

# Casas, património, civilização

## *Nomos versus physis* no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto  
(coords.)

# OS USOS DA NOÇÃO DE “NATUREZA” NOS CAPÍTULOS INICIAIS DAS *HIPOTIPOSES PIRRÔNICAS*

The uses of “nature” in the first chapters of *Outlines of Pyrrhonism*

ALICE BITENCOURT HADDAD

UFF

alicecorreio@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4690-0878>

**RESUMO** – Pretendemos, neste trabalho, percorrer alguns dos usos feitos por Sexto Empírico da noção de *phýsis* (natureza), nas *Hipotiposes Pirrônicas* em seus capítulos iniciais. Utilizaremos como texto base o livro 1, cap. 1-14, embora remetamos em alguns momentos a passagens em outros livros, capítulos, e mesmo de outras obras. A natureza, em primeiro lugar, aparece em complementaridade com a lei e os costumes, como condutora da vida; em seguida, Sexto aplica sua crítica à visão de uma Natureza regente, criadora e garantidora da percepção humana de mundo; por último, abordaremos seu questionamento em torno dos conceitos de “natural” (*katà phýsin*) e “antinatural” (*parà phýsin*), isto é, veremos em que medida essas categorias podem ser arbitrárias ou carentes de fundamento.

**PALAVRAS-CHAVE** – Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas*, natureza, ação, conhecimento.

**ABSTRACT** – We aim, in this paper, to pursue some of the uses of the notion of *phýsis* (nature) by Sextus Empiricus in the *Outlines of Pyrrhonism* in its first chapters. Our basic text will be Book 1, chapters 1-14, although we mention some passages in other books, in other chapters, and even other works. First of all, nature is presented, together with law and customs, as a guide in life; then, Sextus proceeds to criticize the view of a conductor and creator Nature, which guarantees the human perception of the world; lastly, we will approach the point he makes about the concepts of “natural” (*katà phýsin*) and “unnatural” (*parà phýsin*), i. e., we will consider to what extent these categories can be loose or baseless.

**KEYWORDS** – Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, nature, action, knowledge.

## 1. A NATUREZA E A LEI COMO GUIAS DA AÇÃO

A abertura das *Hipotiposes pirrônicas*, em especial seus primeiros capítulos, visa a apresentar em linhas gerais o ceticismo pirrônico, usando frequentemente a contraposição com outras escolas – a habilidade cética (*skeptikè dýnamis*) é, segundo Sexto, antitética (*antithetiké*, P. 1. 8). Ciente de que lida com aparências (*phainómena*), de que sua descrição de mundo é sempre uma descrição de como é afetado por ele, o problema maior colocado pelo cético às escolas dogmáticas é o do critério (*kritérion*), entendendo “critério” como um parâmetro que sina-

liza quando devemos acreditar numa aparência como correspondente, de fato, à realidade. Sexto, ao longo das *Hipótiposes* e do *Contra os Matemáticos*, percorre inúmeros argumentos contra os critérios estabelecidos pelos dogmáticos (como chama “aqueles que afirmam terem descoberto a verdade”, P. 1. 3, abrangendo todas as escolas filosóficas conhecidas, com exceção dos acadêmicos e deles próprios, pirrônicos), mas entende que precisa lidar com a mais frequente objeção aos céticos, aquela que depreende da reiterada suspensão do juízo sobre a realidade a *apraxía*, a inatividade. Como escolhe, age, vive o cético se desconfia de todos os critérios, se repetidamente suspende o juízo com relação às coisas que lhe aparecem como existentes e de tal e tal qualidade? Arcésilas já havia defrontado o problema, bem como Carnéades, e não será diferente com o pirronismo, que dará resposta bem semelhante à desses últimos, compreendendo que uma coisa é o critério de verdade, que diz respeito ao conhecimento da natureza das coisas que nos aparecem; outra coisa é o critério de ação (*tò toû prássein*, P. 1. 21), segundo o qual agimos ou deixamos de agir. Uma vez que não se pode ficar inativo, o cético age conforme o que lhe aparece, sem, com isso, estar aderindo à aparência como algo real; vivendo, não dogmaticamente (*adoxástos*), guiado pelas regras da vida (*biotiké*, P. 1. 23). Essas regras se dividem em quatro, e elas consistem (1) na condução da natureza (*en hyphegéseí phýseos*); (2) no constrangimento das afecções (*en anánke pathôn*); (3) na tradição das leis e dos costumes (*en paradósei nómon te kai ethôn*) e (4) na instrução das artes (*didaskalía tekhnôn*). Vamos nos centrar, por conta do tema preestabelecido para o volume, na primeira e na terceira regras da vida.

Sexto é bem sucinto na descrição da primeira regra, dizendo consistir a condução da natureza em sermos por natureza percipientes (*aisthetikoí*) e pensantes (*noetikoí*, P. 1. 24). Importante observar que toda vez que um cético afirma algo ‘ser’ de alguma maneira, é preciso entender que ele assume apenas que algo ‘lhe parece ser’ dessa maneira<sup>1</sup>. Nós, humanos, parecemos a nós mesmos que perce-

---

<sup>1</sup> Esse uso pouco rigoroso da linguagem é assumido e chamado por Sexto de *katakhrestikós* e aparece nos contextos da linguagem ordinária. Burnyeat 1986: 234-235 e 242-243 chama atenção para o fato de o cético usar a linguagem de maneira mais solta e vaga quando quer apenas descrever o que lhe aparece, sendo mais rigoroso e crítico quando o que está em jogo é a verdade ou falsidade de uma determinada sentença proferida. Afirmações que se propõem verdadeiras, descreverem a ‘realidade’ do mundo, essas precisam ser conceitualmente rigorosas. Nesse sentido que o cético pode falar do lugar das coisas, quando, por exemplo, indica, para quem pergunta, que a chave está debaixo do móvel; mas não pode falar livremente do ‘lugar’ das coisas quando o que está em discussão é a noção filosófica de lugar. Assumimos ‘lugar’ na linguagem e na vida ordinárias, mas não temos como assumir uma dada definição de lugar se a ela se opõe(m) outra(s) igualmente persuasiva(s). Pode parecer estranho, mas, de fato, não precisamos de uma definição de lugar, nem sequer assumir a realidade do lugar para usar a palavra ‘lugar’ em nosso dia-a-dia de pessoa comum.

bemos e pensamos. Essas atividades psíquicas são experienciadas por nós e não descritas dentro de um quadro teórico alheio às nossas vivências<sup>2</sup>.

Como seres percipientes e pensantes, ao vermos algo que se parece com uma cobra, fugimos ou com cuidado verificamos se é ou não uma cobra, uma vez que nos tenha sido dito em algum momento que a mordida da cobra pode nos causar sofrimento e morte. Se estamos fugindo de inimigos e desconfiamos que eles preparam uma emboscada no caminho, desviamos da rota que faríamos normalmente<sup>3</sup>. Não é verdade também que um cético teria dúvidas sobre se desviar ou não de um precipício por suspender o juízo sobre se há realmente um precipício tal qual lhe aparece<sup>4</sup>. O critério de verdade, e não só em Sexto como em Arcésilas e Carnéades, é distinto do critério de ação.

O apoio na tradição das leis e dos costumes na condução da vida, ao contrário do apoio na natureza, é bem mais explorado por Sexto. No livro I, cap. XI, ele simplesmente dirá para explicá-lo: “aquilo por meio do que consideramos a piedade, na conduta da vida, como boa, enquanto a impiedade como um mal” (P. 1. 24); porém, na exposição do décimo modo da suspensão do juízo, Sexto esmiuçar, e problematizará também, as normas e crenças que nos foram transmitidas e nas quais nos apoiamos em nossos juízos morais (esse modo é dito *pròs tà ethiká*, P. 1. 145). Sexto apresenta cinco tipos de fundamentos para nossos juízos morais: (1) a regra de conduta (*agogé*), que ele define como a escolha (*haíresis*) de uma vida (de um gênero ou de um modo de vida) ou de uma ação (*prágmatos*) e que pode ser adotada por uma pessoa ou por várias; (2) a lei, definida como um contrato escrito entre membros de um Estado (*éngraphos synthéke parà tois politeuoménois*), cujo transgressor é punido; (3) o hábito (*éthos*) ou o costume

---

<sup>2</sup> O cético pirrônico não nega que tenha impressões (*phantasiai*) sensoriais ou inteligíveis e dá assentimento a elas, como no exemplo “sinto calor” (P. 1. 13). O cético não poderia dizer que não sente calor quando sente. Mas, ao dizer que sente calor, não quer significar nada para além da impressão do calor, não asseverando nada para além disso (a origem do calor, o motivo de senti-lo, a ‘real natureza’ do calor etc.). Sobre o assentimento a experiências em Sexto, ver Burnyeat 1986: 229-240, que contém uma leitura da investigação em torno da noção de lugar (*tópos*) que mostra a suspensão do juízo por Sexto após a exposição dos diferentes argumentos dogmáticos, mas também seu sentimento de vergonha diante da evidência da experiência. Afinal de contas, na linguagem ordinária assumimos a noção de lugar sem questionamentos, porém, ao que Sexto indica, a filosofia parece incapaz de elucidar, sem controvérsias, o que seja isso, o lugar.

<sup>3</sup> Esses exemplos são citados por Sexto para explicar o princípio do *pithanón* em Carnéades (M. 7. 187), que é justamente um critério de ação, o provável. Tomamo-los emprestados por conta de sua *secura* na explanação do assunto.

<sup>4</sup> Essa objeção do precipício é Aristóteles quem levanta contra os defensores da doutrina protagórica. “E se alguém não pensa nada e, indiferentemente crê e não crê, como será diferente das plantas? [...] E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bona e boa?” (Met. 4. 1008b10-17).

(*synétheia*), que não se diferem, segundo Sexto, definidos como a adesão conjunta (*koinè... paradokhé*) a uma certa ação por muitos homens, cuja transgressão nem sempre é punida. O autor exemplifica lembrando que o adultério entre eles é proibido por lei, e que a relação sexual em público é “proibida” pelo costume. (4) Ainda como um fundamento, o autor cita a crença mítica (*mythikè pístis*), definida como a admissão de acontecimentos que nunca ocorreram (*agenéton*) e que foram inventados (*peplasménon*), como as histórias que se contam sobre Krónos; e, por último, (5) a adesão a concepção dogmática (*dogmatikè hypólepsis*), definida como a adesão a algo estabelecido por analogia ou demonstração; por exemplo, à ideia de que os átomos são os elementos constituintes dos seres, ou as homeomerias.

Desses cinco princípios morais (formadores de juízo e que funcionam também como princípios para a deliberação), dois são os citados por Sexto como condutores de vida para um cético: as leis e os costumes. Pela própria descrição do autor, vê-se que são princípios atrelados à proibição, princípios que dissuadiriam o cético de agir de uma determinada maneira, considerada inadequada socialmente, por pacto escrito ou não. Claro que está que há leis que determinam o que ‘deve ser feito’, e não apenas o que ‘não deve ser feito’, mas Sexto claramente prioriza a negação, como se nota pelos numerosos exemplos que ele dá<sup>5</sup> em suas oposições que visam à suspensão do juízo com relação ao bom em si, ao vergonho em si: com relação aos costumes, os etíopes tatuam suas crianças, ‘nós não’; os persas usam vestidos que chegam até o pés, ‘nós não’; os indianos têm relação sexual em público, ‘nós o consideramos vergonhoso’. Com relação às leis, em Táuris os estrangeiros deveriam ser sacrificados a Ártemis, ‘entre nós é proibido’ realizar sacrifício humano; enquanto a relação sexual com a mãe ‘é proibida entre nós’, na Pérsia é costume realizar esse tipo de casamento; entre os egípcios, homens casam com suas irmãs, algo ‘proibido por lei entre nós’. Opondo uma concepção dogmática a um costume, Sexto afirma que Aristipo considera indiferente usar vestes femininas, enquanto ‘nós consideramos algo vergonhoso’<sup>6</sup>. Opondo regra de conduta a lei, afirma Sexto que enquanto ‘é proibido’ bater em alguém, os lutadores de pancrácio o fazem por regra de conduta. Como expressão da oposição entre lei e crença mítica, os poetas representam os deuses cometendo adultério e tendo relações sexuais com homens, enquanto a lei ‘entre nós o proíbe’. Como exemplo de oposição entre lei e concepção dogmá-

---

<sup>5</sup> Sexto dá apenas um exemplo de hábito que “ordena” fazer algo, ao invés de dissuadir: é ‘nosso hábito’ dirigir preces aos deuses por coisas boas, mas Epicuro declara que a divindade não zela por nós (P. 1. 155).

<sup>6</sup> Essa história Sexto conta com mais detalhes em P. 3. 204, de quando Dionísio de Siracusa, que tinha em sua corte Aristipo, o cirenaico, e Platão, oferece um vestido considerado feminino a ambos. Platão se recusa a vestir, ofendido, enquanto Aristipo sequer se importa.

tica, Crisipo, o estoico, diz que a relação sexual com mães e irmãs é indiferente, enquanto a lei ‘nos proíbe’.

Pela ênfase nas interdições legais ou da ordem do costume, talvez se possa afirmar que o cético é, acima de tudo, um precavido em suas ações; ele é alguém que se absterá de transgredir as normas escritas e as não-escritas estabelecidas e transmitidas pelo conjunto de concidadãos. Apesar disso, como afirmou Sexto, ele segue essas regras não dogmáticamente, sem compromisso nenhum com uma concepção de bem ou de mal; de belo ou vergonhoso. Inclusive, atacará no livro III das *Hipotiposes* os dogmáticos que defendem essas concepções e que pregam a existência de uma ‘arte da vida’ (*tékhnē peri biōn*), mirando especialmente os estoicos, que apresentavam essa possibilidade de um conhecimento seguro sobre a vida virtuosa e sábia.

Além disso, cabe salientar que Sexto convictamente evita incluir como condutoras da vida (da perspectiva de um pirrônico) as concepções dogmáticas e as crenças míticas. A fabulação dos filósofos e dos poetas não devem contar para a prática de nossas ações, mas sim a transmissão escrita ou oral das normas estabelecidas pelos homens comuns. Em *Contra os eticistas*, ele será ainda mais claro: o cético não conduz sua vida segundo um discurso filosófico (*katà tòn philósophon lógos*), mas escolherá e evitará (ações ou coisas) segundo regras não-filosóficas (*aphilósophon téresin*, M. 11. 165). Trata-se de livrar a vida da teoria, acatando a normas socialmente constituídas<sup>7</sup> mas sem acreditar nos valores objetivos que elas impõem<sup>8</sup>, isto é, sem tomar como ‘vergonhoso em si’, ou ‘mau em si’ aquilo que as leis e o costumes “decretam”.

## 2. A NATUREZA E O PROBLEMA DA COMENSURABILIDADE DOS SENTIDOS

Como vimos na seção anterior, apesar de Sexto tomar a natureza como uma das guias da ação e da condução da vida, ele se dedica pouquíssimo a uma explicação do que ele entende por *phýsis*, reservando a ela apenas aquilo que podemos experimentar como próprios a nós, algo que parece ser compartilhado por todos os humanos, a saber, a percepção e o pensamento. Da perspectiva da ação, quando sinto o medo, ajo em conformidade com ele; quando sinto desejo, idem – claro, sempre considerando também as interdições das leis e dos cos-

<sup>7</sup> Como diz Lessa 1997: 130, as normas socialmente constituídas correspondem à “faceta social do mundo fenomênico” e, por isso, é possível encará-las de maneira “adoxástica”.

<sup>8</sup> Annas 2007: 24-25 tem razão em atribuir certa passividade ao pirrônico, que respeita as instituições de seu país, ou os costumes de seu povo mesmo sem considerá-los ‘justos em si’, ou ‘dignos de obediência por si’. É como se o cético de destacasse, descolasse, de seu próprio “interior”, agindo, estranhamente, em não-conformidade com suas crenças. O cético moderno, por sua vez, enxerga na ausência de valores absolutos a possibilidade de criação de valores, o que talvez só seja possível, afirma Annas, com o fim da concepção antiga de que valores são produtos da ‘sociedade’, não de ‘indivíduos’.

tumes<sup>9</sup>. Embora, do ponto de vista do conhecimento, eu possa duvidar de que haja realmente uma cobra no quarto, do ponto de vista da ação, essa dúvida não suspende a decisão da fuga se o medo ou a prudência falarem mais alto.

Com relação à sua interpretação acerca da natureza, por procedimento e por uma postura intelectual que não se quer precipitada, o que Sexto fará, entretanto, em algumas outras passagens é apontar aquilo que é suspeito nas falas que definem a natureza, o que se pode pôr em dúvida nas definições ou afirmações sobre a natureza vindas de outros pensadores. Ele admite, portanto, algo como uma *phýsis*, mas considera que as diferentes escolas assumem concepções que extrapolam o limite da nossa experiência, baseando-se em não-evidentes (*ádela*) em suas formulações.

A primeira tese problematizada por Sexto nas *Hipotiposes* dentro desse tema é o da comensurabilidade dos sentidos com os sensíveis. Essa tese surge como objeção ao terceiro modo da suspensão do juízo, baseado na diferença das sensações. Os olhos percebem relevos e profundidade na pintura, enquanto o toque, não. O mel parece agradável à língua, mas desagradável aos olhos; e assim, por diante. Como recebemos diferentes impressões dos sentidos, não é possível afirmar sobre a real natureza da imagem pintada ou do mel. Até aqui a argumentação de Sexto parece pobre, e o próprio Aristóteles (*Met.* 4. 1010b14-21) oferecia a solução de cada sentido julgar seu sensível próprio: o tato julga se há relevos ou não na pintura e o paladar julga o sabor do mel. Mas a essa argumentação Sexto acrescenta outra difícil de responder. A percepção da maçã, por exemplo, dirá ele que é complexa. Percebemos pela visão que ela é vermelha, pelo olfato seu odor específico, pelo paladar sua doçura, pelo tato se é macia ou dura. Será que a maçã tem apenas essas qualidades? Será que a maçã não tem outras qualidades a mais que não percebemos porque não dispomos de outros sentidos?

---

<sup>9</sup> Lessa 1997: 143-144 interpreta a orientação da natureza e o constrangimento das paixões como guias pra vida e pra ação que se cruzam com as leis, as tradições e os costumes. Isso porque entende que a adesão às normas socialmente estabelecidas envolve o que ele chama de “comunidade de emoções publicamente compartilhadas”. Compreende, portanto, a orientação da natureza como um imperativo dos sentimentos. A adesão às normas seria, assim, em sua base, emocional – que é o ocorreria também aos homens comuns. Temos dúvidas sobre essa leitura. Como seres naturalmente pensantes e percipientes, seria esperado que não apenas as emoções nos constrangessem, determinassem nossas escolhas, mas também a capacidade de calcular, de refletir sobre consequências. A impressão que temos é que a situação seria inversa. Justamente porque o cético obedece às normas “adogmáticamente”, que ele não tem vínculo emocional com elas. Quando Sexto remete às *páthe* como condutoras da vida, ele as exemplifica com a fome e a sede. Por isso que temos traduzido o termo por “afecções”, ao invés de por “sentimentos” ou “emoções”. Por “orientação da natureza” e “constrangimento das afecções” ele parece querer dizer algo mais intenso e determinante, como (exemplos nossos) as necessidades fisiológicas, a inevitável percepção dos perigos, a tendência à repetição de práticas bem-sucedidas, enfim, aquilo que muitos chamam de instinto. O próprio Sexto não explora o assunto, portanto esta é apenas, também, uma leitura possível e contrastante com a de Lessa.

Será que a maçã tem uma qualidade apenas e que nos aparece como múltipla devido às diferentes recepções de cada sentido? A essas perguntas não podemos responder, uma vez que não podemos experimentar a realidade de outra forma que não por meio dos cinco sentidos. Não temos como comparar a “maçã real” com a maçã que percebemos.

Sexto, entretanto, alude rapidamente à objeção dogmática que mencionamos acima, a de que “a natureza fez os sentidos proporcionais aos sensíveis” (ή φύσις συνεμετρήσατο [...] τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὰ αἰσθητά, *P.* 1. 98). A maneira como Sexto responde a ela é curiosa, não se dedicando aos problemas envolvidos na afirmação, que seriam (1) o de que a natureza pudesse ser pensada como “mentora” da nossa percepção de mundo; (2) o de que a natureza nos elegeisse a nós humanos como percipientes potencialmente perfeitos das qualidades presentes no mundo. As duas premissas envolvidas na objeção podem ser facilmente rastreadas no pensamento estoico<sup>10</sup>, mas a resposta de Sexto é simples. Aos que dizem que a natureza fez os sentidos comensuráveis aos sensíveis, ele pergunta: “Qual natureza?” (*ποία φύσις*), uma vez que a controvérsia entre dogmáticos é tão grande, que eles sequer entram num acordo sobre o que seja a *φύσις*<sup>11</sup>. Nos casos em que a variedade de concepções é grande, Sexto afirma (*M.* 1. 29) que nem é necessária a refutação, pois a ignorância sobre a verdade fica estampada. Todavia, o tema é discutido com mais atenção no *Contra os físicos*, que tem seus

<sup>10</sup> Ver D. L. 7. 148: “A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais [i. e., a razão seminal do cosmos presente na matéria e que faz dela criadora, identificada com Deus; cf. D. L. 7. 134-136], produz e conserva tudo que germina por si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes.” Em seguida, sobre o caráter teleológico da natureza no processo criador: “A natureza visa à utilidade e ao prazer, e isso se evidencia pela analogia com o espírito criador do homem” – D. L. 7. 149. Sobre a constituição dos seres pela natureza, D. L. 7. 85: “No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipo afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura.” (traduções de Kury). Além do testemunho de Diógenes sobre os estoicos antigos, a filosofia de Epiteto, mais próximo no tempo de Sexto, é bem ilustrativa dessa concepção de um Deus criador e benévolo e de uma natureza “não-arbitrária”. Ver, por exemplo, *Discursos* 1. 6. 3-6, passagem citada por Annas and Barnes 1997: 75: “Se Deus fez as cores mas não fez o poder de vê-las, qual teria sido esse bem? ‘Nenhum.’ ‘Inversamente, se ele tivesse feito o poder mas não tivesse feito as coisas de tal maneira a impressionar o poder da visão, qual bem teria sido esse?’ ‘Nenhum.’ ‘E se ele tivesse feito ambas as coisas mas não tivesse feito a luz?’ ‘Isso também não seria um bem.’ ‘Então, quem juntou isso àquilo e aquilo a isso? Quem juntou a espada à bainha e a bainha à espada?’”. Para um estudo detalhado da natureza divina em Epiteto, recomendamos Long 2007: cap. 6.

<sup>11</sup> Annas and Barnes 1997: 74-75 consideram o comentário de Sexto surpreendente, primeiro porque supõem que a disputa em torno da noção de natureza não fosse tão grande, depois porque no livro *Contra os físicos* a própria noção de natureza nunca é tematizada. Admitem, porém, a possibilidade de a controvérsia não ter chegado a nós.



dois primeiros capítulos dedicados aos deuses e à sua existência. Ali Sexto expõe com riqueza de detalhes a concepção estoica de Deus, sua natureza e a natureza dos seres criados, para, logo em seguida, apresentar os argumentos de outros dogmáticos contra sua existência (M. 1. 75-142 sqq.). Não se posiciona, é claro, mas não resta dúvida de que considera uma extrapolação essa concepção de Natureza (com “n” maiúsculo), como expressão de um Deus criador, regida por fins, e atuando racionalmente<sup>12</sup>.

### 3. O NATURAL E O ANTINATURAL

A “natureza” aparece novamente problematizada por Sexto quando da descrição do quarto modo da suspensão do juízo, aquele que trata das circunstâncias (*peristáseis*, P. 1. 100). Ali ele aborda as diferentes disposições (*diasthéseis*) em que nos encontramos, por conta das quais recebemos diferentes impressões do mesmo objeto. Dentre as várias disposições que ele elenca, haveria o chamado estado natural (*katà phýsin ékhein*) e o antinatural (*parà phýsin*). Identificados como em estado antinatural são os delirantes (*hoi phrenítzontes*) e os inspirados pelos deuses (*theophoróumenoí*), que parecem escutar vozes de divindades, enquanto nós, não. Dizem também sentir odores que não percebemos. Em geral, a opinião comum simplesmente desqualificaria o chamado estado antinatural, e afirmaria pela falsidade das impressões nessa circunstância. Sexto, porém, concentra sua réplica contra os pensadores dogmáticos, aqueles que se baseiam numa teoria ancorada em não-evidentes para circunscreverem o “natural” e o “antinatural”, qual seja, a teoria dos humores. Segundo esses, é a mistura de certos humores que produzem impressões inadequadas. A questão, coloca Sexto, é que mesmo o homem considerado saudável também teria em si, segundo os dogmáticos, a mistura de determinados humores. Como saberemos qual mistura de humores produz impressões adequadas? Se sempre recebemos as impressões, segundo os dogmáticos, com a intermediação dos humores, não temos acesso ao objeto mesmo, mas apenas a impressões produzidas por humores. Então, por que priorizar uma certa mistura de humores e não outra? E por que chamá-la de natural e a outra de antinatural? Por que não considerar que um delirante esteja em estado natural (*katà phýsin*)?

### 4. CONCLUSÃO

O que podemos depreender dos usos que Sexto admite para a noção de *phýsis* é que, com relação a nós, humanos, a natureza se manifesta naquilo que não podemos negar em nós. Pensamos e sentimos. Assim, se entende como “natural

---

<sup>12</sup> Annas and Barnes 1997: 75 integram à discussão também a filosofia aristotélica, mencionando a defesa da comensurabilidade dos sentidos em *De Anima* 424b 20-425a 13.

a nós” aquilo que nos é necessário, inevitável. Aqui compreende-se “necessário” em sentido forte, como aquilo que não pode ser de outra forma. Tudo o mais que se atribua nós, se variável, se contingente, se apenas regular, não é da ordem da natureza. Duas passagens muito semelhantes em Sexto nos levam a essa compreensão do “natural”. Uma está no *Contra os eticistas* (M. 11. 69) e a outra nas *Hipotiposes* (3. 179). Na primeira Sexto enfatiza o “natural” como o “comum” (*koinón*) a todos:

εἰ τοίνυν ἔστι τι φύσει ἀγαθὸν καὶ ἔστι τι φύσει κακόν, τοῦτο ὀφείλει κοινὸν εἶναι πάντων καὶ πᾶσιν ὑπάρχειν ἀγαθὸν ἢ κακόν. ὥσπερ γὰρ τὸ πῦρ φύσει ἀλεαντικὸν καθεστῶς πάντας ἀλεαίνει καὶ οὐχ οὓς μὲν ἀλεαίνει οὓς δὲ ψύχει, καὶ ὄν τρόπον ἢ χιῶν <φύσει> ψύχουσα οὐχὶ τοὺς μὲν ψύχει τοὺς δὲ ἀλεαίνει, πάντας δ' ὁμοίως ψύχει, οὕτω τὸ φύσει ἀγαθὸν πᾶσιν ὀφείλει τυγχάνειν ἀγαθὸν καὶ οὐχὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν τοῖς δ' οὐκ ἀγαθόν.

Se, portanto, há um bem natural e um mal natural, este deve ser comum a todos e existir para todos como um bem ou um mal. Pois assim como o fogo, apresentando-se como um aquecedor natural, aquece a todos, e não ocorre de aquecer a uns e esfriar a outros; e, do mesmo modo, a neve, esfriando naturalmente, não ocorre de esfriar a uns e aquecer a outros, mas esfria a todos indistintamente; assim, o bem natural deve ocorrer como um bem para todos, e não como um bem para uns e um não-bem para outros.

Embora a discussão na passagem citada seja em torno do bem e do mal, resta claro, todavia, que aquilo que se vê como um bem ‘por natureza’ deve ser compartilhado ‘entre todos’. Em não sendo assim, só se pode falar em bem relativo, particular, ou mesmo compartilhado, mas não entre todos<sup>13</sup>. Dada a restrição do conceito de *natural* – aplicando-se àquilo que se percebe necessariamente e em todos –, justifica-se por que Sexto é econômico ao extremo em sua fala sobre a natureza humana, reservando largo espaço para a cultura, as tradições, as crenças transmitidas de geração em geração, como constituidoras disso que chamamos o “humano”. Uma visão ampliada dos diferentes povos mostram isso. Aquilo que nos parece natural é, da perspectiva de outra cultura, antinatu-

<sup>13</sup> Annas 2007: 14 tem uma leitura diversa da nossa a respeito do uso da noção de *phýsis* e *en phýsei* nesse trecho, afirmando que Sexto não tem nenhum compromisso com essas demarcações, valendo-se de expressões dos dogmáticos para rebatê-los em seu próprio campo e depois dispensá-las. Gostaria de ponderar, todavia, que a noção de *phýsis* é recorrente em Sexto e, de maneira nada ambígua, como mostramos, ela é utilizada na apresentação da escola, sem nenhum tipo de menção a dogmáticos, na discussão sobre a ação e condução da vida. Penso, por tudo que já foi dito antes, que Sexto está preocupado, sim, com as demarcações entre o que é ‘por natureza’ e o que não é. E isso para ele é fundamental, por ver nas demais escolas um abuso da noção, um largo espectro de itens predicados como naturais sem qualquer clareza sobre o que é ‘o natural’.

ral, e vice-versa. Um olhar sobre as diversas filosofias também nos mostram isso, que aquilo que um filósofo entende como natural se distingue do que o outro filósofo pensa. Se é natural, não deveria haver divergência.

Se com relação a nós podemos tentar descrever a *phýsis*, porque temos dela sua experiência, a investigação se complica quando nos empenhamos em descrever a natureza dos demais seres e daquilo que usualmente chamamos de Realidade, a natureza do Todo. Todos os modos da suspensão do juízo, descritos no cap. 14 das *Hipotiposes* I, levam à suspensão no que diz respeito à real natureza das coisas, devido ao conflito de impressões apresentado nas equipolências levantadas pelo cético. E com relação ao estudo da Natureza em si, ao campo da Filosofia chamado de Física pelos contemporâneos de Sexto, o cético aponta logo de início aquilo que ele considera uma impostura das demais escolas: afirmar o não-evidente, isto é, dogmatizar. Na vida ordinária, como dissemos antes, podemos considerar os deuses e lhes prestar as honras e ritos tradicionais. Isto é o que se espera do homem comum e o cético procura seguir os costumes de um homem comum. Várias escolas, entretanto, afirmam conhecer a verdade sobre os deuses, ou Deus, e os assumem como princípios eficientes, isto é, como causadores, ou criadores da Realidade (ver *P. 3. 1* sq.). Partindo desse pressuposto, que não é evidente (se fosse, todos teriam a mesma concepção dos deuses, ou de Deus e afirmariam sua existência; cf. *P. 3. 2-3*), que alguns filósofos extrapolam e atribuem racionalidade e finalidade à Natureza. Ao fazerem isso, ao entenderem que há uma Natureza do Todo à qual os seres criados se subordinam, abrem espaço para a investigação de assuntos também nada evidentes, como a razão divina, a finalidade da Natureza, e, inclusive, a finalidade atribuída a nós humanos e que, ainda por cima, ignoramos. Não à toa, Sexto começa sua crítica às Físicas de seu tempo começando sua análise pela noção de deus (*PERI THEOU* em *P. 3. 3* e *PERI THEON* em *M. 1. 13*).

Se o cético nada afirma, por outro lado ele não abre mão dos procedimentos investigativos que impeçam o dogmatismo. Se o que pode fazer é apenas descrever o que lhe aparece e o que lhe parece, ele não afirmará o não-evidente. Por isso, não escreverá uma Física (*P. 1. 18*), pelo menos não à maneira de seus contemporâneos.

Além da postura dogmática de afirmar o não-evidente, há também a postura, igualmente dogmática, de não considerar a relatividade das impressões. Isso que os dez modos procuram mostrar passo a passo: que aquilo que percebemos percebemos sempre em alguma condição, posição etc. A atribuição de “antinatural” (hoje talvez usássemos a expressão “anormal”) a alguma condição muitas vezes camufla a arbitrariedade da categoria de “natural”. O senso comum rapidamente enxerga como antinatural (ou anormal) a condição do doente, assim como a do delirante, mas não explica com clareza o que significa, afinal, estar em condição natural. Se por “condição natural” o senso comum entende aquela condição em que se tem acesso às coisas como elas são na realidade, o cético já

mostrou que não, que temos vários motivos (novamente, remeto aos modos) para crer que não é possível asseverar a verdade ou a adequação de nenhuma impressão. Suspende-se o juízo. Sexto tem, portanto, muitas razões para ter um discurso breve sobre a *phýsis*, mesmo admitindo-a como guia, embora não a única, nas ações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Annas, J. (reimpr. 2007; 1996), “Doing without objective values: ancient and modern strategies”, in Schofield, M., Striker, G. (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic ethics*. Cambridge, Cambridge University Press: 3-29.
- Annas, J., Barnes, J. (reimpr. 1997; 1985), *The modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles (<sup>2</sup>2005), *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Reale, G. Tradução para o português de Perine, M. São Paulo: Loyola.
- Burnyeat, M. F. (reimpr. 1986; 1984), “The Sceptic in his place and time”, in Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.), *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press: 225-254.
- Diôgenes Laértios (<sup>2</sup>1987), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Kury. M. G. Brasília: UnB.
- Diogenes Laertius (reimpr. 2005; 1931), *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by Hicks, R. D. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lessa, R. (1997), “*Vox Sextus*: Dimensões da Sociabilidade em um Mundo Possível Cético”, in Lessa, R., *Veneno pirrônico: Ensaio sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves: 113-158.
- Long, A. A. (reimpr. 2007; 2002), *Epictetus: A stoic and socratic guide to life*. Oxford: Clarendon Press.
- Sextus Empiricus (reimpr. 2006; 1935), *Against the logicians*. With an English translation by Bury, R. G. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sextus Empiricus (reimpr. 2006, 1936), *Against the physicists, Against the ethicists*. With an English translation by Bury, R. G. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sextus Empiricus (1933), *Outlines of pyrrhonism*. With an English translation by Bury, R. G. Cambridge, MA: Harvard University Press.