Sképsis: Revista de Filosofia
ISSN 1981-4534
Vol. XVII, N. 34, 2026, p. 13-25

SABER SEM CONHECER
UMA REFLEXÃO SOBRE A DIFERENÇA ENTRE O CETICISMO E O FENOMENISMO

Ezequiel de Olaso

Tradução
Plínio Junqueira Smith, Unifesp
Email: plinio.smith@unifesp.br
e
Waldomiro José da Silva Filho, UFBA
Email: wjsf.ufba@gmail.com

1

O ceticismo sempre suscitou a impressão de que, uma vez dissipado o encanto de suas objeções, apenas propõe um jogo. Parece que a atitude cética só pode ser mantida artificialmente, enquanto acreditarmos ou fingirmos acreditar nela e estivermos decididos a obedecer a certas regras. Poderíamos até classificar aqueles que procuram combatê-lo de acordo com a gama de regras que as diversas estratégias aceitam e rejeitam. Essa tipologia iria desde a oposição drástica, que não aceita essas regras e não negocia, nem mesmo de brincadeira, um punhado de razões fundamentais (*de principiis non est disputanduni*), até aquela que aconselha aceitar essas regras e mostrar, *ad hominem*, que sua adoção implica admitir critérios, o que é contraditório, e que, além disso, não é possível colocá-las em prática, pois, se fosse coerente com elas, o cético estaria condenado à inação.

Este trabalho pretende ser uma versão moderada da segunda estratégia. Proponho analisar duas das principais regras céticas, a saber, aquelas que estipulam a relação correta dos homens com os fenômenos, tanto na teoria quanto na prática. Deixarei em aberto, embora bastante elaborada, a investigação dos problemas práticos. Em contrapartida, examinarei com parcimônia a regulação do vínculo teórico que o ceticismo institui em relação aos fenômenos. Em especial, criticarei os argumentos daqueles que defendem um ceticismo "moderado", oposto ao ceticismo frívolo da lenda e da história, aliando-o, para isso, ao fenomenismo e identificando-o com ele. Esse programa filosófico, que surge na era moderna, ganha consciência de si a partir de Hume e encontra na tradição analítica do nosso século XX seus mais notáveis admiradores, parece fundamentar-se em uma noção errônea de ceticismo. A tese mais geral deste artigo aponta que o fenomenismo não é compatível com o ceticismo tal como foi exposto por Sexto Empírico em seus *Esboços pirrônicos* (doravante abreviado como "HP") e em *Contra os Matemáticos* (doravante abreviado como "AM"). Procura-se também mostrar os diversos motivos pelos quais ocorreu essa falsa assimilação e que, em parte, explicam a tenacidade com que ela se perpetuou. Ao longo da leitura, o leitor passará por grandes questões sem ouvir qualquer comentário; às vezes, receberá explicações excessivamente concisas sobre problemas que exigem longas elucidações; além disso, será instruído no ceticismo por meio de um recurso assíduo, embora não

Este artigo foi originalmente publicado com o título "Saber sin conocer. Una reflexión sobre la diferencia entre el escepticismo y el fenomenismo", na revista *Manuscrito*, Vol. 3, N° 1, p. 65-82. Agradecemos à revista e ao editor Marco Ruffino a autorização para a publicação desta tradução.

exclusivo, aos tropos elementares ou modos de Enesidemo, talvez famosos demais para serem levados a sério. Esse é o preço que acredito ter de pagar se quiser que se perceba, de relance, um conjunto um tanto complexo de teses gnosiológicas.

2

É difícil descrever, com suficiente generalidade e, ao mesmo tempo, sem excessiva imprecisão, o estado de espírito do homem que está em condições de se declarar cético. Talvez a fórmula expressiva desse instante caiba em uma exclamação: "não jogo mais".[1] Embora pareça paradoxal, é preciso saber reconhecer nela a denúncia da filosofia como um jogo intelectualista que nos rouba a paz da alma e não nos proporciona conhecimento. Ora, o homem que não quer mais jogar e decide ser cético precisa estabelecer outras convenções, jogar outro jogo, justamente o do ceticismo. As regras do jogo cético visam obter a supressão ou, pelo menos, a atenuação dessas perturbações. Como a suspensão do juízo bloqueia nossas opiniões perturbadoras, mas deixa os fenômenos incólumes, compreende-se que as regras que estipulam a relação correta do homem com os fenômenos sejam de importância capital. Vamos dar mais um passo adiante. Visto que, como se diz e se repete, o cético reduz sua capacidade cognitiva e sua orientação para a prática ao âmbito dos fenômenos e visto que os próprios céticos afirmaram categoricamente que seu critério é o fenômeno,[2] não parece descabido atribuir aos céticos uma atitude "fenomenista". Parecerá até que entre ambas as doutrinas existe uma profunda afinidade. Lembremos que o propósito do cético é abster-se de emitir juízos, pois reconheceu na faculdade de julgar a origem controlável, embora não única, de suas perturbações. Portanto, a especificação mais clara que os céticos oferecem para diferenciar sua atitude das demais posições filosóficas consiste em declarar que, enquanto os demais escolarcas, mesmo os mais semelhantes aos pirrônicos, sempre concluem afirmando (ou negando) algo sobre as realidades externas, eles se limitam apenas às aparências, fenômenos ou afecções (doravante utilizarei esses termos indistintamente). Escrupulosos a ponto de chegar à ansiedade na tarefa de definir os termos que empregam, os céticos infelizmente não nos disseram o que entendiam por "realidade externa" e "objetos" ou "coisas" "externas". De qualquer forma, pode-se arriscar a hipótese de que, para eles, julgar é referir-se a algo oculto. Não se pense apenas em coisas escondidas: as estrelas são aparentes, seu número, oculto. Fazer afirmações sobre o que nos aparece, sobre o não oculto, não é julgar, é dar uma notícia verbal de algo recebido involuntária e inevitavelmente e que, portanto, não se enquadra no domínio da *epoché*. A suspensão, repito, não anula as representações ou os fenômenos, mas apenas nossa formulação de juízos sobre o oculto, sobre o que acreditamos que as coisas são em si mesmas.[3]

Desse ponto de vista muito geral, o fenomenismo parece seguir, em princípio, regras do jogo idênticas às do ceticismo. De fato, professa a atitude que postulou com maior energia a separação entre fenômenos e objetos. Da mesma forma, parece

---

[1] Oswaldo Porchat Pereira, "O conflito das filosofias", *Revista Brasileira de Filosofia*, 19 (1969). O ceticismo clássico difere daquele que Porchat defende nesse artigo, e que posteriormente abandonou (cf. "Prefácio a uma filosofia", *Discurso*, 6, São Paulo, USP, 1975), pois postula a possibilidade da "afasia", para a qual é viável um discurso significativo, embora não afirmativo (cf. HP I, 192), possibilidade que Porchat rejeita. A maneira de pôr fim à filosofia, esse perturbador torneio de juízos em conflito, será, para Porchat, o silêncio; para o ceticismo clássico, a suspensão do juízo, o que não exclui a opção, às vezes, pelo silêncio.

[2] HP I, 22.

[3] Cf., entre muitas passagens, HP I, 19, e o interessante parágrafo sobre os primos dos céticos, os cirenaicos, *ibid.*, 215. Neste estudo, entendo que "fenômeno" se opõe a "coisa externa" e é, portanto, algo mental.

distante de toda teorização ingênua sobre o que as coisas são em si mesmas. Tratar-se-ia da culminação mais "natural" da atitude cética. Dito com uma fórmula brutalmente sucinta: o fenomenismo seria a gnoseologia do ceticismo. Abandonemos essas possíveis interpretações incômodas.

3

Definir melhor a imagem do fenomenista não é tarefa fácil, pois pensadores muito diversos, em épocas diferentes, reivindicaram para si a posição fenomenista ou defenderam posições parcial ou totalmente assimiláveis ao fenomenismo. Além disso, como todos os "ismos", esse costuma incluir trechos de intenção retórica: há trinta anos, ser chamado de "fenomenista" era prestigioso; hoje, é pejorativo.

Em termos gerais, acredito que se possam propor duas definições suficientemente abrangentes de seus respectivos domínios: uma que chamarei de "rígida" e outra que chamarei de "flexível". Na análise da primeira, será necessário referir-se ao fenomenismo contemporâneo e empregar como termos de comparação uma noção renovada de "ceticismo", da qual tenham sido removidas as conotações equívocas do empirismo e do idealismo. Por outro lado, ao analisar a definição flexível, bastará um esboço do fenomenista da era clássica, enquanto teremos que nos esforçar bastante para extrair os últimos resquícios do preconceito empirista e, assim, ficarmos livres para investigar se o cético admite representações cognitivas. Espero que ambas as análises se complementem e se enriqueçam mutuamente.

Comecemos pela definição rígida. Na literatura filosófica do nosso século, costuma-se chamar de "fenomenismo" ou "fenomenalismo"[4] a tese segundo a qual "os objetos físicos são construções lógicas realizadas a partir de dados sensíveis".[5] O objetivo do fenomenista é realizar uma construção da maneira como as coisas são a partir de como elas aparecem. Ou, se preferirmos substituir "construção" por "redução" e adotarmos a abordagem linguística, o fenomenista sustenta que todo enunciado empírico sobre um objeto físico é redutível a um enunciado, ou conjunto de enunciados, que se refere exclusivamente a dados sensíveis. Dada essa premissa, falar de entidades inobserváveis não é ilícito: trata-se, afinal, de falar de dados sensíveis, ou dos dados sensíveis que perceberíamos se essas entidades existissem. Ora, como se realiza, legitimamente, a redução? Diremos que um enunciado 'O', sobre um objeto físico, é redutível a uma classe 'D' de enunciados sobre dados sensíveis, quando duas condições são satisfeitas:

(A) Os elementos de 'D' devem estar em um nível epistemológico inferior ao de 'O', ou seja, devem referir-se a dados mais "fortes".

(B) "O" e "D" devem ser logicamente equivalentes, ou seja, não é possível descrever um conjunto de circunstâncias em que uma das afirmações seja verdadeira e sua suposta equivalente seja falsa.

[4] Contrariando o *Dicionário* da Real Academia, parece-me preferível "fenomenismo", que não deixa transparecer o adjetivo.

[5] Aceite-se esta definição, mais ou menos atual, de um tema amplamente moldado e refinado por Moore, Russell, Broad, Price e Ayer. Este último a propõe em *O problema do conhecimento* (tradução de A. R. Raggio, Buenos Aires, Eudeba, 1962), capítulo 3. Nas páginas a seguir, basear-me-ei especialmente nessa exposição. Informações gerais podem ser encontradas em J. Ferrater Mora, "Fenomenismo" no *Dicionário de filosofia* (Buenos Aires, Sudamericana, 1965) e R. J. Hirst, "Phenomenalism" na *Encyclopedia of philosophy* (ed. Edwards, Nova York, MacMillan, 1967).

O problema assim levantado não é ontológico, mas gnosiológico. Consiste em analisar os enunciados que se referem a objetos físicos. Portanto, o fenomenista não é obrigado a afirmar (como Berkeley, segundo alguns intérpretes) que não existem objetos físicos. O que ele sustenta é que, se existem, eles são constituídos por dados sensíveis. Ora, é possível que os objetos físicos existam mesmo quando não são percebidos. Portanto, o fenomenista deve empregar enunciados hipotéticos nos quais não descreverá como as coisas parecem ser para alguém, mas apenas como apareceriam se as condições apropriadas fossem atendidas.

Dessa exposição resumida, podem-se extrair algumas teses principais:

(1) Os objetos físicos (doravante me referirei a "coisas") são construções lógicas realizadas a partir de dados sensoriais (doravante me referirei a "fenômenos"). Ou seja, todo enunciado empírico sobre coisas é redutível a enunciados referentes a fenômenos.

(2) As coisas são (reduzem-se a) o que parecem ser.

(3) Os inobserváveis (doravante denominados "coisas ocultas") são fenômenos atuais ou previsíveis.

(4) O fenomenista não diz como as coisas nos aparecem, mas como nos apareceriam se as condições adequadas fossem atendidas.

(5) A presença de fenômenos é condição suficiente para a presença (em condições normais) da coisa em questão.

(6) A presença de uma coisa é condição suficiente para a presença (em condições normais) de certos fenômenos.

Vou reformular as teses e confrontá-las com a doutrina cética. Para realizar essa operação de maneira proveitosa, será necessário abordar alguns aspectos do ceticismo que nem sempre são destacados, talvez porque contradizem outra assimilação persistente: a do ceticismo com o empirismo.

4

Os sentidos, segundo Sexto, "apenas experimentam tal ou tal afecção e recebem uma impressão, como acontece com a cera".[6] O que eles percebem, em todo caso, são propriedades, não coisas.[7] Além disso, Sexto postulou que os sentidos são irracionais (*álogoi*)[8] e que "mal são capazes de serem impressionados pelos objetos, quando imaginados, estão completamente desqualificados para descobrir a verdade".[9] De fato, os sentidos nos apresentam aparências, tais como uma sensação de brancura, mas não podem nos apresentar proposições que afirmem que o que aparece é branco.[10] Os sentidos não podem combinar dados, pois a combinação é sensível. Combinar é, ao contrário, próprio da faculdade do raciocínio. Sexto não

[6] AM VII, 293. A versão em espanhol das passagens de Sexto Empírico é de Tomás E. Zwanck (Conselho Nacional de Pesquisas Científicas, Argentina).
[7] *Ibid.*, 294 e seguintes.
[8] *Ibid.*, 293.
[9] HP II, 51-6.
[10] "Não basta que aquilo que vai captar a verdade nos objetos reais receba estímulos de 'branco' ou 'doce', mas que seja levado a ter uma apresentação sensível de tal objeto: 'Isto é branco' e 'Isto é doce'", AM VII, 344.

deixa de lembrar que os modos de Enesidemo expuseram a falibilidade dos sentidos.[11] Ora, os sentidos não são capazes de apreender as qualidades ou atributos comuns, como a extensão,[12] e não discernem nuances no atributo próprio, como a visão, que não é adequada para discernir as cores.[13] Os sentidos, além disso, não se percebem a si mesmos nem se percebem entre si. As tentativas de reduzir o conhecimento das coisas corpóreas ao conhecimento da soma de suas propriedades estão condenadas ao fracasso.[14]

Vamos agora revisar as três primeiras teses fenomenistas, nas quais creio reconhecer uma certa semelhança. Para começar, deparamo-nos em (1) com uma parafernália terminológica completamente alheia aos usos cautelosos do ceticismo. Eu diria que é possível até mesmo perceber nela uma complexa obstrução das modestas pretensões céticas. Noções como a de "construção lógica" evocariam, melancolicamente, artimanhas especulativas de seu passado filosófico. Por outro lado, para que construir se justamente ir além do "dado" é a fonte das paixões evitáveis? Além disso, que garantia temos de que existe algo tão problemático quanto uma intersubjetividade harmônica?

Mas será que estou preso a uma versão arcaizante do ceticismo e não admito nenhuma *atualização*, como a que a gnosiologia fenomenista traria? Para esclarecer essa incógnita, precisamos enfrentar de repente toda a diferença que separa o projeto fenomenista do projeto cético: o primeiro aspira alcançar um paradigma de objetividade científica ou, se preferirem, um fundamento gnosiológico da objetividade científica; o último não quer a ciência, quer a paz da alma, sempre abalada por incessantes ânsias de saber. Muito bem, mas o que dizer de uma "ciência fenomenológica"? Será que um cético aceitaria que todo enunciado empírico sobre coisas é redutível a enunciados que se referem apenas a fenômenos? De forma promissora, o cético afirmou que não fala de coisas, mas de enunciados sobre coisas.[15] Mas, para não nos afastarmos muito do assunto, os modos de Enesidemo nos ensinam que as afirmações empíricas sobre coisas se reduzem, de fato e infelizmente, a afirmações sobre fenômenos e compartilham toda a versatilidade destes. Pela primeira vez neste estudo, surge uma conotação pejorativa dos fenômenos e uma sombra sobre o suposto fenomenismo dos céticos. A título de futuras elucidações, indicarei aqui apenas que o cético não pressupõe, como o fenomenista, uma intersubjetividade razoável. Mais ainda, ele a rejeita explicitamente. Embora eu e meu vizinho tenhamos decidido nos orientar de acordo com nossos fenômenos, isso não significa, obviamente, que tenhamos os mesmos fenômenos. É tão verdadeiro que os céticos se orientam pelos fenômenos quanto o fato de que, em princípio, esses fenômenos podem diferir uns dos outros.

A análise de (2) e (3) não deve nos demorar. O fato de que (o conhecimento da) coisa corpórea não se reduz à soma (do conhecimento) de suas propriedades,[16] encerra (2). O fato de que as coisas ocultas sejam fenômenos previsíveis é uma suposição temerária que a experiência mais crua desmente a cada passo. Seria abusivo sobrecarregar o leitor com tais suposições.[17]

---

[11] *Ibid.*, 345-7.

[12] AM VII, 298. Neste caso, utilizo deliberadamente a terminologia aristotélica, que Sexto emprega no restante da passagem, pois me parece ouvir nela um eco — certamente gnoseologicamente fúnebre — do De Anima II, 5-6 e III, 2.

[13] *Ibid.*, 299-300.

[14] *Ibid.*, 295-6. Suavizei a linguagem, por vezes ousadamente ontológica, empregada por Sexto.

[15] HP I, 19.

[16] Cf. nota 14.

[17] Cf. as numerosas ocasiões em que Sexto desqualifica o recurso ao oculto como expediente explicativo, por exemplo, HP II, 56-62, o texto citado infra, nota 29, e *passim*. Para os tipos de inobservados e inobserváveis, HP II, 97 e seguintes; cf. também HP I, 138 e HP III, 152.

O segundo grupo de teses fenomenistas também não impõe uma crítica indireta. A tese (4) prevê o caso de um objeto que existe mesmo quando não o percebo. Deveria ter sido surpreendente que Sexto não considerasse essa possibilidade, tão dominante na filosofia moderna. Para que esse caso se coloque como problema, é, de fato, nefasto partir do pressuposto, tipicamente moderno, de que as ideias e os fenômenos são os que possuem uma existência de primeira ordem, enquanto os objetos têm uma existência subsidiária. Eis aqui outro dos pressupostos ignorados, e não dos menores, quando se opera a assimilação entre ceticismo e fenomenismo.

Lembremo-nos, além disso, de uma antiga dificuldade. A previsão do fenomenista está sujeita a uma grande condição não especificada: que sejam cumpridas as condições normais, adequadas, etc. Portanto, falar de um objeto que existe sem ser percebido é afirmar que, se estivéssemos na situação adequada, ou em condições normais, nós o perceberíamos. Ora, a falácia reside no fato de que o fenomenista define "condições normais" como aquelas que permitem que um observador perceba as coisas tais como elas realmente são, e define "observador normal" como aquele que, nessas condições, percebe as coisas tais como elas são. Vamos ignorar novamente o caráter ambicioso, secretamente dogmático, dessa linguagem epistêmica. Mesmo assim, um aluno cético modesto, e até mesmo um dogmático, não deixaria de apontar que a inferência do fenomenista se baseia em uma definição de "normalidade" que toma como provado o que deveria provar, ou seja, que incorre em uma *petitio principii*. As extensas considerações apresentadas por Enesidemo em seus modos não pretendem demonstrar que, às vezes, existem condições anormais para a percepção. Elas pretendem mostrar algo mais profundo, ou seja, que não dispomos de nenhum critério natural, ou não convencional, para chamar umas de "normais" e outras de "excepcionais". Além disso, que não possuímos nenhum critério que nos habilite a preferir umas condições a outras.[18]

As teses (5) e (6) nos colocam diante de casos especialmente considerados pelo ceticismo. De acordo com a primeira, a presença de fenômenos deve ser uma condição suficiente para a existência das coisas; ou seja, deve haver uma cadeia dedutiva que vincule descrições de fenômenos, reais ou possíveis, a descrições de coisas. Diante disso, recordemos a crítica tradicional a esse preceito: os fenomenistas não podem indicar um conjunto de enunciados que descreva a presença de certos fenômenos "em condições normais" e do qual se deduza logicamente que uma coisa existe. Também neste caso, Sexto poderia invocar os modos de Enesidemo, especialmente as passagens relativas às alucinações.[19] A lição gnosiológica, repito, não se limita à constatação de que, às vezes, temos alucinações ou de que existem pessoas alucinadas. Sexto sugere que não dispomos de nenhum critério que nos permita afirmar que uma representação se ajusta ao seu objeto e que a outra carece de objeto; portanto, nos é vedada uma escolha ou preferência fundamentada.

De acordo com (6), a presença de uma coisa é condição suficiente para a presença de certos fenômenos. Dito de outra forma, o fenomenista sustenta que, "em circunstâncias normais", deve haver uma cadeia dedutiva que vincule descrições de coisas a descrições de fenômenos reais ou possíveis. Aqui também vale a observação formulada para (5): o fenomenista não pode indicar um conjunto de enunciados que

[18] A posição fenomenista não conseguiu superar outras objeções antigas. De fato, a tradução de enunciados categóricos (os mais frequentes) sobre coisas em enunciados meramente hipotéticos sobre dados sensíveis é extremamente pobre, quando não impraticável. O mesmo ocorre com a tentativa de especificar, em termos puramente sensoriais, as condições necessárias para que um objeto seja perceptível. Etc.

[19] HP I, 101. Cf. também o terceiro modo, que analiso na próxima seção.

descreva a presença de coisas (em condições normais) e do qual se deduza logicamente que há um ou vários fenômenos, reais ou possíveis. Mas, em vez de um único tropo, caberia aqui invocar os dez, pois todos atacam essa suposição do fenomenista.

Além disso, tanto (5) quanto (6) são invalidados pela noção denunciada e anômala de "normalidade". Esta carece de fundamento e, ao mesmo tempo, está sobrecarregada de trabalho. De fato, dificilmente alguma suposição do fenomenismo se mantém se a noção de "normalidade" não se apoiar em um fundamento suficiente.

Por fim, todo o esquema fenomenista se baseia no procedimento da construção ou, se preferirem, da redução. Ora, a explicação dada sobre seu mecanismo precisa recorrer a noções que um cético consideraria, no mínimo, incontroláveis, como "níveis epistemológicos" ou "força dos dados", para não nos determos na imprecisão irremediável da suposta "equivalência lógica".

5

Mesmo supondo que se aceitasse um número suficiente dos meus argumentos contra a identificação ou aproximação entre ceticismo e fenomenismo, poder-se-ia argumentar que optei por uma definição muito rígida de "fenomenismo" e que, de certa forma, escolhi meu maniqueísmo. O desafio é interessante porque adotar uma caracterização mais flexível obriga a afinar as diferenças. Proponho, então, esta definição acadêmica: fenomenismo é aquela doutrina que afirma que apenas conhecemos nossas representações (fenômenos, impressões, dados sensíveis, ideias etc.) e que devemos nos contentar com esse conhecimento sem nos questionarmos sobre suas supostas causas. Dessa forma, recuperamos aquela afinidade ou semelhança com o ceticismo que se dissipou durante a análise do fenomenismo contemporâneo.

A concepção cética da diferença entre o reino do ser e o reino do parecer está longe de ser facilmente identificável na profusão de passagens que abordam o tema. Apresentarei, portanto, um exemplo do que acredito ser a máxima aproximação do ceticismo a uma doutrina coerente com as exigências de sua atitude geral.

Voltemos, conforme nossa prática, aos modos de Enesidemo. No terceiro, sustenta-se que se, como afirmou Aristóteles, temos apenas cinco sentidos, então percebemos na maçã apenas aquelas qualidades que somos capazes de perceber devido à nossa organização sensorial. Portanto, é possível que na maçã existam outras qualidades capazes de afetar outros órgãos sensoriais que não possuímos. Mas Sexto não diz apenas que é possível que na maçã existam muito mais qualidades do que aquelas que somos capazes de perceber e que, talvez, perceberíamos com sentidos que não possuímos. Ele também diz que pode ser que na maçã não existam as qualidades que nos afetam e que, portanto, ficará oculto para nós o que é a maçã.[20] Essa é, para mim, a profissão pura e autêntica do ceticismo. A clareza desse texto permite ver o ponto em que o cético se detém e não incorre em nenhum "construtivismo" ou "reducionismo", a grande tentação nessas circunstâncias para quem anseia por construir a ciência.

Sexto recorreu à nossa experiência. Vejamos outro texto em que ele raciocina a partir do que "se diz" ou do que dizem os filósofos. Demócrito afirma que nenhum dos sensíveis existe realmente, mas que nossas percepções deles são certas afecções "vazias" dos sentidos e que, nas coisas externas, não há nada doce ou amargo, nem quente ou frio, nem branco ou preto, nem qualquer outra coisa daquelas que aparecem a todos, pois esses são "nomes de nossas afecções". Por sua vez, Epicuro

[20] HP I, 97-9 (o sublinhado é meu).

sustenta que todos os sensíveis existem realmente tal como aparecem e se apresentam na sensação, pois os sentidos nunca mentem, mesmo que acreditemos que mentem. A terceira posição é representada pelos aristotélicos e pelos estoicos, que seguiram um caminho intermediário e afirmaram que alguns sensíveis existem realmente e outros, ao contrário, não, pois a sensação mente a respeito deles.[21] Portanto, diante dessa disputa não resolvida sobre a existência real dos sensíveis, não se pode admitir que o sensível seja um signo direto de si mesmo.[22]

Retomemos nosso exemplo anterior. Perto do final desse mesmo terceiro tropo,[23] Sexto consideraria provado (meu "potencial" responde a um condicional do texto) que "os sentidos não apreendem os objetos externos". Tentemos superar essa negação impertinente e, com isso, a violação da *epoché* e a clareza do nosso paradigma. Suponhamos que se trate de apreender "a essência" dos objetos externos. Suponhamos que, como o homem tende naturalmente a confiar em seus sentidos e a acreditar que estes "apreendem os objetos externos", Sexto, por meio de sua tese (também incerta), tente estabelecer um equilíbrio que facilite a suspensão.

Nossa suposição generosa, no entanto, deve ser categoricamente rejeitada. No decorrer de uma crítica à teoria estoica do conhecimento, Sexto repete literalmente sua afirmação de que "os sentidos não apreendem os objetos externos" e acrescenta "mas apenas, se for o caso, suas próprias afecções". Não me deterei nesse complexo condicional que Pierre Bayle abordará de forma memorável. A continuação do texto nos envolve em novas perplexidades: "assim, pois, a representação provirá da afecção do sentido, afecção que precisamente difere da realidade externa, pois o mel não é a mesma coisa que eu ser afetado por uma sensação de doce, nem o absinto é igual a eu ser afetado por uma sensação de amargo, mas sim são diferentes".[24] Mas, em que tipo de diferença Sexto está pensando? Talvez naquela que media entre as sensações e as coisas. Mas, se fosse assim, estaríamos diante de uma versão crua da *petitio principii* que assombra esse tipo de exposição. De fato, como o cético sabe que o mel é diferente da minha afecção por ele se eu só conheço a minha afecção? Mas será pertinente falar aqui de conhecimento? Também não parece que Sexto sugira a intervenção de algo como o senso comum aristotélico. Perto do final do parágrafo, ele parece retornar a um certo tom hipotético: "Mas se essa afecção difere da realidade externa, a representação não será da realidade externa, mas de outra coisa que difere dela". Ora, os céticos admitem, para fins de discussão, a doutrina segundo a qual o entendimento carece de acesso direto à realidade. Seu único e especial alimento é a representação sensível. "Se, portanto, o entendimento julga de acordo com ela, julga mal e não de acordo com a realidade. Por isso, é absurdo dizer que os objetos externos são julgados com base na representação".[25] Em seguida, ele confronta aqueles que afirmam que há conhecimento da realidade externa "porque as afecções dos sentidos são semelhantes às realidades externas" e ataca o critério da semelhança, em clara oposição a Crisipo.[26] Portanto, conclui ele, nem os sentidos

[21] HP II, 184-5.

[22] Comento e simplifico, nessas duas linhas, o texto de AM VIII, 213-4.

[23] HP I, 99.

[24] HP II, 72.

[25] *Ibid.*, 73.

[26] "De onde o entendimento saberá se as afecções dos sentidos são semelhantes aos objetos dos sentidos, se não se abrem para os objetos exteriores, nem os sentidos lhe tornam visível a natureza desses, mas sim suas próprias afecções?", *ibid.*, 74. O parágrafo, que remete explicitamente aos modos de Enesidemo, é dirigido, a meu ver, contra Crisipo (Bury e Dumont, em suas respectivas edições comentadas, não o mencionam). De fato, para Crisipo, a representação (*phantasia*) toma seu nome da luz (*phos*) pois, assim como a luz faz ver, ao mesmo tempo, a si mesma e aos objetos que envolve, assim a representação torna visível

conhecem, nem o entendimento conhece, obrigado a acreditar nos sentidos. "Pois, assim como aquele que não conhece Sócrates e observa uma imagem dele não sabe se a imagem é semelhante a Sócrates, da mesma forma também o entendimento, ao observar as impressões dos sentidos, não contempla os objetos externos e não saberá se as impressões dos sentidos são semelhantes às realidades externas. Portanto, tampouco por semelhança poderá julgar essas realidades de acordo com a representação".[27]

É preciso voltar às nossas observações críticas. Para começar, nos pareceu estranho que o cético comparasse sua afecção sensorial a uma coisa externa que é misteriosamente conhecida, já que, no jogo cético, só temos acesso às nossas afecções sensoriais. Como o cético compara o mel com o doce? Identificamos, mais ou menos, o tipo de conhecimento que o cético possui sobre o doce: trata-se de uma sensação, ou afecção sensorial. Mas que tipo de conhecimento ele possui sobre a coisa chamada mel, se o que ele percebe, em todo caso, são qualidades e não coisas? Uma resposta que faça justiça aos textos do ceticismo é obrigada a formular conjecturas, pois não há, pelo menos que eu saiba, passagens específicas sobre esse delicado assunto. Permita-me, portanto, uma reconstrução racional da doutrina. Se reservarmos a palavra "conhecimento" para designar o conhecimento fundamentado, e a palavra "saber" para designar tipos de informação e conhecimento não fundamentado, o cético está legitimamente habilitado a afirmar que não "conhece" o que há além dos fenômenos, embora não seja necessariamente impossível que tenha um "saber" (baseado talvez em preconceitos, talvez em lembranças) sobre o oculto.

Tentemos agora reexaminar o problema. No que diz respeito ao entendimento, Sexto parece manter uma atitude prudentemente agnóstica. De fato, o entendimento apenas contempla retratos, ou seja, afecções sensíveis. Ele não pode saber se há correspondência entre essas cópias e os originais da realidade. Para que o agnosticismo fosse completo e satisfatório, Sexto deveria ter afirmado que o entendimento também não pode determinar se essas representações diferem da realidade, pois o entendimento tampouco pode saber se os originais realmente existem. Assim, garantir-se-ia uma *epoché* irrepreensível no que diz respeito à correspondência entre as representações e os objetos externos. O problema se agrava, por outro lado, quando nos referimos ao plano sensível. Vimos que, para afirmar que não há semelhança entre o fenômeno e a coisa, é preciso justificar algum conhecimento sobre a coisa. E, no exemplo concreto apresentado, trata-se de justificar um conhecimento da coisa, alheio ao conhecimento das qualidades sensíveis.

Uma resposta que me parece viável é que isso não é, propriamente, "conhecimento", mas sim um saber, uma informação de caráter pragmático que obtemos em nossa vida cotidiana. É verdade que se fala de "coisas", mas não se trata da "essência" da coisa ou do que é a "coisa em si", o tipo de "coisas" que nos mantêm acordados e nos perturbam quando refletimos especulativamente. É a "coisa" que manipulamos, evitamos e buscamos em nossa vida prática, em nossa vida não filosófica. Mais adiante, tentarei oferecer algum apoio textual para essa suposição.

De qualquer forma, mesmo que fosse, em linhas gerais, correta, minha interpretação não afetaria a tese segundo a qual o ceticismo defende, no plano do conhecimento sensível, uma atitude fenomenista. Bastaria provar que, na doutrina cética, as afecções sensoriais constituem, propriamente, "conhecimento". Mas acredito que essa suposição decisiva não seja válida.

---

simultaneamente a si mesma e ao objeto que a produziu (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Von Amim, Stuttgart, Teubner, 1968, II, 54). A metáfora reaparece em Descartes. Cf. *Regulas ad directionem* I.

[27] *Ibid.*, 75. Com pequenas variações, o mesmo argumento se repete em AM VII, 358.

6

Os modos abundantes e variados de Enesidemo nos ensinaram que as representações estão sujeitas a variações extraordinárias. Uma vez que todos os argumentos céticos levam à suspensão do juízo sobre as realidades externas, pensou-se que a *epoché* não afetaria as representações em si mesmas, *o que é verdade*. Mas isso levou a se pensar que essas representações, desligadas de seus correlatos externos e assim preservadas, constituem um conhecimento legítimo, o que me parece errado. De fato, essa interpretação do ceticismo clássico baseia-se em categorias modernas. Não se trata de salvar uma "reconstrução da época" e arrancar perucas anacrônicas da cabeça dos médicos alexandrinos. Trata-se de discernir com precisão as categorias do conhecimento e de mostrar a futilidade do mero saber fenomênico como critério do conhecimento científico. A principal dificuldade para que nossa interpretação ganhe espaço reside no fato de que, como o cético sustenta que nossas representações derivam da sensação, considera-se que o ceticismo é empirista. E eu dirigi algumas críticas a essa equiparação na seção 4 deste artigo. Apresentarei agora outros argumentos, fundamentados na minha hipótese.

Ao contrário do empirista, o cético não sustenta que a sensação seja um "conhecimento" válido. Sexto não cita o *Teeteto*, mas sim Enesidemo: "Se tudo o que é inteligível tem o princípio e a fonte de sua firmeza na sensação, e se as coisas conhecidas graças aos sentidos são motivo de desacordo, como argumentamos, é necessário que também os inteligíveis...".[28] Essa característica definidora do ceticismo tem sido sistematicamente ignorada, o que facilitou sua confusão com o empirismo e o fenomenismo. Em algumas passagens (existentes) de Sexto, nas quais ele admite o fenômeno como critério, tentou-se ver a admissão de um critério cognitivo, apesar de Sexto ter escrito tratados inteiros sobre a discórdia reinante no reino fenomênico e a impossibilidade de fundamentar nele um critério válido de conhecimento. Chegou-se até a omitir a consideração de textos explícitos nos quais Sexto se recusa a admitir o fenômeno como princípio da ciência. Permitam-me apresentar, sem comentários, este parágrafo:

> Por meio de que podemos estabelecer que o que aparece existe realmente tal como aparece? Certamente por meio de algo oculto ou por meio de algo que aparece. Se o estabelecermos por meio de algo oculto, isso é absurdo. Pois o oculto está tão longe de poder revelar algo que, por sua vez, necessita de algo que o estabeleça. Mas por meio de algo que aparece é muito mais absurdo, pois isso é o que se busca e nada que se busque pode garantir-se a si mesmo. É impossível, portanto, determinar as coisas que aparecem para, dessa forma, obter uma demonstração confiável.[29]

Pode-se até demonstrar que Sexto atribui aos "dogmáticos" a opinião de que "é preciso afirmar o que aparece". São eles que dizem que "o que aparece é o mais digno de confiança" e que argumentam que "o argumento dirigido contra o que aparece se volta contra si mesmo". Sexto replica que as coisas que aparecem "são alvo de muita controvérsia entre os filósofos e na vida cotidiana".[30] Além disso, "por que razões é preciso confiar nas coisas que aparecem?".[31]

---

[28] HP II, 356.
[29] HP II, 357-9. As versões "o que aparece" e "o fenomênico" são equivalentes.
[30] HP II, 360-2.
[31] *Ibid.*, II, 366.

Por fim, os fenômenos são critérios de conduta, embora sejam individuais. É preciso contentar-se com a função pragmática dos fenômenos e não tentar transformá-los em 'conhecimentos':[32] "querer estabelecer que o fenômeno não apenas aparece, mas também existe realmente, é próprio de pessoas que não se satisfazem com o necessário para a utilidade prática, mas que se esforçam por aceitar rapidamente o que é possível".[33]

7

Imaginemos agora, com espírito cético, que todas as análises anteriores, em particular minha hipótese explicativa, sejam (indeterminavelmente) incorretas, que os textos citados não sejam tão decisivos e que, portanto, o cético deva conservar alguma confiança teórica nos fenômenos e alistar-se no exército da ciência. Ou seja, imaginemos um fenomenista. Seria interessante perguntar-lhe por que Sexto se esforçou tanto para mostrar, ao longo de sua obra, a relatividade de todas as impressões. Por que ele relembrou tantas vezes os modos destinados a mostrar a necessidade de suspender o juízo? Em vez da *epoché*. Não seria recomendável uma profissão de conhecimento provável, à maneira dos acadêmicos? Ou uma saída relativista e subjetivista à maneira de Protágoras?

Em um artigo publicado há quase quarenta anos, que foi muito influente e ainda hoje é citado, Roderick M. Chisholm afirmou que "a discussão de Sexto sobre nosso conhecimento do mundo exterior aponta para uma epistemologia puramente fenomenista".[34] Embora Chisholm não explicite o conceito de fenomenismo com o qual opera, parece assimilá-lo a uma concepção imanentista em relação ao conhecimento do mundo exterior.[35] A tese de Chisholm encontra nele mesmo seu mais brilhante e incontestável refutador, o que se deve dizer em homenagem à honestidade com que o próprio autor submete sua interpretação à crítica.

Chisholm entende que o objetivo do cético é manter uma atitude cognitiva que não transcenda a esfera fenomênica. Consequentemente, precisa se perguntar por que Sexto critica outras posições, subjetivistas e fenomenistas (*lato sensu*), como o probabilismo do acadêmico Carnéades. De fato, o objetivo deste último é alcançar um grau razoavelmente alto de probabilidade em relação a certas afirmações, por meio de uma cuidadosa corroboração dos relatos dos diferentes sentidos e investigando todas as condições sob as quais a observação ocorre. Chisholm, que em parte de sua obra epistemológica posterior e admirável desenvolveu explicitamente o programa de Carnéades,[36] se surpreende com o fato de Sexto se empenhar em censurar, em diferentes contextos, essa atitude. "De acordo com seus princípios positivistas e fenomenistas, constata ele, intrigado, o recurso à probabilidade não constitui uma defesa da referência transcendente, uma vez que o procedimento descrito consiste apenas em verificar alguns fenômenos relacionando-os com outros e, consequentemente, nunca vai além deles".[37] Curioso e instrutivo, pois Sexto é muito claro nesse ponto. A posição do ceticismo não se esgota no imanentismo ou, dito de outra forma, na abolição da "referência transcendente". Por isso, não se confunde com nenhum relativismo e, por isso, sempre rejeitou tanto sua variante sofística quanto a acadêmica. A tese que, a meu

[32] A tentativa mais recente de equiparar o ceticismo ao fenomenismo é a de J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénoméne* (Paris, Vrin, 1972).
[33] HP II, 368.
[34] "Sextus Empiricus and Modern Empiricism", *Philosophy of Science*, VIII (1941). Cf. especialmente pp. 376-9.
[35] *Art. cit.*, pp. 376 e 379.
[36] Cf. especialmente seus livros **Perceiving** (Ithaca, Cornell University Press, 1957) e **Theory of Knowledge** (New Jersey, Englewood Cliffs, 1966).
[37] *Obra* citada, p. 379.

ver, esclarece essas e outras confusões semelhantes, e que me esforcei por apresentar neste estudo, afirma que, no jogo cético, as representações carecem de valor cognitivo.

A hipótese artificial do fenomenismo de Sexto, defendida por Chisholm, estava fadada a colidir com a tese cética da irracionalidade dos sentidos.[38] Também deveria surgir um mal-entendido. Parece ser uma tese comum aos mais diversos fenomenismos que é possível definir uma coisa sem transcender os limites de suas propriedades perceptíveis. No entanto, Sexto rejeita essas tentativas sem favorecer nenhum substancialismo. Chisholm retoma suas críticas: "apesar de seu fenomenismo, Sexto ataca as tentativas de alguns estoicos de definir uma substância em termos de suas propriedades… mesmo que se garantisse que um objeto não é mais do que uma coleção de aparências", diz Sexto, "não podemos atribuir à experiência a atividade mediante a qual combinamos as aparências apropriadas para apreender o objeto"[39] porque essa é uma atribuição da faculdade racional.

Ora, não seria preferível abandonar a hipótese cuja confrontação com os textos gerava tantas dificuldades? Não seria melhor abandonar a suposição geral de que o ceticismo constitui a tradição clássica do fenomenismo, ou que este é a culminação moderna daquele?

8

Por fim, cabe perguntar quais podem ter sido os motivos que contribuíram para que essa assimilação ocorresse. Em primeiro lugar, parece-me que se deve levar em conta a autoridade de Hume, quem, por sua vez, consagra uma tradição moderna originada em Gassendi. Em segundo lugar, acredita-se que as dúvidas sobre a existência e a natureza das coisas extramentais são comuns ao ceticismo e ao fenomenismo, e que essa é a característica fundamental de ambas as teorias.[40] Em terceiro lugar, considera-se que a *epoché* cética constituiria uma precaução crítica que protege as representações das quais não faz sentido duvidar; o fenomenismo teria "desenvolvido" os germes empiristas da doutrina cética e, ao formular a gnosiologia, teria constituído a ciência fenomenológica tão cara aos positivismos de velha e nova guarda. Em quarto lugar, os próprios céticos empregaram frases e argumentos que favorecem a confusão e que examinei a partir da seção 5 deste artigo.

Devo concluir estas reflexões afirmando que minha hipótese não preserva, nem pretende preservar, a coerência da doutrina cética. Estou ciente de que apenas levantei uma ponta do véu que encobre a doutrina cética do conhecimento, especialmente no que se refere às suas relações ambíguas com o empirismo. Continuar a investigação exigiria distinguir entre "recorrer à experiência" e "ser empirista". Assim, estaríamos no caminho certo para esclarecer a outra forma pela qual o fenomenismo recorreu ao ceticismo. De fato, o fenomenista, "isolado em sua prisão de representações", frequentemente recorreu ao ceticismo "moderado" ou "atenuado" para obter uma doutrina prática. Isso parece plausível. Não tentei provar que os fenômenos, segundo o ceticismo, carecem de valor cognitivo (no sentido

[38] Chisholm, *art. cit.*, pp. 379-80, cita AM VII, 344. Há textos semelhantes a esse que são ainda mais categóricos, especialmente aqueles que citei nas notas 8 e 9.

[39] *Ibid.*, p. 379 (o sublinhado é meu), onde cita AM VII, 297. Na verdade, Sexto também sustenta que nem mesmo a combinação unificadora das propriedades de uma coisa é a própria coisa da qual essas propriedades são parte, *ibid.*, pp. 295 e 278-80.

[40] Sobre o sentido peculiar em que se pode dizer que o cético duvida, cf. meu estudo "O significado da dúvida cética", *Revista Latino-Americana de Filosofia* I, 1 (1975). [Traduzido nesta *Sképsis* 34; ver o artigo anterior.]

forte), mas constituem nosso guia na prática? Tentei mostrar que o fenomenismo necessariamente fracassa em sua tentativa de fornecer ao ceticismo uma teoria do conhecimento. Mas não poderia o ceticismo ser a *práxis* do fenomenismo?

Sképsis: Revista de Filosofia, vol. XVII, n. 34, 2026, p. 13-25 - ISSN 1981-4534