ibidem*, p. 278-9)⁴⁸. E a análise do pedaço de cera levará Descartes a concluir que “não há nada que me seja mais fácil de conhecer que meu espírito” (cf., *ibidem*, p. 283). A questão da realidade das coisas “exteriores” deverá decidir-se a partir da inspeção do “mundo interior”. Assim, no início da 5ª *Meditação*, o filósofo escreve: “Mas, antes que eu examine se há tais coisas que existem *fora de mim*, devo considerar suas idéias, *enquanto elas estão em meu pensamento*, e ver quais são as que são distintas e quais são as que são confusas” (cf., *ibidem*, p. 310, grifos meus).

Os textos parecem-me falar por si mesmos. Somente o privilégio conferido ao “mundo interior” e a identificação do *eu* com o “espírito” tornam possível a problematização do mundo que nos cerca, concebido como “exterioridade”. É o pressuposto da “mente” que engendra o ceticismo sobre o mundo, assim como é a substancialização da “mente” que abre o caminho para a superação e rejeição do ceticismo e para a recuperação do mundo, restabelecendo nossas certezas “dogmáticas”. É oportuno, porém, lembrar que esse expediente estava ao alcance de Descartes tão-somente porque — e malgrado as aparências em contrário — o ceticismo da 1ª *Meditação* foi, de fato, muito menos radical que o ceticismo grego. Pois vimos como a *epokhé* de Sexto Empírico era absolutamente universal: ela incidia sobre todas e quaisquer opiniões e doutrinas, as dos filósofos e as dos homens comuns; em particular, ela dizia também respeito às controvérsias sobre a existência da alma, sobre a existência e a natureza do intelecto, sobre o poder do intelecto de apreender-se a si próprio, sobre sua capacidade de apreensão dos objetos. Descartes efetuou, em verdade, uma discriminação seletiva entre os argumentos céticos, ele a nenhum momento utilizou — nem mesmo examinou ou discutiu — aqueles argumentos que deveriam levá-lo à suspensão de juízo sobre os tópicos fundamentais e as certezas básicas sobre os quais se edificaria a sua filosofia. Somente em aparência, portanto, Descartes exacerbou a dúvida cética até o seu extremo limite.

VI

Comentamos, no início deste trabalho, o “axioma metodológico” assumido por muitas filosofias, segundo o qual deveríamos proceder a uma suspensão de juízo sobre o mundo “exterior”, como condição mesma de uma abordagem crítica da problemática filosófica e para não prejudicar os resultados de nossa investigação. Lembramos também a circunstância de que, no mais das vezes, se faz essa exigência metodológica, ignorando-se — ou desprezando-se — o fato histórico de que a *epokhé* sobre o mundo, proposta pelo ceticismo grego e retomada na 1ª *Meditação* cartesiana, sua origem moderna, resultara, em ambos os casos, de uma sólida e exaustiva argumentação no sentido de mostrar a inevitabilidade da dúvida acerca de nossas certezas comuns sobre o mundo, assim como a aparente injustificabilidade destas últimas. Tudo se passa, dissemos, como se esse itinerário não mais tivesse de ser percorrido e como se a validade das razões que os cétricos e Descartes aduziram para justificar a *epokhé* não mais devesse ser reexaminada. Donde termos falado em “axioma metodológico”.

Assim vistas as coisas, é natural, então, que nos recusemos a proceder àquela *epokhé* sem considerar atentamente as razões cétricas que contariam a seu favor. Nosso reconhecimento da existência do mundo que se chama de “exterior” é algo para nós obviamente fundamental e define os parâmetros de nosso esquema conceitual básico. Não há, por isso mesmo, que aceitar, sem mais, que, em nome do espírito crítico e por uma exigência obscura de método, tenhamos de despir-nos de nossas certezas primeiras e mais sólidas. Não há por que conceder, sem mais, que fazer dessas certezas o ponto de partida do empreendimento filosófico seja prejudicar indevidamente os resultados finais desse empreendimento. Já que nada nos proíbe de efetuar, se necessário, à luz das conclusões a que chegarmos ao longo de nosso itinerário filosófico, uma revisão, mesmo se drástica, de nosso ponto de partida e daquelas certezas. A mera suspeita aventada da possibilidade de um prejulgamento e uma predeterminação viciosos não se pode estimar suficiente para impelir-nos a abandonar “metodologicamente”, porque queremos filosofar, nossas convicções mais firmes de homem comum.

Impomo-nos, portanto, como tarefa submeter previamente à análise e ao exame crítico os argumentos céticos que fundamentariam a alegada necessidade da *epokhé*, para somente em seguida decidir sobre ela.

Por outro lado, se é correta a análise que acima empreendemos da natureza filosófica da problematização do assim chamado “mundo exterior”, tanto no ceticismo grego quanto no cartesianismo, temos uma razão a mais — e, quer parecer-nos, uma razão absolutamente decisiva — para rejeitar uma suspensão de juízo precipitada sobre o mundo. De fato, aquela problematização e o próprio vocabulário da “exterioridade” em que ela se exprime apareceram-nos, tanto à nossa reflexão teórica quanto à análise atenta dos textos, como indissociavelmente ligados a uma teoria “mentalista” do conhecimento, mesmo se não articulada, que vimos repousar sobre alguma forma de distinção radical entre “mente” e mundo (e, paralelamente, de oposição entre “mente” e corpo), sobre alguma forma de identificação entre o *eu* e a “mente” e sobre uma doutrina geral da representação. Ficou-nos, assim, patente que o ceticismo, em suas versões grega e cartesiana, encerra um inegável *conteúdo filosófico positivo*, em que pesem suas pretensões explícitas em contrário. E é daí, precisamente, que se engendra, por uma necessidade quase lógica, a problematização cética do mundo, concebido como “exterioridade”.

Que os filósofos da *epokhé* não se tenham apercebido da presença desse conteúdo filosófico específico no cerne mesmo de sua postura cética deveu-se certamente à sua identificação profunda com todo um universo histórico de idéias, concepções e vocabulário, no qual vinham, entretanto, embutidas orientações e tendências de pensamento cuja particular especificidade lhes escapava. Isso é especialmente manifesto, como vimos, no ceticismo de Enesidemo e Sexto Empírico, herdeiro direto da problemática estoíca. Em verdade, trata-se de um fenômeno que não é senão demasiado freqüente na história da filosofia, a cujo propósito é muito conveniente lembrar as palavras de Rorty, ao recordar a lição que aprendeu de alguns de seus mestres: “que um ‘problema filosófico’ era um produto da adoção inconsciente de postulações (*assumptions*) construídas no vocabulário em que o problema era enunciado — postulações que tinham de ser questionadas antes que o

próprio problema fosse considerado seriamente” (cf. Rorty, 1980, *Preface*, p. XIII).

Em face de tudo isso, não apenas se requer que examinemos e discutamos as razões céticas para a *epokhé* antes de a ela aderirmos, mesmo se “metodologicamente” tão-somente. É também necessário que se discuta a própria aceitabilidade de uma forma de problematização do mundo que se revela solidária de uma concepção “mentalista” do conhecimento. No final das contas, é esta mesma concepção que se tem de examinar e submeter à análise crítica, ao invés de assumi-la “por implicação”. E, quando se atenta na ampla discussão que contemporaneamente se processa em torno da problemática da mente, fica particularmente evidente que seria mais que ingênuo rendermo-nos precipitadamente a não sei que intuição do “mental”.

O ceticismo constitui, sem sombra de dúvida, uma das questões mais cruciais para a reflexão filosófica e não há como obscurecer sua importância. Mas não é possível seriamente enfrentá-lo se a ele antecipadamente nos rendemos. Endossar o mito da suspensão metodológica de juízo sobre o mundo é uma das formas dessa rendição. E filosoficamente das mais perigosas. Porque a filosofia não mais recupera o mundo, a não ser por artifício. A recuperação cartesiana do mundo, baseada no apelo à perfeição e bondade divinas⁴⁹, aparece-me como um desses artifícios.

VII

— Como você sabe que existe o mundo exterior?

— O que quer dizer “exterior”? Como um homem comum, eu me reconheço no mundo e como parte do mundo.

— Mas você pode estar plenamente seguro, por exemplo, de que tem um corpo? Não lhe parece que pode haver sérias razões para duvidar de sua existência, assim como da existência dos outros objetos físicos?

— Confesso que tenho grande dificuldade em entender a expressão “duvidar de que eu tenha um corpo”. Eu me reconheço como um corpo, pelo menos também como um corpo. Eu sou este corpo e não vejo como não referir o pronome “eu” a este corpo que eu sou. Daí a minha dificuldade. O que

pode querer significar “duvidar de que este corpo que eu sou tenha um corpo”? Ou, se você quiser: “duvidar de que este corpo que eu sou seja um corpo”?

— Mas você se recusa, então, a discutir a questão da exterioridade do mundo ou da real existência do corpo.

— Não. Mas entendo que essas questões se devem considerar sob outro prisma.

— De que maneira?

— Tomando-as, não como questões que se devam diretamente enfrentar e tentar resolver, mas como formulações que filósofos propuseram num certo vocabulário, às vezes mal dissimulando certos pressupostos. Tome o exemplo da dúvida sobre o próprio corpo. Se um filósofo pergunta como eu posso estar certo de que tenho um corpo, ele está evidentemente pressupondo que eu me posso conceber sem meu corpo, que eu não devo identificar-me com meu corpo, que eventos tais como minhas dúvidas, certezas, pensamentos não dependem de meu corpo. Ora, todos esses pressupostos são teses filosóficas bem precisas que temos de examinar para ver se merecem, ou não, nossa aceitação; se há argumentos sérios, ou não, para sustentá-las. Você entende por que não posso responder diretamente àquela pergunta? E isso vale para todas as perguntas do mesmo tipo.

— Você não está excessivamente cético?

— Eu diria exatamente o contrário.

Notas

1 As considerações que seguem resumem alguns pontos que abordamos em “Saber Comum e Ceticismo”, cf., acima, p. 73-88.

2 Popkin nos remete a Descartes, *Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio de Prima Philosophia, Oeuvres, A.-T. VII*, p. 550.

3 Leia-se o cap. IX (“Descartes, Conqueror of Scepticism”, p. 172-92) de Popkin, 1979.

4 Popper, a quem se deve a atual voga do termo “justificacionismo”, caracteriza como justificacionistas aqueles filósofos que sustentam “roughly speaking, that whatever cannot be supported by positive reasons is unworthy of being believed, or even of being taken in serious consideration”, cf. Popper, 1974, “Truth, Rationality...”, p. 228.

5 Para Rorty, foi com o empirismo lockeano que a epistemologia fundamentacionista emergiu como o paradigma da filosofia, cf. Rorty, 1980, p. 59. Mas é certo que o racionalismo cartesiano não é menos fundamentacionista em sua epistemologia.

6 Em “Saber Comum e Ceticismo” cf., acima, p. 73-88, procurei mostrar como esse modelo é complementado pela “moral provisória” do *Discurso do Método*, a que corresponde, por sua vez, no ceticismo antigo, a adoção “adoxástica” da vida comum (*koinòs bíos*). A noção cartesiana de “morale par provision” é enriquecida por Gellner, que nos fala de uma “ética do conhecimento provisória”, a qual constitui a outra face da suspensão de juízo sobre o mundo característica da postura epistemológica pós-cartesiana, cf. Gellner, 1974, p. 43.

7 Sexto Empírico identifica aqui o “fenômeno” e sua representação, não distinguindo entre o que nos aparece e o que seria virtualmente nossa representação do que nos aparece. Em outras palavras, nossas representações são os próprios objetos de nossa experiência. A respeito dessa identificação entre *phantasia* e *phainómenon* por Sexto Empírico, em contraposição a Enesidemo, que os distinguiu, leiam-se as excelentes considerações de C. Stough em seu livro *Greek Skepticism*, University of Califórnia Press, 1969, p. 115-25.

8 Anteriormente aos céticos, os cirenaicos haviam sustentado, como nos lembra Sexto Empírico, a infalibilidade de nossas afecções (*páthe*) e somente delas, cf. A.M. VII, 191.

9 Cf. H. P. I, 227: “Quanto às representações, nós dizemos que elas são iguais quanto à credibilidade ou não-credibilidade, no que respeita à razão (*lógos*)”.

10 O tropo da *diaphonía* é, como se sabe, um dos cinco tropos gerais da argumentação cética que se devem a Agripa, cf. H.P. I, 164-77.

11 Sobre “dogma” no sentido de assentimento a um dos objetos não-evidentes de que se ocupam as ciências, cf. H.P. I, 13.

12 Cf. H.P. II, 182: “pois as coisas controversas, na medida em que são controvertidas, são não-evidentes”.

13 E o cético descobre que a *ataraxía*, que ele buscava na verdade sobre as coisas, sobrevém como por acaso a *epokhé* sobre a verdade e a realidade, cf. H.P. I, 26-30.

14 Sobre a inexistência de um critério de verdade, cf. H.P. II, 18-21; sobre os vários significados de “critério”, cf. I, 21 e seg.; II, 14-7. Para uma discussão geral da problemática do critério, cf. II, 22-79 e todo o A.M. VII.

15 Sexto Empírico usa diferentes expressões para referir-se às coisas exteriores, *tò éxothern hypokeímenon*, (cf. H.P. I, 15), *tò ektòs hypokeímenon* (cf. H.P. I, 48, 61, 99, 102, 113, 117, 128, 134, 144), *tò hypokeímenon* (cf. H.P. I, 47, 58, 59, 78, 80, 87, 106, 140), *tò ektós* (cf. H.P. I, 46, 80, 99), *tò prāgma* (cf. H.P. I, 107, 118, 132, 140), *tò ektòs hypokeímenon prāgma* (cf. H.P. I, 163).

16 Cf., por exemplo, H.P. I, 61, 78, 93, 124, 132 etc.

17 Correspondendo, respectivamente, aos 1º (cf. H.P. I, 40-78), 2º (cf. I, 79-91), 3º (cf. I, 91-9), 4º (cf. I, 100-17) e 5º (cf. I, 118-23) tropos de Enesidemo. O argumento dos sonhos, utilizado no 4º tropo (cf. I, 104), não recebe aqui um tratamento privilegiado, como na 1ª

Meditação de Descartes. Recebe-o, no entanto, na crítica de Carnéades à noção estoíca de representação apreensiva, cf. A.M. VII, 402-3.

18 Leia-se todo o cap. 4 (“Skepticism of Aenesidemus”), p. 67-105.

19 Sexto Empírico insiste na distinção entre a filosofia cética e a filosofia acadêmica de Arcésilas e Carnéades, cf. H.P. I, 3 e, mais particularmente, 226-35.

20 Sobre os deuses, cf. A.M. IX, 13-194 e H.P. III, 2-12; sobre a causalidade e a passividade, cf. A.M. IX, 195-330 e H.P. III, 13-29; sobre os princípios materiais, cf. H.P. III, 30-7; sobre os corpos, cf. A.M. IX, 359-440 e H.P. III, 38-55; sobre o movimento e o repouso, cf. A.M. IX, 37-168 e H.P. III, 63-97, 102-8, 115-8; sobre o devir e o perecer, cf. A.M. X, 310-51 e H.P. III, 109-14; sobre o lugar, cf. A.M. X, 6-36 e H.P. III, 119-35; sobre o tempo, cf. A.M. X, 169-237 e H.P. III, 136-50; sobre o número, cf. A.M. X, 248-309 e H.P. III, 151-7.

21 Sexto desenvolve considerações análogas acerca da existência do lugar, cf. H.P. III, 135.

22 Referindo-se ao que chama de “teoria oficial” sobre a mente (“o dogma do Fantasma na Máquina”, cuja origem atribui à filosofia cartesiana) e à concepção de um mundo mental em oposição ao mundo físico, em ambos os quais se desenrolaria a história particular de cada pessoa, escreve Ryle: “It is customary to express this bifurcation of his two lives and of his two worlds by saying that the things and events which belong to the physical world, including his own body, are external, while the workings of his own mind are internal”, cf. Ryle, 1949, p. 14.

23 Como na seguinte passagem de Malebranche, a propósito dos corpos exteriores: “Nous avons... plus de raison de croire qu’il y en a, que de croire qu’il n’y en a point. Ainsi il semble que nous devions croire qu’il y en a”, cf. Malebranche 1976, III, 63.

24 Cf. Rorty, 1980, p. 49: “skepticism in the manner of Descartes’ *First Meditation* was a perfectly definite, precise, ‘professional’ question: How do we know that anything which is mental represents anything which is not mental?”. Rorty entende, porém, que o ceticismo antigo não formulou essa pergunta “profissional”.

25 Lembre-se a comparação humeana da mente com um teatro: “The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations”, cf. Hume, 1992, p. 253.

26 Cf. Hume, 1992, *Appendix*, p. 634: “When I turn to *myself*, I never can perceive this *self* without some one or more perceptions; nor can I ever perceive any thing but the perceptions. ‘Tis the composition of these, therefore, which forms the self.” Acerca dos homens em geral, cf., *ibidem*, p. 252: “they are nothing but a bundle or collection of different perceptions which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement”. Sobre a mente, cf. *ibidem*, p. 207: “what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos’d, tho’ falsely, to be endowed with a perfect simplicity and identity”.

- 27 Sobre o significado da noção de *phantasia* para a teoria estóica do conhecimento, diz Stough: “The notion of impression (*phantasia*) is of major importance in the Stoic theory. It is central to their account of the origin of knowledge and is, accordingly, the most important component in the resulting definition” (cf. Stough, 1969, p. 36). Preferimos traduzir *phantasia* por “representação” antes que por “impressão”, como faz Stough.
- 28 Cf., também A.M. VII, 152, 402, 426. Sexto explica demoradamente essa definição em 248-60.
- 29 Cf., ibidem, 383: “A representação é um efeito do objeto representado (*tò phantastón*) e o objeto representado é a causa da representação”.
- 30 Deixamos de lado, por não dizer diretamente respeito a nosso propósito, a difícil teoria estóica dos *lektá* (“exprimíveis”), entidades incorpóreas tais como as proposições (*axiómata*), que produzem na alma as “representações racionais” (*phantasiai logikai*), através das quais pode a razão a elas aceder, cf. A.M. VIII, 69 e seg.; Sexto expõe a crítica cética dessa teoria em 75 e seg.; 258 e seg.; 404 e seg.
- 31 Sobre a crítica de Arcésilas à noção estóica de representação, cf. A.M VII, 150-8; sobre a de Carnéades, cf. 159-66, 402 e seg.
- 32 Cf. Stough, 1969, p. 41: “But the Academics made no effort to repudiate the psychology at the base of the doctrine (isto é: da doutrina estóica do conhecimento). In fact, they accepted the theory of impressions as such and the perceptual model that it suggests”.
- 33 Sobre a doutrina da representação de Carnéades, cf. A.M. VII, 166 e seg..
- 34 É impossível não fazer a aproximação entre a doutrina da representação de Carnéades e a teoria humeana das percepções e da crença, tal como exposta no livro I do *Tratado da Natureza Humana*.
- 35 Sobre o critério do agente (o homem), cf. H.P. II, 22-47 e A.M VII, 263-342; sobre o critério do instrumento (sentidos e intelecto), cf. H.P. II, 48-69 e A.M VII, 343-69; sobre o critério da representação, cf. H.P. II, 70-79 e AM VII, 470-9. Os argumentos que, de modo sucinto e resumido, exponho no texto são tirados dessas passagens
- 36 Tal é, com efeito, a temática constante dos vários tropos de Enesidemo, cf., por exemplo, H.P. I, 87, 112, 117 etc.
- 37 Cf., acima, p. 93 e n. 8.
- 38 Cf. H.P. I, 203: “de modo que a proferição da frase não é dogmática, mas o anúncio de uma afecção humana (*anthropeíou páthous*), que aparece a quem a experiencia”.
- 39 Vejam-se os textos de Hume referidos, acima, na nota 27.
- 40 A noção de signo é discutida amplamente em H.P. I, 97-133 e A.M. VIII, 141-299. Os céticos suspendem o juízo sobre a existência dos signos “indicativos” propostos pela filosofia “dogmática”, mas reconhecem plenamente os signos “rememorativos”, com base na conjunção constante entre “fenômenos” de que se tem experiência na vida comum, cf. H.P. I, 100-2; A.M. VIII, 151-8.
- 41 Sobre o empirismo de Sexto Empírico, cf. Stough, 1969, p. 107 e seg.

- 42 É o caso de W. Matson em “Why Isn’t the Mind-Body Problem Ancient”, em Feyerabend, P. e Maxwell, G. (eds.), *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis, 1966, citado por Rorty em Rorty, 1980, p. 47 e n. 15.
- 43 É o caso de G. Matthews em “Consciousness and Life”, em *Philosophy* 52, 1977, citado por Rorty, cf., *ibidem*, p. 51, n.21.
- 44 Essa é a tese de E. Gilson e J. H. Randall referida por Rorty, cf. *ibidem*, p. 49, n. 19.
- 45 Nessa nota, Rorty exprime suas reservas com relação à tese de Stough (cf. Stough, 1969, p. 24), segundo a qual Pirro via o *phainómenon* como uma cortina entre o sujeito e o objeto.
- 46 Rorty diz (cf. Rorty, 1980, p. 51, n. 21) que deve essa sugestão a M. Frede.
- 47 Com base nesse e noutros textos de Descartes que vão no mesmo sentido, Rorty afirma: “Once Descartes had entrenched this way of speaking it was possible for Locke to use ‘idea’ in a way which has no Greek equivalent at all, as meaning ‘whatsoever is the object of the understanding when a man thinks’ or ‘every immediate object of the mind in thinking’” (cf. Rorty, 1980, p. 48). Entretanto, como vimos acima, o *phainómenon* cético assemelha-se de perto à idéia lockeana.
- 48 Cf., *ibidem*, p. 284: “ainda que as coisas que eu sinto e que eu imagino não sejam talvez absolutamente nada *fora de mim* e em si mesmas, estou entretanto seguro de que esses modos de pensar, que chamo de sentimentos e imaginações, enquanto são somente modos de pensar, residem e se encontram certamente em *mim*” (grifos meus).
- 49 Cf., por exemplo, Descartes, 1953, *Méditations*, p. 324-5.