UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VÍTOR HIRSCHBRUCH SCHVARTZ

O *lógos* cético de Sexto Empírico

São Paulo

2014

VÍTOR HIRSCHBRUCH SCHVARTZ

O *lógos* cético de Sexto Empírico

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

São Paulo

2014

Para Oswaldo Porchat Pereira,
com a gratidão e a reverência de um discípulo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao Professor Doutor Marco Zingano, que assumiu a orientação do meu doutorado em sua fase final de preparação com atenção, profissionalismo e erudição, e ao Professor Doutor Oswaldo Porchat, que orientou a maior parte de minha jornada filosófica, tendo se dedicado à minha formação em centenas de encontros de leitura, discussão e estudo. Agradeço também à Professora Doutora Katja Vogt, da Columbia University, que orientou meu frutífero estágio de pesquisa naquela instituição.

Aos Professores Doutores Plínio Smith, Roberto Bolzani e Luiz Eva que, desde o início de meus estudos sobre ceticismo, contribuíram diretamente para o meu trabalho.

Aos membros das minhas bancas de qualificação, Professores Doutores Danilo Marcondes, José Arthur Giannotti e Paulo Faria, autores de observações e sugestões que contribuíram para a redação da minha tese e em cujas obras filosóficas também me inspirei.

Aos Professores Doutores Diego Machuca, João Vergílio Cuter, John Collins, Hilan Bensussan, Michael Williams, Richard Bett, Stéphane Marchand e Wolfgang Mann, com quem tive a oportunidade de discutir sobre pontos vários da minha pesquisa ou de participar de seminários.

À minha mãe, Anita Hirschbruch, que me apoiou em cada uma das fases de minha formação acadêmica, e aos amigos, colegas e familiares: Alberto Barros, Anuk Arudpragasam, Clara Crepaldi, Daniel Nagase, Eduardo Wolf, Fábio Franco, Gabriel Campos, Gal Katz, Guilherme Carvalho, Iberê Schwartz, Isabel Fragelli, Ilan Lapyda, Juliana Aggio, Júlio Marti, Jurandir Schwartz (*in memoriam*), Marcos Bulcão, Matheus Costa, Mariane Khayat, Nathalie Bressani, Paulo Ferreira e Ruy Luduvise. Às secretarias do Departamento de Filosofia, Marie, Maria Helena e Geni.

À FAPESP, que financiou minhas pesquisas desde a Iniciação Científica até o último ano de meu doutorado.

RESUMO

SCHVARTZ, V. H. O *lógos* cético de Sexto Empírico – 2014 – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

A tese defende a ideia de que uma compreensão adequada da suspensão cética de juízo (*epokhé*) pressupõe o estudo dos textos de Sexto Empírico que, direta ou indiretamente, abordam o problema da concepção pirrônica da linguagem ou discurso (*lógos*), e também daqueles que fornecem elementos para a compreensão da posição sextiana acerca da linguagem cotidiana das pessoas comuns. Os primeiros capítulos lidam com a conhecida distinção entre as assim chamadas interpretações rústica e urbana da filosofia pirrônica. A seguir, o texto discute o problema do *lógos* quando considerado a partir de uma perspectiva pirrônica, onde uma nova argumentação em favor da interpretação rústica é desenvolvida, baseada na ideia de um percurso cético. No quarto capítulo, é examinada a noção de *phainómenon* e sua relação com o *lógos* cético, através da formulação de uma interpretação mais geral do ceticismo antigo e do seu discurso fenomênico. O quinto e último capítulo procede então a uma avaliação da força filosófica tanto da filosofia pirrônica como da neopirrônica.

Palavras-chave: ceticismo, *epokhé*, *lógos*, pirronismo, Sexto Empírico

ABSTRACT

SCHVARTZ, V. H. Sextus Empiricus' sceptic *lógos* – 2014 – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

The dissertation defends the idea that an adequate understanding of the sceptical suspension of judgement (*epoché*) presupposes the study of the Sextus Empiricus' texts which, either directly or indirectly, address the problem of the pyrrhonian conception of language or discourse (*lógos*), and also the study of those texts that provide elements for the understanding of the Sextian position about the everyday language of common people. The first chapters deal with the well-known distinction between the so-called rustic and urbane interpretations of the pyrrhonian philosophy. In the sequence, the dissertation discusses the problem of the *lógos*, as viewed from a pyrrhonian perspective, also by developing a new argument in favor of the rustic interpretation, based upon the idea of a sceptic path. Subsequently, the notion of *phainómenon* and its relation to the sceptic *lógos* are analyzed through a general approach to ancient scepticism. The fifth and last chapter proceeds to an evaluation of the philosophical strength of both the pyrrhonian and neopyrrhonian philosophies.

Keywords: scepticism, epoche, logos, pyrrhonism, Sextus Empiricus.

*“Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser – Embora
nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a
questão aqui evocada caiu no esquecimento. E, não obstante, nós nos
consideramos dispensados dos esforços para desenvolver novamente uma
γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας.”*

M. Heidegger

SUMÁRIO

	Introdução	9
1	O ceticismo pirrônico de Sexto Empírico	15
1.1	A filosofia da investigação	15
1.2	A <i>epokhé</i> pirrônica	19
1.3	Ceticismo e crença	23
2	Interpretações rústicas e interpretações urbanas do pirronismo	28
2.1	A controvérsia sobre o escopo da <i>epokhé</i>	28
2.2	O cético pirrônico não dogmatiza	37
2.3	O discurso das pessoas comuns	43
2.4	O ceticismo entendido a partir do percurso cético	49
3	A <i>epokhé</i> e o <i>lógos</i>	54
3.1	A expressão “ <i>hóson epì tò lógo</i> ”	54
3.2	Wittgenstein, ceticismo e certeza	66
3.3	As expressões céticas e a questão da forma lógica da proposição cética	79
3.4	<i>Lógos</i> e epistemologia antiga	85
4	O <i>phainómenon</i> e o <i>lógos</i>	91
4.1	A noção de <i>phainómenon</i>	91
4.2	O <i>phainómenon</i> e o mundo	102
4.3	O <i>phainómenon</i> e o <i>lógos</i> cético	110
4.4	A noção de crença e a obediência cética ao <i>phainómenon</i>	116
5	A força filosófica do ceticismo	123
5.1	A objeção da <i>apraxia</i>	123
5.2	Certeza e crença	129
5.3	A questão do insulamento e o neopirronismo de Porchat	135
5.4	Ceticismo, metafísica e discurso pirrônico	144
	Considerações finais	146
	Referências bibliográficas	149

Lista de abreviações

HP Hipótiposes Pirrônicas

AM *Adversus Mathematicos*

AM I *Adversus Mathematicos* I (Contra os gramáticos)

AM VII *Adversus Mathematicos* VII (Contra os lógicos - livro I)

AM VIII *Adversus Mathematicos* VIII (Contra os lógicos - livro II)

AM IX *Adversus Mathematicos* IX (Contra os físicos - livro I)

AM X *Adversus Mathematicos* X (Contra os físicos – livro II)

AM XI *Adversus Mathematicos* XI (Contra os éticos)

Introdução

Os escritos de Sexto Empírico estão no centro do crescente movimento de redescoberta dos estudos acerca do ceticismo antigo e do interesse pelo estudo das correntes filosóficas do helenismo, que têm crescido nas últimas décadas. Naturalmente, quanto mais se aumenta a compreensão das filosofias do passado, maior a quantidade de problemas de exegese a serem enfrentados.

A importância do ceticismo para a história da filosofia é reconhecidamente vasta, não obstante a existência de diferentes narrativas a esse respeito. Os trabalhos de Richard Popkin, em especial, mostraram a enorme influência das ideias pirrônicas no mundo filosófico europeu que deu origem à Filosofia Moderna. As primeiras traduções de Sexto Empírico para o latim, no início da Era Moderna, que se seguiram à redescoberta dos manuscritos da obra do filósofo, incentivaram a formação de fileiras de filósofos que, independentemente das diferentes maneiras através das quais conciliaram fé e razão, desenvolveram obras parcialmente ou plenamente céticas; passando por Montaigne e chegando a Descartes, a quem chama de *sceptique malgré lui*¹, Popkin descreve como a dúvida hiperbólica cartesiana teve um impacto para além da sua solução no interior da obra de Descartes.

O desafio de vencer o ceticismo, ou o que quer que cada filósofo tenha entendido por “ceticismo”, perpassou vários autores da modernidade, como nota Roberto Bolzani mencionando os exemplos de Locke, Kant, Berkeley e Hume, dentre outros (BOLZANI:1992, p. 6-8). Também na contemporaneidade, o assim

¹ Cf. POPKIN: 2000.

chamado “desafio cético” está no centro de alguns dos mais importantes debates da epistemologia, acerca, por exemplo, da possibilidade do conhecimento (ou de possuímos “crenças verdadeiras justificadas”) ou do conhecimento do “mundo exterior”, dentre outras questões. Ele marcou a filosofia de Wittgenstein, como veremos no capítulo 3, e tem sido também usado por muitos professores para a formação de seus alunos, como comprova o sucesso de décadas do livro de Barry Stroud, *“The Significance of Philosophical Scepticism”*, como manual de introdução à epistemologia em inúmeros cursos de graduação de filosofia nos países de língua inglesa.

Se é verdade, de um lado, que, desde a redescoberta da obra de Sexto Empírico até os dias de hoje, o que se tem debatido são argumentos, dúvidas, hipóteses e objeções céticas – e raramente o tão discutido “ceticismo” assume a forma de um sistema filosófico cético – é também verdade que as fontes antigas nos brindaram com apenas uma obra filosófica cética, privando-nos da leitura direta dos grandes filósofos que sabemos terem assumido as rédeas da Academia platônica nos séculos posteriores à morte de Platão. Esses filósofos, em especial Arcesilau, Carnéades, e Clitômaco, formularam uma base teórica sem a qual não teria sido possível a fundação do ceticismo pirrônico por Enesidemo, no primeiro século a.C., filósofo que rompera com a Academia tendo provavelmente dela sido membro, fundando assim o ceticismo pirrônico, a *sképsis*.

A filosofia da Nova Academia (nome que se atribuiu à Academia a partir da liderança de Arcesilau) seria chamada posteriormente de “ceticismo acadêmico”, de maneira anacrônica, já que apenas Enesidemo e seus seguidores teriam chamado a si mesmos de *skeptikoi*, isto é, céticos, palavra

que significa literalmente “os que observam”, “os que examinam”. A origem etimológica da noção de “cético” nada tem a ver com “dúvida”, como modernamente se propagou. Esses filósofos, a partir de Enesidemo, também se intitularam “pirrônicos”, pois teriam visto na figura de Pirro, filósofo que acompanhou Alexandre até a Índia, um precursor do ceticismo. Já Sexto Empírico, médico e filósofo antigo, cuja obra é objeto da presente tese, teria vivido na segunda metade do séc. II d.C, em Roma, Alexandria ou Atenas², e foi um importante filósofo cético. Sua obra representa hoje nossa principal fonte para o estudo do ceticismo pirrônico. Ela é composta pelas *Hipotiposes Pirrônicas* (*Esboços Pirrônicos*) e por uma reunião de outros textos, que conhecemos sob o título latino *Adversus Mathematicos* (*Contra os Homens das Ciências*). As *Hipotiposes* são uma introdução geral ao pirronismo, e o restante um questionamento mais detalhado das filosofias dogmáticas nos diferentes campos do saber. O caráter introdutório das *Hipotiposes*, que de certa forma divulgam o ceticismo de Sexto, é, a meu ver, importante para a correta interpretação da sua obra, como veremos no decorrer da tese.

As diferenças e semelhanças entre a filosofia da Nova Academia e o Pirronismo foram objeto de vários estudos, com especial destaque, no Brasil, para o recém-publicado livro de Roberto Bolzani “Acadêmicos versus pirrônicos”³. Há de se destacar também os trabalhos de Richard Bett⁴, que têm trazido luz e levantado novas questões acerca das datações e influências da história de séculos dos filósofos pirrônicos, de Enesidemo a Sexto Empírico, dentre outras contribuições. O presente trabalho não aborda essas interessantes

²Cf. HOUSE: 1990.

³BOLZANI: 2013

⁴e. g. SEXTO EMPÍRICO: 1997.

e profundas questões históricas, ao contrário: sendo a obra de Sexto Empírico o único conjunto de livros de um autor pirrônico a que temos acesso, por “ceticismo”, aqui, entendo a filosofia daquele autor, independentemente do que haja de original em sua obra com relação a cétricos anteriores e a correntes rivais. Minha opinião é de que encontramos, em Sexto, uma filosofia cética plenamente articulada, defensável e cujo estudo pode se mostrar proveitoso para o debate filosófico contemporâneo.

Não foi apenas na gênese e no desenvolvimento da filosofia moderna e, por sua vez, na definição de vários problemas epistemológicos contemporâneos, que questões ligadas ao ceticismo tiveram impacto marcante na reflexão filosófica internacional. Mais recentemente, quando do debate exegético acerca do ceticismo grego protagonizado por alguns dos maiores helenistas das últimas décadas, como Michael Frede, Myles Burnyeat e Johnathan Barnes, a comunidade filosófica testemunhou uma discussão interpretativa acerca da obra de Sexto Empírico que enveredou por caminhos filosóficos e se configurou como um bom exemplo de discussão em história da filosofia na qual fica quase impossível demarcar a fronteira entre historiografia e reflexão filosófica. Questões como a do “insulamento”, introduzida por Myles Burnyeat, que apontou para o divórcio entre filosofia e vida, marcante na maneira contemporânea de se fazer filosofia, fizeram, da interpretação das fontes gregas, quase um pretexto para juízos mais amplos acerca de toda a história da filosofia, bem como para a introdução de novos problemas filosóficos.

Se é verdade, seja pelo advento da Ciência Moderna, seja pelas várias correntes antimetafísicas que marcaram tanto a filosofia dominante no Continente Europeu quanto aquela do mundo anglo-saxão, que o intelectual

contemporâneo tende, de alguma forma, a algum ceticismo⁵, por outro lado parece ser possível abstrair, daquele debate exegético e filosófico sobre o ceticismo antigo, que, quando deparado com uma filosofia cética acabada e de alguma forma sistemática, o filósofo contemporâneo se depara também com a possibilidade da adesão ao ceticismo. Isso se reflete no hábito, comum a vários especialistas no tema, de objetar contra ou argumentar a favor do ceticismo pirrônico, que culmina em um crescente número de reconstruções eruditas e criativas do pirronismo. O debate contemporâneo nos brinda com uma enorme formulação e reformulação de objeções, agora não mais contra argumentos céticos ou contra caricaturas do ceticismo, como no caso dos filósofos modernos, mas contra uma posição filosófica grega reconstruída e por vezes atualizada. E a cidadania filosófica do ceticismo, há muitos séculos obscura, dentre outros motivos, também pela escassez de filósofos sistematicamente céticos, vem sendo resgatada tanto pelos estudos de Sexto Empírico quanto pela obra de filósofos contemporâneos como Michael Williams, Oswaldo Porchat e Robert Fogelin, dentre outros.

Dessa forma, o estudo da obra de Sexto Empírico como a maior obra cética da Antiguidade – maior não apenas por ser a única recuperada, mas também por sua força e por seu alcance filosófico, dos quais é prova seu enorme impacto moderno e contemporâneo – suscita questões filosóficas para além da mera análise histórica. Abordarei algumas delas no decorrer dos capítulos que seguem (o já mencionado “insulamento” como fenômeno contemporâneo, a famosa “objeção da inação”, segundo a qual é impossível viver uma filosofia

⁵ Cf. PORCHAT: 2006, p. 270

cética, as diversas acusações de incoerência e contradição dirigidas à obra de Sexto e a questão do sentido do *lógos* pirrônico, dentre outras).

O objetivo desta tese é refletir sobre a proposta filosófica de Sexto Empírico, independentemente do que tiver ele herdado e incorporado de filósofos anteriores: temos a sorte de, em sua obra, encontrarmos, como em todo bom filósofo, uma amarração sofisticada e coerente de diferentes ideias num discurso articulado. A tese não pretende, portanto, oferecer uma reconstrução genética ou historicamente detalhada do ceticismo grego e limita-se à avaliação e à reconstrução da filosofia de Sexto Empírico, operada principalmente com elementos internos à sua obra, tentando dela abstrair o sentido do ceticismo como filosofia e debatendo esse sentido com comentadores contemporâneos.

1. O ceticismo pirrônico de Sexto Empírico

1.1 A filosofia da investigação

No início das *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto divide as filosofias em três tipos principais: a dogmática, a acadêmica e a cética (HP I, 4)⁶. Se os dogmáticos pretendem ter encontrado a verdade e os Acadêmicos confessam-na inapreensível, os céticos permanecem na investigação, no exame das filosofias adversárias: daí o uso da própria palavra *skeptikós* (examinador), que deu origem ao termo “cético”. Por isso, também, a filosofia cética é chamada de “zetética” (investigativa), por essa atividade de investigar (*zeteîn*) e examinar (*sképtesthai*) (HP I, 7).

Independentemente da controvérsia histórica e filosófica sobre o caráter cético ou não da assim chamada filosofia da Nova Academia (a de Arcesilau, Carnéades e Clitômaco, dentre outros), limitar-me-ei a assumir a classificação de Sexto Empírico e diferenciar o ceticismo tanto do dogmatismo, por exemplo, de Aristóteles, Epicuro ou dos estoicos, como da filosofia Acadêmica, entendida por Sexto como uma espécie de “dogmatismo negativo”. Esse “dogmatismo negativo” dos Acadêmicos, na visão pirrônica, estaria justamente na afirmação

⁶Usarei, como é praxe, as siglas HP e AM para referir-me, respectivamente, aos três livros das *Hipotiposes Pirrônicas* e aos onze livros *Contra os Homens das Ciências* (em grego *Pròs tous Mathematikous*, *Adversus Mathematicos* na tradução latina do título, denominação pela qual são mais conhecidos). As traduções das passagens das *Hipotiposes* citadas neste trabalho são minhas, algumas delas feitas sob a supervisão do Prof. Dr. Oswaldo Porchat Pereira.

da inapreensibilidade da verdade. A atitude do pirrônico para com a verdade é peculiar: se os dogmáticos dizem tê-la encontrado e os acadêmicos a afirmam inapreensível, os céticos apenas investigam, permanecendo no exame das filosofias (*zetoûsi hoi skeptikhoi*) (HP I, 4). Aos adversários eleitos pelo ceticismo de Sexto Empírico não escapou o hábito, comum entre os filósofos, de criação de caricaturas de seus oponentes. Tais caricaturas (como no caso da descrição sextiana da filosofia da Nova Academia) formam, por vezes, parte inseparável da exposição argumentativa da doutrina cética, e aqui me detenho mais na importância das descrições céticas de outras filosofias para a construção discursiva da filosofia pirrônica do que propriamente em sua acuidade histórico-interpretativa.

Desse modo, com aquela divisão da filosofia em três tipos, exposta acima, é possível notar que o ceticismo se define por oposição ao assim chamado “dogmatismo”, seja ele o dos filósofos tradicionais, denominados “dogmáticos”, ou aquele da filosofia que, na interpretação dos pirrônicos, teria predominado na Academia, a partir de Arcesilau, até sua guinada para o estoicismo na época de Antíoco de Ascalão (primeiro século A.C.).

Ora, mas se o ceticismo dá tal importância para a oposição às filosofias que ele denomina “dogmáticas” e, ao mesmo tempo, nega qualquer postulação de um caráter inapreensível da verdade, como descrever a posição cética, na sua crítica às outras posições filosóficas rivais? O que defende o pirrônico?

É aí que se faz necessário introduzir o conceito mais caro ao ceticismo: o de *epokhé*, “suspensão” ou “retenção” do juízo. Explorá-lo é a única maneira de entender a posição *sui generis* desses filósofos. O termo *epokhé* tem a mesma raiz do verbo grego *epékho*, que significa, entre outras coisas, “reter” (era usado,

por exemplo, no sentido de reter as rédeas de um cavalo). Os céticos o utilizavam no sentido de uma *retenção* de juízo. A centralidade da noção de *epokhé* é reconhecida pelos especialistas:

Aqueles que se comprazem em encontrar expressões que sintetizem com eficácia o sentido das diversas concepções filosóficas, bem como forneçam suas características próprias, poderão dizer, sem medo de errar, que no caso do ceticismo pirrônico isso se conseguirá chamando-o de uma ‘filosofia da suspensão de juízo’. (BOLZANI FILHO: 1992, p.15)

Alguns dos céticos mais notáveis chegaram a apontar como *télos* (fim, finalidade) do ceticismo a própria suspensão do juízo (HP I, 30), em vez da obtenção da *ataraxía* (tranquilidade, imperturbabilidade), que frequentemente foi apresentada como o *télos* do ceticismo e também de outras correntes do período helenístico. Além disso, o modo de vida cético é também chamado de “efético” ou “suspensivo” (HP I, 7), “pelo *páthos* que se produz com referência ao investigador” – ou seja, a própria *epokhé*.

Controvérsias, contudo, permeiam os estudos sobre o pirronismo. Tad Brennan, um dos especialistas na área, abre seu artigo “*Criterion and Appearance in Sextus Empiricus: The Scope of Sceptical Doubt, The Status of Sceptical Belief*”, com o seguinte parágrafo:

Os escritos de Sexto Empírico são bastante enigmáticos, e o leitor não especializado que pretende entendê-los poderia recorrer aos especialistas em ceticismo antigo com a expectativa de ajuda. Infelizmente, um levantamento da bibliografia recente convenceria o leitor curioso de que a *diaphonia anepikritos* ou “disputa não resolvida” que marca sua obra marca também os trabalhos sobre ele. Nas questões mais importantes e fundamentais há um desacordo generalizado. (BRENNAN: 1994, p.1)

(*The writings of Sextus Empiricus are very puzzling, and the non-specialist reader who wishes to understand them might well turn*

to experts on ancient scepticism, with expectation of assistance. Unfortunately, a survey of the recent literature would only convince the enquiring reader, that the diaphonia anepikritos or "unresolved dispute" that pervades his works also pervades works about him. On the most important and fundamental questions there is widespread disagreement.)

A importante noção de *epokhé*, por si só, seria inocente, se as principais discussões históricas acerca do pirronismo não girassem em torno dela. Explorar esse conceito-chave do ceticismo, portanto, é um passo fundamental para adentrar ao estudo histórico dessa tradição filosófica. Começemos pelo menos controverso, pelo explicitamente descrito.

1.2 A *epokhé* pirrônica

A definição mais clara de *epokhé* está em HP I, 10 quando Sexto Empírico afirma: "*epokhé* é um estado do intelecto (*stásis dianoías*) devido ao qual não negamos nem afirmamos nada".

"Não negar nem afirmar nada" descreve bem a posição cética perante as outras filosofias. Os dogmáticos defendem teses que decerto não são afirmadas pelo pirrônico, mas este tampouco pretende tê-las refutado por completo – o que seria afirmar as teses logicamente opostas. Os cétricos antigos opunham teses, argumentavam de ambos os lados das questões e acabavam em suspensão do juízo, sem ter como decidir por nenhuma das posições em disputa acerca de uma questão. O uso constante dessa prática antitética (*dýnamis antithetiké*) pelos pirrônicos talvez explique por que eles sempre foram conhecidos como grandes argumentadores⁷.

O que significa, contudo, dizer que essa retenção é um estado do intelecto? O que exatamente é retido? Os filósofos dogmáticos possuem teses que consideram verdadeiras. O pirronismo, seguindo o vocabulário filosófico da época, chamou-as de "dogmas" - daí a atribuição do adjetivo "dogmáticos" aos filósofos que as defendiam.

Em HP I, 13, Sexto define dogma como "assentimento a um dos objetos não evidentes (*ádelá*) investigados pelas ciências". Alguns termos dessa definição são recorrentes no pirronismo, como "objeto não evidente" (*ádelon*),

⁷ PORCHAT: 2006, p.147.

“ciência” (*epistême*), “assentimento” (*synkáthesis*). Mas é *ádelon*⁸o termo que mais frequentemente acompanha a noção de dogma ao longo da obra de Sexto Empírico.

Podemos encontrar outras definições de dogma em HP I, 15, onde o dogmático aparece, na descrição cética, como aquele que toma (*títhetai*) algo como real (*hypárkhon*)⁹; também em HP I, 27, onde a característica do dogmático é afirmar que as coisas são, por natureza, tais ou tais. O objeto do *dógma* ora é descrito como objeto não evidente ao qual o dogmático dá assentimento, ora como objeto posto por ele como real, ou, ainda, como objeto investigado pelas ciências. Afirmações sobre a natureza das coisas são, também, incluídas como exemplos de dogma. Simetricamente, podemos dizer que o cético não dá assentimento a objetos não evidentes, nem põe algo como real e nem aceita o que é o resultado habitual da investigação das ciências. Tampouco afirma algo sobre a natureza das coisas.

Em HP I, 147, ao discutir a variedade das concepções dogmáticas, Sexto Empírico nos dá um exemplo clássico do que seriam exemplos de proposições desse tipo: asserções de que os elementos dos seres são átomos, homoiomerias, *minima* ou alguma outra coisa (Sexto tem em vista as doutrinas de grandes filósofos como Demócrito ou Epicuro, Anaxágoras ou Diodoro

⁸Os filósofos dogmáticos (os estóicos, em especial) traçaram a distinção entre os objetos que chamaram de “evidentes” (*pródela*) e os “não-evidentes” (*ádela*). Os evidentes se dariam ao nosso conhecimento por si mesmos, espontaneamente (HP II, 97), e os não-evidentes, somente por signos. Sexto se serviu enormemente do vocabulário helenístico, em especial do estoico.

⁹ Uma tradução mais neutra de “pôr como *hypárkhon*” seria “pôr como ‘sendo o caso’”, que teria a vantagem de não conferir a essa passagem introdutória das *Hipotiposes* qualquer tonalidade ontológica, tornando a descrição que faz Sexto dos dogmáticos mais ampla mesmo nessa passagem introdutória, que estaria, assim, considerando como dogmático qualquer um que afirme que algo é o caso.

Cronos). Ao contrário dos dogmáticos, os céticos não fazem asserções firmes sobre as coisas exteriores (HP I, 15-18).

De qualquer forma, o ato de dar assentimento (*synkatatíthestai*) a essas teses acerca do *ádelon* é o que faz um filósofo possuir dogmas e ser, portanto, dogmático; e esse é um ato do intelecto. Paralelamente, quando o cético está em *epokhé*, é o seu assentimento que está retido no intelecto; a retenção é o ato de não dar assentimento, como diz o filósofo grego, em AM VII, 157: “não dar assentimento não é senão suspender o juízo (...)”.

Um longo percurso leva o filósofo cético a esse estado do intelecto. Ele parte da constatação, a respeito de cada assunto, de uma pluralidade de posições conflitantes sobre o que é verdadeiro e o que é falso. Seu exame das diferentes posições descobre sempre um equilíbrio, uma “equipolência” (*isosthéneia*) ao menos aparente entre os discursos que sustentam teses opostas. O conflito, então, lhe aparece como insolúvel (a *diaphonía anepíkritos* mencionada por Brennan) e o cético se vê incapaz de endossar um dos lados da disputa, o que o leva a uma necessária retenção ou suspensão do juízo (*epokhé*) sobre a matéria em questão. Como corolário dessa suspensão de juízo, o cético atinge a tranquilidade de espírito (*ataraxía*). Miles Burnyeat descreve essa sequência assim: “conflito – indecidibilidade – equipolência – *epokhé* – e finalmente *ataraxía*.” (BURNYEAT: 1983, p. 121). A *ataraxía* se segue à suspensão como a sombra segue o corpo, e o cético descobriu isso por acaso; Sexto se serve da metáfora do pintor Apelles, que não conseguia pintar a espuma da boca de um cavalo e, ao jogar a esponja sobre o quadro, sem querer conseguiu o efeito que desejava (HP I, 28). Suspendendo o juízo sobre os dogmas das doutrinas, após o uso de uma elaborada prática antitética, o cético

acaba por atingir um estado de espírito que, para seus rivais, só poderia ser alcançado através do conhecimento da verdade.

1.3 Ceticismo e crença

A prática antitética, “de opor a todo argumento um outro argumento igual”, que Sexto nos apresenta como sendo o princípio básico do ceticismo (HP I, 12) somente pode ser compreendida, por sua vez, mediante o exame do sentido dessa igualdade ou equipolência (*isosthéneia*), passo fundamental no percurso em direção ao ceticismo. Em HP I, 10 encontramos a definição:

Por equipolência entendemos a igualdade no que diz respeito à credibilidade e incredibilidade, de modo que nenhum dos discursos em conflito tem precedência sobre nenhum outro como sendo mais crível. (HP I, 10).

(‘ἰσοσθένειαν’ δὲ λέγομεν τὴν κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν ἰσότητα, ὥς μηδέναι μηδενὸς προκεῖσθαι τῶν μαχομένων λόγων ὥς πιστότερον.)

Percebemos aqui que o cético, ao tratar um argumento como igual, em força de persuasão, ao discurso oposto¹⁰, não está afirmando nada que vá além da maneira com que recebe a força de persuasão dos vários argumentos dogmáticos. O dogmático encara o seu discurso como sendo mais crível que os demais com os quais conflita e, então, dá assentimento ao objeto não evidente sobre o qual ele versa; enquanto o cético, por dar-se conta da equipolência (*isosthéneia*), não consegue acreditar em nenhum dos discursos opostos (HP I, 7). O princípio de opor a todo discurso um discurso igual diz respeito, assim, à igualdade “no que diz respeito à credibilidade ou incredibilidade” (*katà pístin è*

¹⁰Em HP I, 10 Sexto nos explica que “discurso oposto” não diz respeito somente ao que é logicamente contraditório no sentido de afirmar e negar a mesma proposição, mas denota qualquer discurso que conflitar com outro.

apistían) (HP I, 202), a relação entre *epokhé* e crença é, portanto, direta. Em HP I, 196, ao explicar o sentido da expressão “eu suspendo o juízo”, Sexto afirma:

Nós adotamos a frase “eu suspendo o juízo” em lugar de “eu sou incapaz de dizer em qual das alternativas propostas devo acreditar e em qual eu não devo acreditar” (HP I, 196)

(Τὸ δὲ 'ἐπέχω' παραλαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ 'οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίτι χρητῶν προκειμένων πιστεῦσαι ἢ τίτι ἀπιστῆσαι')

E por viver sem dogmas, então, o cético diz viver *adoxástos*, isto é, sem *dóxa* (crença ou opinião). Ao longo das *Hipotíposes Pirrônicas* e dos demais livros de Sexto Empírico, é possível notar como, para o filósofo, uma vida sem dogmas significa uma vida sem *dóxa*, sendo essas palavras frequentemente sinônimas no interior de sua filosofia.

Perante essa caracterização inicial da *epokhé*, surge a pergunta: não tem o cético, então, nenhuma opinião? O que precisamente ele está dizendo que não nega nem afirma? Qual o objeto dessa *aphasía* cética, desse alegado estado de não asserção? Que tipo de afirmações são atingidas por esse estado em que o cético se encontra? A suspensão cética de juízo incidiria sobre qualquer uso assertivo do discurso? Que alcance têm as palavras de Sexto, ao dizer em HP I, 23: “Atendo-nos, então, ao que aparece (*toîs phainoménois*), vivemos sem crenças (*adoxástos bioûmen*) (...)” ¹¹?

Ora, ao usar a linguagem, seja na vida comum, seja para descrever sua posição filosófica ou, ainda, para criticar os dogmáticos, o cético não pretende estar afirmando nada sobre as coisas como elas são, mas, como nos alerta Sexto em HP I, 4: “(...) nós narramos, à maneira de um cronista, apenas o que nos aparece no momento (*tò nûn phainómenon hemîn*)”. E esse âmbito do que

¹¹ Benson Mates traduz *adoxástos bioûmen* por “ (*we*) live without beliefs”

aparece (*tó phainómenon*), o cético o dirá imune à *epokhé*. O fenômeno é o critério de ação do ceticismo (HP I, 21) – o lado “positivo” do ceticismo é dominado pelo fenomenismo.

Oswaldo Porchat explica a importância e o significado do vocabulário que opôs o Ser ao Aparecer, no contexto da filosofia grega:

A filosofia dogmática grega distinguia entre o Ser e o Aparecer, entre o que, em si mesmo, é (*estí*) e que o pensamento especulativo toma por objeto de conhecimento e, de outro lado, o que nos aparece (*pháinetai*) e é o objeto de nossa experiência. Os filósofos trataram de diferentes maneiras a relação entre o Ser e o Aparecer. Para alguns, o que nos aparece manifesta o Ser, mesmo se apenas parcialmente, para outros ele o oculta; para uns, o que aparece é realmente verdadeiro, enquanto, para outros o que nos aparece é mera ilusão; para alguns, o que aparece é nosso ponto de partida para o conhecimento do Real, para outros deve a Razão ocupar-se diretamente deste último, removendo, isto é, desconsiderando o que não passa de mera aparência e pode apenas servir de impedimento e obstáculo para o conhecimento do realmente real. Os filósofos não questionaram o Aparecer, eles o reconheceram todos, mas se posicionaram de múltiplas maneiras com relação a ele; de um modo geral buscando explicá-lo, mas pretendendo, sempre ou quase sempre, transcendê-lo. O cético foi aquele filósofo que se confessou incapaz de trilhar o caminho dessa transcendência. (PORCHAT: 2006, p. 305)

Incapaz de transcender o âmbito fenomênico, o pirrônico adere ao fenômeno e o transforma no seu critério de ação. Esse conceito (*phainómenon*) é absolutamente central para o ceticismo de Sexto.

Mas a adesão cética aos fenômenos e a alegada suspensão do juízo sobre todo o resto geraram inúmeros problemas de exegese. O que significa viver uma vida “sem crenças”, aderindo apenas às aparências, ficou bastante confuso na história da interpretação do ceticismo e, desde a Antiguidade, opositores dos céticos questionaram a possibilidade de uma vida sem crenças. David Hume representa de forma dramática a posição desses críticos, dizendo que um pirrônico:

(...) deve reconhecer, se reconhecer algo, que toda a vida humana deverá perecer, se seus princípios vierem a prevalecer universal e constantemente. Todo discurso e toda ação cessariam imediatamente, e os homens ficariam em uma total letargia, até que as necessidades da natureza, não sendo satisfeitas, pusessem um fim à sua miserável existência. (HUME: 1975b)

[(...) he must acknowledge, if he will acknowledge anything, that all human life must perish, were his principles universally and steadily to prevail. All discourse, all action would immediately cease; and men remain in a total lethargy, till the necessities of nature, unsatisfied, put an end to their miserable existence.]

Essa pretensão pirrônica de estar livre de toda e qualquer *dóxa* representou um obstáculo difícil na interpretação e na reconstrução coerente da obra de Sexto Empírico. Assim, como veremos a seguir, se é relativamente fácil chegar a uma primeira definição da *epokhé* e a uma caracterização geral do ceticismo, a controvérsia imediatamente se instala quando da tentativa de entender o escopo ou alcance dessa retenção de juízo, de definir exatamente o seu objeto. A problemática do escopo da *epokhé* e a questão das crenças de um cético são, em verdade, uma só e a mesma questão, que é o objeto da principal controvérsia histórica e filosófica sobre o pirronismo grego.

A recusa cética dos dogmas é bem explícita na obra de Sexto. O desacordo entre os intérpretes está centrado acerca do que considerar dogma e, portanto, sujeito ao questionamento cético e ao que considerar fenômeno e imune à *epokhé* cética. Em última análise queremos saber o quão diferente é a alegada “vida sem crenças” do cético daquela das demais pessoas. Embora saibamos que o ceticismo antigo nada tem a ver com a caricatura moderna do cético como aquele que duvida de tudo (embora esse lugar comum deva ter suas influências na dificuldade contemporânea de interpretação do pirronismo), queremos saber se um filósofo cético antigo teria objeções às nossas crenças mais banais. Queremos saber se alguém que segue a postura cética de Sexto

Empírico recusaria aquelas nossas afirmações do dia a dia que, tais quais, expressam as mais variadas crenças. Acredito que a questão sobre o escopo do questionamento filosófico cético possa ser abordada desse ponto de vista relativamente simples: o discurso das pessoas comuns, suas afirmações cotidianas, são alvo da *epokhé* pirrônica, ou ela se restringe a “dogmas” teóricos, filosóficos, morais e de maneira geral crenças mais “complexas”?

Creio que o posicionamento sextiano acerca do discurso das pessoas comuns no seu dia a dia e acerca do discurso cético é de grande importância para a compreensão da filosofia pirrônica. Indo mais longe, eu diria que esses dois pontos são centrais para uma compreensão adequada dessa filosofia – seja para um certo dimensionamento da problemática de interpretação da obra de Sexto, seja para a compreensão de seu ceticismo fenomenista.

2. Interpretações rústicas e interpretações urbanas do pirronismo

2.1 A controvérsia sobre o escopo da *epokhé*

Nas *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto nos transmite um arsenal de modos da suspensão do juízo herdados da tradição cética, assim chamados porque conduzem à *epokhé*. Merecem atenção especial os dez modos de Enesidemo e os cinco modos de Agripa (céticos pirrônicos anteriores que nos interessam aqui, acima de tudo, enquanto interpretados e incorporados na filosofia cética de Sexto). O primeiro modo de Agrippa, da discordância (*diaphonía*), que lembra o conflito interminável de opiniões entre as pessoas comuns e entre os filósofos (HP I, 165), é insistentemente utilizado ao longo de toda a obra de Sexto. Mas esse conflito de que Sexto Empírico se serve na sua prática dialética é um conflito entre discursos e o autor entende que, opondo os discursos conflitantes uns aos outros, os céticos deixam de dogmatizar. (HP I, 12).

A pretensão pirrônica de, a partir dessa dialética das antinomias, estar livre de *dóxa*, de viver uma vida “sem crenças”, por assim dizer, representou, como disse anteriormente, um grande obstáculo para os estudiosos do pirronismo. Alguns deles têm visto como ambíguos certos textos de Sexto. O exemplo paradigmático que ilustraria essa aparente ambiguidade está em HP I, 19- 20, onde o filósofo afirma:

Quando investigamos se o objeto é tal como aparece, concedemos que aparece, mas investigamos, não sobre o que aparece, mas sobre o que se diz do que aparece; isso é diferente de investigar sobre a própria coisa que aparece. Por exemplo, nos

aparece que o mel adoça. Com isso nós concordamos, pois somos sensorialmente adoçados. Mas questionamos se o mel é doce, no que diz respeito ao discurso; isso não é o que aparece, mas o que é dito sobre o que aparece.

(ὅταν δὲ ζητῶμεν, εἰ τοιοῦτον ἔστι τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου· οἷον φαίνεται ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι (τοῦτο συγχωροῦμεν· γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς), εἰ δὲ καὶ γλυκὺ ἔστιν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ (τὸ) περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον.)

Os textos parecem ambíguos porque frequentemente Sexto apresenta duas ressalvas: ele restringe o âmbito ao qual o cético dá assentimento, por um lado, afirmando que o cético assente tão somente aos fenômenos (cf., no caso, HP I,21); e, por outro lado, apresenta uma restrição do questionamento pirrônico (ao *lógos* ou aos objetos não evidentes investigados pelas ciências, para dar dois exemplos). Saber se o cético possui ou não crenças, ou, em outras palavras, a pergunta pelo escopo da suspensão do juízo pirrônica, é o ponto mais controverso da obra de Sexto.

Seguindo Jonathan Barnes, em seu artigo “*The Beliefs of a Pyrrhonist*”, podemos dividir as diferentes interpretações sobre o alcance da *epokhé* pirrônica em dois grupos principais: as que entendem o cético de Sexto Empírico como um “cético rústico” e as que o entendem como “cético urbano”:

O Pirrônico Rústico não tem nenhuma crença sequer: ele dirigirá sua *epokhé* a qualquer assunto que surgir. O segundo tipo de ceticismo eu chamarei de “pirronismo urbano”. O pirrônico urbano acredita tranquilamente na maioria das coisas às quais as pessoas comuns dão assentimento no desenrolar cotidiano dos fatos: ele dirigirá sua *epokhé* a um alvo específico - genericamente falando, a assuntos filosóficos e científicos. (BARNES: 1982, p. 2-3)

(*The rustic Pyrrhonist has no beliefs whatsoever: he directs his epokhé towards every issue that may arise. The second type of Scepticism I shall call urbane Pyrrhonism. The urbane Pyrrhonist is happy to believe most of the things that ordinary people assent to in the ordinary course of events: he directs his epokhé toward a specific target – roughly speaking, toward philosophical and scientific matters.*)

Apesar das nuances, todo intérprete rústico defende a ideia de que o cético não tem as crenças comuns e o questionamento pirrônico não se restringe à teoria filosófica e às ciências, mas atinge também as crenças e as asserções cotidianas das pessoas comuns. Já a interpretação urbana distingue nitidamente entre tipos de crença, considerando algumas como dogmáticas, portanto alvejadas pelo combate pirrônico, e outras como não dogmáticas, que o cético compartilharia com a maioria dos homens.

Um exemplo, no âmbito da interpretação urbana, de distinção entre tipos de crenças está em opor duas maneiras diferentes, uma ordinária e a outra filosófica, de entender até mesmo os próprios enunciados da linguagem comum (como, por exemplo, “o forno é quente”): nesse caso, o cético não teria objeção ao modo de falar do homem ordinário, mas tão somente às crenças que o dogmático associa a tais enunciados. Essa segunda posição é a de Michael Frede, em seu artigo “*The skeptic’s beliefs*”, tal como descrita por Myles Burnyeat em “*The sceptic in his place and time*”. As ideias de Frede e Burnyeat merecerão um exame minucioso ao longo desse trabalho. Creio que não seria exagero dizer que o debate entre esses dois autores representa o núcleo da exegese contemporânea das obras de Sexto Empírico.

Essas distinções entre crenças que o cético aceita e crenças que ele não aceita são exemplos de uma divisão comum ao que, usando a terminologia de Barnes, estou chamando aqui de interpretação urbana, e foram atacadas por Myles Burnyeat, em seu artigo “*The sceptic in his place and time*”. Burnyeat considera a interpretação de Frede, não apenas errônea, mas também anacrônica. (BURNYEAT: 1984 p. 251).

O artigo de Frede “*The skeptic’s beliefs*”, não obstante a posterior mudança de posição por parte do autor, exerceu grande influência sobre alguns intérpretes do pirronismo. Além disso, mesmo se críticos ao artigo de Frede, muitos estudos acerca do ceticismo têm priorizado interpretações urbanas. Segundo Oswaldo Porchat, os estudos de Frede representaram uma contribuição decisiva para a compreensão do lado “positivo” do ceticismo. Sobre o artigo de Frede, que talvez tenha introduzido a interpretação urbana mais radical da obra de Sexto Empírico, afirmando que o cético poderia ter crenças sobre como as coisas são (FREDE: 1987, p. 198), Porchat afirmou:

Uma contribuição decisiva para o estudo da dimensão empirista do ceticismo pirrônico foi dada por Michael Frede. Seu artigo “Des Skeptikers Meinungen” (título posteriormente traduzido por “The Skeptic’s Beliefs”) de 1979 criticou a interpretação tradicional do ceticismo, segundo a qual não haveria nenhuma doutrina especificamente cética, o cético não teria nenhum tipo de crenças e recusaria assentimento a qualquer proposição (cf. Frede, 1987, p. 179). O autor defende no texto a posição contrária: o cético poderia ter crenças, mas suas crenças não seriam dogmáticas (...) o que distinguiria o cético do não-cético não seriam as crenças, mas sua atitude com relação a elas. (PORCHAT: 2006, p. 291)

O que denomino aqui, seguindo Barnes, de intérprete rústico, por outro lado, faz uma leitura da relação do pirronismo com as crenças e com o discurso ordinário bastante diferente da do urbano. Myles Burnyeat foi o grande protagonista dessa perspectiva, ao atacar interpretações urbanas e defender a ideia de que o cético não tem crença alguma. Para Burnyeat, a suspensão do juízo incidia, no contexto do pirronismo antigo, sobre toda e qualquer crença, mesmo as da vida comum. Os juízos cotidianos não estariam protegidos da *epokhé* cética, nem as teorias filosóficas, pois “(...) o ceticismo foi, no passado, um desafio sério, e ninguém pensou em insulá-lo de afetar ou ser afetado pelos juízos da vida comum” (BURNYEAT: 1984, p.227).

Burnyeat introduziu, nesse artigo, o conceito de “insulamento”, que abordarei no último capítulo. A acusação de anacronismo, dirigida por Burnyeat à interpretação urbana, está intimamente ligada a esse conceito. Em uma das suas formulações mais importantes, Burnyeat entende por insulamento uma prática que protege a vida comum dos juízos filosóficos e protege a filosofia dos juízos da vida comum. (BURNYEAT: 1984, p.226) Um fenômeno, para Burnyeat, da nossa época e estranho à Antiguidade. Para o autor, uma interpretação insuladora do ceticismo é aquela que restringe a crítica pirrônica a assuntos filosóficos, teóricos ou científicos, deixando imunes a ela os juízos da vida comum.

Haveria, como mencionado acima, para Burnyeat, dois tipos de “interpretação insuladora”. Em primeiro lugar haveria a interpretação urbana que faz uma distinção entre assuntos filosóficos, teóricos e científicos, nos quais operaria a crítica pirrônica, em oposição aos juízos da vida comum sem pretensão teórica, esses sim aceitos pelo cético. O outro tipo de “interpretação insuladora”, para Burnyeat, seria aquele segundo o qual o cético não insula por assunto, mas sim por maneiras diferentes (uma filosófica e outra comum) de se entender as afirmações e proposições. Em ambos os casos, a crítica cética não atingiria as crenças do homem comum. A posição de Burnyeat é que, dada a perspectiva histórica que ele nos apresenta em seu artigo, essa segunda interpretação é anacrônica, sendo ambas equivocadas.

Cada autor dá um tratamento muito diferente ao problema de saber qual o estatuto, para o pirrônico de Sexto Empírico, das afirmações mais banais dos homens no seu dia a dia. Pois o intérprete rústico teria de admitir que, se o cético não tem crença alguma, ele terá que recusar até mesmo uma afirmação

cotidiana como “a parede é branca”. Enquanto o intérprete urbano aceitará uma série de crenças como possíveis de serem expressas por um cético, que não recusará a grande maioria das afirmações cotidianas dos homens.

Se o cético compartilha muitas crenças comuns com outras pessoas, então ele aceita um grande número de afirmações do cotidiano. Se, por outro lado, o cético de fato não possui crença alguma, ele não poderá aceitar nenhuma proposição. O uso do discurso pelas pessoas comuns, portanto, está no centro dessa problemática interpretativa, como podemos notar pelo artigo de Burnyeat: a partir dessa descrição da postura não insuladora da filosofia grega, ele afirma, sobre o uso cético do vocabulário do “Aparecer”: “o verbo ‘aparecer’ é um dispositivo interno à linguagem para se desprender das pressuposições e comprometimentos do resto da linguagem” (BURNYEAT: 1984, p. 243). Portanto, o resto da linguagem, incluindo o discurso dos homens comuns, naturalmente, teria pressuposições que o cético não poderia aceitar – ponto de vista manifestamente contrário a qualquer identificação entre o “vocabulário do aparecer” e o resto da linguagem, seja esse resto o vocabulário dogmático ou o discurso dos homens comuns.

Burnyeat assim interpreta o uso, pelos cétricos, do verbo “ser”: se os pirrônicos utilizavam esse verbo no dia a dia apenas no sentido de “aparecer”, como afirma Sexto Empírico, esse uso, do próprio ponto de vista pirrônico, seria um mau uso (o cético disso tendo consciência); uso este que, no entanto, se importava por razões práticas. Assim, se o cético fosse interpelado ao empregar o verbo “ser”, ele admitiria o seu erro, explicando que utiliza a linguagem de

maneira inapropriada¹², por uma questão de conveniência: “os céticos utilizam a linguagem sem distinção... se os não céticos quiserem chamar de mau uso, ele admite a acusação” (BURNYEAT: 1984, p. 238). Disso podemos concluir que, na interpretação em questão, o discurso comum, no que concerne ao uso frequente do verbo “ser”, é evitado pelo cético.

Que qualquer afirmação comum que utilize o verbo “ser” estaria, assim, sujeita ao questionamento cético parece ser, de fato, a conclusão de Burnyeat, como se pode inferir de passagens como esta de seu artigo: “qualquer um que diga que Platão ocupa o mesmo lugar que Sócrates ocupava quando era vivo... diz algo que está aberto ao questionamento” (BURNYEAT: 1984, p. 242). O discurso comum estaria aberto à investigação e ao questionamento cético, mesmo no caso das afirmações mais banais, não se tratando, portanto, de um discurso meramente fenomênico, aquele discurso de que o cético se serve na vida cotidiana conforme o que aparece (*katà tò phainómenon*) (HP I, 17). Pois o fenômeno, para Sexto Empírico, é *azétetos* (não está aberto à investigação) e não é questionado pelo cético (HP I, 21). Não haveria, portanto, uma distinção essencial, para o Sexto tal como interpretado por Burnyeat, entre o discurso comum e o filosófico: qualquer homem, ao proferir declarativamente proposições com o verbo “ser”, estaria sempre asserindo proposições inaceitáveis para o pirrônico.

Seria para Burnyeat falso dizer, como quer Frede, que o cético não tem nenhuma objeção à maneira de falar do homem comum (Cf. BURNYEAT: 1984, p.251). Burnyeat entende (ou ao menos sustenta teses que têm essa implicação)

¹² O termo grego que Burnyeat traduz por “de maneira inapropriada” (*improperly*) é *katakhrestikôs* (cf. BURNYEAT: 1984, p. 234). Mas há controvérsia, entre os estudiosos, sobre o sentido do termo na obra de Sexto.

que o pirrônico inclui no escopo de sua *epokhé* tanto o discurso ordinário das pessoas comuns quanto o discurso dos filósofos dogmáticos. Apenas o discurso do aparecer, o vocabulário fenomenista pirrônico, não está sujeito à *epokhé*. E, se o cético utilizar, de modo aparentemente declarativo, o verbo “ser”, admitirá que, por razões meramente práticas, está fazendo um mau uso da linguagem e fará a ressalva de que está usando “ser” no sentido de “aparecer”.

O artigo de Burnyeat é um exemplo paradigmático do tratamento que a “interpretação rústica” deu à relação entre o ceticismo e o discurso ordinário proferido pelos homens comuns.

A acusação de insulamento se dirige principalmente ao artigo de Frede “*The skeptic’s beliefs*”, cuja tese principal é de que o cético acredita ou pensa que muitas coisas são o caso e ter essas crenças é perfeitamente compatível com o seu ceticismo (FREDE: 1987, p.180). Trata-se de um grande exemplo do que é uma interpretação urbana do pirronismo de Sexto Empírico. Para Frede, o cético não pode negar o fato de que ele sabe muitas coisas. Mas Frede concede, por outro lado, que num certo sentido, o cético não tem crenças sobre como as coisas são, dado que ele não tem crenças sobre como as coisas *realmente* são. Ele tem crenças sobre como as coisas são apenas na medida em que tais ou quais coisas parecem ser o caso (FREDE: 1987, p.186). De modo que, ao suspender o juízo sobre como as coisas são na realidade, afirma o autor, o cético não quer dizer que se restringe apenas às suas impressões (FREDE: 1987, p.190). É, assim, possível para o cético suspender o juízo sobre como as coisas *realmente* são e mesmo assim ter crenças sobre como as coisas são (FREDE: 1987, p.191) e isso é perfeitamente explicável pela reconstrução do contraste entre como as coisas realmente são e como elas parecem para nós.

Muito daquela recepção positiva a essa tese fredeana deveu-se ao fato de que ela se opunha a uma interpretação tradicional que atribuía ao ceticismo uma posição bastante radical, na qual ele não apenas abriria mão da pretensão de conhecer o âmago das coisas, mas também alegaria não saber absolutamente nada e não ter crença alguma. Nessa interpretação, o cético recusa o assentimento a qualquer proposição. Frede parece conceder (FREDE: 1987, p.180) que, se esta interpretação estivesse correta, a posição cética seria inconsistente, uma vez que é assumido, de maneira geral (como o foi expressamente por Hume), que viver simplesmente não é possível sem crenças ou opiniões.

Porque se opõe aos ataques à coerência do pirronismo e à antiga objeção de *apraxía* (inação), que não apenas Hume, mas também opositores dos céticos antigos, como os estoicos, já haviam feito, a força de persuasão da leitura urbana do ceticismo deve muito de seu impacto ao fato de que, nela, o cético não tem dificuldades de explicar por que pode agir no mundo e permanecer fiel aos princípios de sua filosofia.¹³

¹³ Barnes, em artigo recente, afirma: “ *Many—perhaps most of his readers have taken Sextus to be radical or rustic in both dimensions: he renounces every inclination to accept, and he renounces it in every and any domain. But such a skepticism is often supposed to be philosophically absurd, or—worse—philosophically uninteresting; and in point off there are several passages in Sextus’s writings which appear to resist rustic interpretation. Hence different scholars have urged, each in his own way, that Sextus tends rather toward urbanity—that his skepticism restricts itself to the domain of the sciences, or that it renounces active assertion but permits passive belief.*”(BARNES: 2007, p. 326)

2.2 O cético pirrônico não dogmatiza

A interpretação urbana frequentemente invoca um dos textos mais ambíguos, disputados e comentados da obra de Sexto Empírico, o de HP I, 13, no qual Sexto afirma:

Dizemos que o cético não dogmatiza, não naquele significado de dogma conforme o qual alguns dizem, de modo geral, que dogma é também aprovar alguma coisa (pois o cético dá assentimento às afecções (*páthe*) que ocorrem necessariamente conforme a representação (*phantasia*), por exemplo, ele não diria, ao ser aquecido ou esfriado, “eu penso não estar sendo aquecido” ou “não estar sendo esfriado”). Mas dizemos que ele não dogmatiza no sentido em que alguns dizem que o dogma é o assentimento alguma das coisas não evidentes investigadas nas ciências; pois o pirrônico não dá assentimento a nenhum dos não evidentes (*ádela*).

(Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαίνονμενον τοῦ δόγματος καθ' ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι), ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ' ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες τήν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν (οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος).

Pareceria, nesse texto, existir uma restrição ao sentido em que o cético não dogmatiza. Como opositores do dogmatismo, é natural esperar que os céuticos não dogmatizem em nenhum sentido – e por isso é surpreendente, para o deleite dos intérpretes urbanos, que Sexto chegue a apresentar (ou pareça apresentar) um sentido em que o cético dogmatiza.¹⁴

¹⁴ Cabe notar, por outro lado, que a nenhum momento dessa passagem Sexto afirma que o cético dogmatiza, apenas explicando em que sentido ele *não dogmatiza*.

Para Frede, o problema das crenças de um cético é solucionado por essas próprias palavras de Sexto Empírico, onde este responde à pergunta sobre se o cético dogmatiza. Traduzindo “*dóγμα*” por “crença”, Frede defende que não há dúvida de que um cético pirrônico pode ter crenças, já que Sexto só rejeita uma noção mais estrita de crença (*dóγμα*) (FREDE: 1987, p.186). Frede entende, a partir desse texto, que o cético aceita o que considera evidente, e que a isso não tem objeção. Assim, o cético aceitará o que parece ser o caso, rejeitando apenas o assentimento a algo não evidente (FREDE: 1987, p.194). Para Frede, nessa passagem Sexto apresentaria o tipo de crença que os céuticos podem ter sem serem dogmáticos e nela não há a restrição e nem sequer a sugestão de uma restrição das crenças céuticas somente às suas próprias impressões (FREDE: 1987, p.196).

Como essa interpretação parece bastante imediata, um intérprete rústico como Burnyeat tem que enfrentá-la, se quiser defender a ideia de que o pirronismo de Sexto Empírico é rústico. E de fato Burnyeat chega a afirmar, no que parece uma referência indireta ao artigo de Frede, que o texto chave de todas as “interpretações insuladoras” é o texto de HP I, 13, pois, ao restringir a *epokhé* pirrônica aos objetos não evidentes investigados pelas ciências, e ao mesmo tempo (parecer) dizer que num certo sentido o cético dogmatiza, ele nos leva a esperar que o cético aceite uma série de proposições como “está quente aqui”, ou “esse é um argumento persuasivo”. Em linhas gerais, para Burnyeat, quanto mais generosa for a noção de “aparência” que concedermos ao ceticismo, mais o assentimento cético se expande e menor fica o ceticismo. E, inversamente, quanto mais restrita for a noção de aparência que quisermos conferir ao ceticismo, maior é o seu escopo. Analisarei essa posição

posteriormente, procurando mostrar que é possível conciliar uma interpretação mais ampla da noção de *phainómenon* sem atribuir ao pirronismo qualquer “caráter urbano”.

Para Burnyeat, o texto de HP I, 13 permite uma “interpretação insuladora” a partir do momento em que dele se parece poder supor que “*dóγμα*”, no sentido apontado por Sexto como inaceitável a um cético, é um pronunciamento teórico e científico sobre, por exemplo, a estrutura física subjacente que faz com que as coisas quentes sejam quentes. E, além disso, porque ele apresentaria o cético como dogmatizando em certo sentido.

Mas é a partir de um comentário sobre a distinção cética entre as noções de “evidente” e “não evidente” que Burnyeat apresenta sua interpretação dessa passagem de Sexto Empírico, afirmando que, embora pareça favorecer a interpretação do “gentil-homem do campo” (Burnyeat assim denomina o primeiro tipo de “interpretação insuladora” (urbana)), o texto de HP I, 13 não confinaria a suspensão do juízo cético aos enunciados teóricos. “Dogma como assentimento a um objeto não evidente” não restringiria o questionamento cético à teoria e até mesmo juízos como “é dia”, ou “o forno está quente” seriam, para o cético de Burnyeat, juízos duvidosos.

Burnyeat apresenta, em artigo posterior de título “*The sceptic in his place and time*” (BURNYEAT: 1984), uma mudança na sua posição. Não seria mais o caso de pensar que enunciados banais como “é dia”, na visão pirrônica, fossem não evidentes e, portanto, dogmáticos: a distinção entre evidente e não evidente seria uma distinção propriamente dogmática, como indica o fato de que, em HP I, 13, Sexto afirmar que aquela definição de dogma como um “objeto não evidente investigado pelas ciências” é emprestada de alguém. O uso, por Sexto,

dessa distinção, não serviria para insular, como haviam interpretado alguns estudiosos urbanos.

A argumentação de Burnyeat é persuasiva. Penso que ela é perfeitamente conciliável com o constante uso, por Sexto, do vocabulário estóico que opunha os evidentes aos não evidentes. Se há a tentação, por parte da interpretação urbana, de atribuir a Sexto uma noção de evidência e aproximá-la do fenomenismo cético, o texto de AM VII, 364, embora não citado por Burnyeat, indica a não aceitação cética dessas noções. Sexto nele conclui: “Mas nada é evidente (*enargés*), como estabeleceremos. Não é possível, portanto, apreender o verdadeiro nos objetos exteriores (*hypokeímena*).” É muito frequente, ao longo da obra de Sexto, o uso de noções emprestadas das filosofias rivais. Penso que o interprete urbano não pode cair na tentação de esquecer o caráter dialético dos escritos pirrônicos. Na passagem em questão, por exemplo, que tem como pano de fundo uma crítica à noção estoica de *phantasia kataleptiké* (representação apreensiva), Sexto Empírico mostra que, ao contrário do que parece poder ser abstraído de outras passagens de sua obra, não adere à adjetivação de certas coisas como evidentes. Tampouco podemos atribuir a Sexto Empírico a crença de que de fato não haveria nada evidente sem levarmos em conta que a passagem acima é a conclusão de uma longa argumentação em AM VII, onde teses são opostas umas às outras, na melhor tradição da prática dialética pirrônica.

Assim sendo, se Burnyeat estiver certo, em não havendo insulamento qualquer por parte de Sexto, qualquer enunciado, teórico ou não, que pretenda ter um valor de verdade, pode ser submetido à especulação científica, já que usa conceitos que são objetos dessa especulação. E, por isso, penso que o cético

suspende o juízo sobre fatos banais da vida que todo mundo assume, por exemplo, sobre se virá, ou não, o próximo ano sabático: porque esse juízo usa o conceito “tempo”, que está aberto à investigação pelas ciências. O Sexto de Burnyeat não traça uma linha entre a dúvida filosófica e a dúvida empírica, não há, para ele, qualquer prática para proteger os juízos da vida comum das conclusões a que chega ao filosofar.

De fato os escritos de Sexto Empírico são bastante enfáticos no seu combate crítico ao dogmatismo filosófico, e isso desde o início das *Hipotiposes* (quando da divisão sextiana das filosofias em HP I, 4 mencionada anteriormente). Mas o leitor atento não pode se deixar levar pela descrição genérica que faz Sexto da posição dogmática (que ele caracteriza pela pretensão, por um lado, de ter descoberto e apreendido verdades em suas investigações filosóficas e, por outro lado, de ser capaz de exprimir essas verdades em seus discursos, dizendo como as coisas, em si mesmas, realmente são, ou dizendo o que é e o que não é o caso). Não é porque frequentemente Sexto Empírico está lidando com crenças filosóficas bastante complexas que haveria algum espaço para a aceitação de crenças comuns por parte do cético. Lembremos que, no caso das *Hipotiposes*, estamos lidando com um gênero literário onde, nas palavras de Quintiliano: “trata-se de uma representação dos fatos em termos tão expressivos que cremos vê-los e não apenas ouvi-los”.¹⁵ Assim sendo, o intérprete “urbano” que levantar como argumento em favor da sua interpretação a descrição sextiana um tanto forte, por assim dizer, da posição dogmática, deverá lembrar também que Sexto atribui aos pirrônicos a posição contrária, não menos incisiva: os céticos não pretendem ter descoberto

¹⁵ Cf. *Institutio Oratória* (IX, 2, 40). A tradução da passagem é de Danilo Marcondes.

e apreendido verdades, não fazem, portanto, asserções que se possam dizer verdadeiras ou falsas, não exprimem nenhuma realidade em seus discursos. Não obstante, explicar a natureza do tratamento dado ao discurso ordinário e do uso pirrônico da linguagem não é tarefa fácil.

2.3 O discurso das pessoas comuns

Apresentei anteriormente o caráter persuasivo de interpretações rústicas do pirronismo antigo, como a de Burnyeat, mesmo à luz de passagens aparentemente ambíguas da obra de Sexto Empírico. Proponho, contudo, certo dimensionamento da problemática do escopo da *epokhé* cética a partir de alguns textos de Sexto que situam, a meu ver de modo inegável, as asserções e pronunciamentos das pessoas comuns, quaisquer que eles sejam, na esfera do dogmatismo e sob seu escopo. Creio que o posicionamento sextiano acerca do discurso das pessoas comuns no seu dia a dia e acerca do discurso cético é de grande importância para a compreensão da filosofia pirrônica.

Passagens das *Hipotiposes* incluem explicitamente as opiniões das pessoas comuns nas controvérsias sobre as quais o cético suspenderá o juízo. Ao apresentar o primeiro dos cinco modos que levam à *epokhé*, o da controvérsia (*diaphonía*), em HP I, 165, Sexto afirma:

E o (modo) a partir da controvérsia é aquele segundo o qual, com relação ao assunto proposto, descobrimos uma divergência indecível que tem lugar tanto entre as pessoas comuns quanto entre os filósofos, devido à qual, não podendo escolher ou rejeitar alguma coisa, terminamos em suspensão de juízo.

(καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἐστὶ καθ' ὃν περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος ἀνεπίκριτον στάσιν παρὰ τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις εὐρίσκομεν γεγεννημένην, δι' ἣν οὐ δυνάμενοι αἰρεῖσθαι τι ἢ ἀποδοκιμάζειν καταλήγομεν εἰς ἐποχὴν.)

O intérprete urbano dirá que o fato de essa “controvérsia indecível” incluir afirmações das pessoas comuns não ameaça sua interpretação, pois Sexto poderia estar referindo-se às questões morais e religiosas, nas quais

frequentemente as pessoas comuns são dogmáticas (e ninguém disso discorda). Mesmo assim, não vejo como possa ser tão fácil, para essa interpretação, explicar por que o filósofo inclui as pessoas comuns na *diaphonía*, bem no momento em que está explicando o primeiro dos cinco modos que englobam todos os assuntos sujeitos à investigação: “Mostraremos que tudo que é investigado se pode referir a esses modos (...)” (HP I, 169). E, aliás, não são apenas os assuntos morais ou religiosos os objetos da investigação filosófica.

Cabe citar também o texto de AM VIII, 362, no qual Sexto menciona um desacordo geral acerca das coisas que aparecem entre filósofos e homens comuns:

Mas nós argumentamos anteriormente que as coisas que aparecem, sejam elas sensíveis ou inteligíveis, são objeto de grande conflito tanto entre filósofos como entre pessoas comuns. (AM VIII, 362)

(ἡμεῖς δὲ ὅτι (μὲν) τὰ φαινόμενα, εἴτε αἰσθητὰ εἴη εἴτε νοητά, πλείστης γέμει μάχης τῆς τε παρὰ φιλοσόφοις καὶ τῆς παρὰ τῷ βίῳ, πρότερον ἐπελογισάμεθα)

Já o texto de HP III, 65, que citarei a seguir, com certeza não se refere a assuntos morais ou religiosos. Nele, Sexto Empírico descreve as posições conflitantes, sobre as quais suspenderá o juízo em seguida, acerca da existência ou da inexistência do movimento, de sua realidade ou irreabilidade. E a primeira dessas posições em atrito, Sexto a atribui tanto a alguns filósofos quanto aos homens comuns:

Três foram, penso, as principais posições sobre o movimento. Pois as pessoas comuns (*hobíos*) e alguns dos filósofos assumem que existe (*eînai*) o movimento, enquanto Parmênides e Melisso e alguns outros, que não existe. Mas os cétricos disseram que o movimento não mais existe do que não existe. (HP III, 65)

(τρεῖς δέ, οἷμαι, γεγόνασιν αἱ ἀνωτάτω περὶ κινήσεως στάσεις. ὁ μὲν γὰρ βίος καὶ τινες τῶν φιλοσόφων εἶναι κίνησιν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ εἶναι δὲ Παρμενίδης τε καὶ Μέλισσος καὶ ἄλλοι τινές, μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἔφασαν οἱ σκεπτικοί.)

Na vida comum, assume-se que o movimento existe, que é real, mas esse modo de pensar obviamente não leva em conta argumentos filosóficos contra a existência do movimento. Se esse modo de pensar é considerado como sendo dogmático, por parte do cético, então temos aí um bom exemplo de uma crença comum sobre a qual o cético suspende o juízo. Sexto continua:

Nós, porém, não sendo capazes de rejeitar nem esses discursos (*isto é: contra a existência do movimento*) nem o fenômeno, conformando-se ao qual introduzem a hipóstase do movimento, suspendemos o juízo sobre se existe o movimento, ou não existe... (HP III, 81)

(ἡμεῖς δὲ μήτε τοὺς λόγους τούτους μήτε τὸ φαινόμενον, ὃ κατακολουθοῦντες εἰσάγουσι τὴν ὑπόστασιν τῆς κινήσεως, δυνάμενοι διατρέπειν, ὅσον ἐπὶ τῇ ἀντιθέσει τῶν τε φαινομένων καὶ τῶν λόγων, ἐπέχομεν περὶ τοῦ πότερον ἔστι κίνησις ἢ οὐκ ἔστιν.)

Introduzir a hipóstase do movimento significa, nesse contexto, substancializá-lo, dizê-lo existente e real - e o contexto todo, aí se incluindo as passagens que antecedem o texto, mostra que Sexto está atribuindo a filósofos (realistas) e às pessoas comuns essa postura dogmática, que o cético obviamente questiona. O uso de um termo ontológico como “hipóstase”, aqui entendida como “realidade”, indica, a meu ver, uma caracterização bastante incisiva dessa opinião. Semelhante argumentação é encontrada nos argumentos de Sexto, por exemplo, sobre o lugar e o tempo, tanto nas *Hipotiposes* como em *Adversus Mathematicos*: também aí, a suspensão de juízo incide tanto sobre as teses filosóficas quanto sobre o que dizem as pessoas comuns. Ora, esses textos todos, nos quais Sexto afirma que o cético suspende o juízo, não somente

sobre teses filosóficas, mas também sobre as posições das pessoas comuns, parecem-me representar um obstáculo incontornável para a interpretação urbana. Por outro lado, a interpretação rústica sobre o tema pode explicar as passagens anteriormente mencionadas de maneira convincente, uma vez que ela estende a crítica cética também ao que dizem as pessoas comuns, um radicalismo plenamente conciliável com a ideia de uma suspensão cética do juízo sobre a totalidade do discurso assertivo das pessoas.

Se o cético alega rejeitar todo dogmatismo e ao mesmo tempo entende como dogmático o discurso das pessoas comuns, Sexto está obviamente rejeitando as crenças dessas pessoas, cotidianamente expressas em seus discursos. Está claramente dissociando o discurso dos céticos do discurso das pessoas comuns.

Como interpretar, então, algumas passagens do escritos de Sexto (cf., por exemplo, HP I, 23; HP II, 102; AM VIII, 157-8), nas quais ele afirma ser o cético um defensor da vida comum? Sexto Empírico era médico e sua defesa da vida comum é algo central na parte “positiva” do ceticismo, que é marcada por um empirismo aparentado àquele das escolas empirista e metódica da medicina antiga¹⁶. Sexto apresenta quatro pilares da vida comum (HP I, 23-4), a saber: a necessidade das afecções, a instrução das artes, a observância das leis e dos costumes e a orientação da natureza, seguindo a ordem de Barnes (BARNES: 1982, p. 13-16), que explorou esses quatro aspectos da assim chamada

¹⁶ Há vários trabalhos sobre a dimensão empírica do pirronismo, dentre eles o artigo de R. Chisholm, na revista *Philosophy of Science*, vol. 8, n. 3 (p. 371-83): “*Sextus Empiricus and Modern Empiricism*”, o livro de Charlotte L. Stough, publicado em 1969, pela University of California Press: *Greek Skepticism-A Study in Epistemology*, o artigo de Roberto Bolzani Filho, de 1990, na revista *Discurso* (n. 18, p. 37-67): “*Ceticismo e Empirismo*”; e o artigo de Oswaldo Porchat Pereira, de 2005, também na revista *Discurso*, (n.35 p.61-108): “*Empirismo e ceticismo*”, também em PORCHAT: 2006.

“observância (cética) da vida” (*biotikè téresis*), mostrando como cada um deles pode ser harmonizado com uma interpretação rústica, embora, para o autor, confirmem um aspecto mais urbano ao ceticismo de Sexto.

É possível, a meu ver, que a insistência de Sexto em apresentar o cético como um defensor da vida comum seja uma antecipação à objeção da inação, aquela que afirma ser uma vida sem crenças impossível de ser vivida. É o que parece sugerir o texto de HP I, 23, no qual Sexto explica: “Vivemos sem crenças (*adoxástos*) segundo a observância da vida comum (*téresis biotiké*), uma vez que não podemos ser totalmente inativos.” Mesmo na descrição da observância cética da vida, que provavelmente cumpre também a função de antever a objeção da inação, Sexto faz questão de lembrar que o cético vive sem crenças.

Ainda assim, cabe perguntar o que significaria ser um defensor da vida comum ao mesmo tempo em que se censura o discurso comum. Não seria isso uma contradição que faria do ceticismo uma doutrina incoerente? Creio que não. Isso porque me parece que a interpretação aqui sugerida, embora rústica, pode ser conciliada com a autoimagem do cético como um defensor da vida comum.

O cético sextiano não é o homem comum, ele não comunga de suas crenças ordinárias: seu ponto de identificação com o homem comum é

meramente prático¹⁷, e sua defesa da vida comum deve ser entendida nessa dimensão – muitos intérpretes contemporâneos assim interpretam o ceticismo¹⁸.

Assim, entendo que o cético de Sexto Empírico de fato não possui quaisquer crenças, nem aquelas sofisticadas dos filósofos, que ditam sua forma de agir no mundo, nem as comuns e não refletidas, comungadas pela maioria dos homens. Em verdade, seria muito estranho se, após sua longa e peculiar experiência filosófica e a consequente *epokhé* sobre todas as coisas, o pirrônico ainda mantivesse alguma das crenças próprias aos homens comuns.

¹⁷ Defendi as ideias que exponho nesse capítulo por ocasião do *II International Meeting on Skepticism*, realizado em Salvador em agosto de 2010. As conferências daquele encontro deram origem ao livro “As consequências do ceticismo” (Cf. SCHVARTZ, 2012). Algum tempo depois, tive o prazer de ler o artigo de Katja Vogt, *Scepticism and action* (Cf. VOGT, 2010), na qual ela afirma : “*Thus, it seems to me that the Pyrrhonian sceptic, even though he professes to adhere to ordinary life, does so in a highly unordinary way: he arrives at this adherence not from an unquestioning acceptance of things, but in the rather roundabout way of being first worried about all kinds of questions and delving into a highly specialized technique of investigating them, which, in addition to suspension on theoretical matters, supplies him with what seems an oddly uncommitted adherence to the way people ordinarily do things*”.

¹⁸ A última formulação dada por Gisela Striker a essa questão é a de que o cético terá as crenças dos seus concidadãos, mas não as endossará. Não vejo, contudo, como ter uma crença sem endossá-la: “*But this seems to be what Sextus postulates— a Pyrrhonist will indeed have the same beliefs as his fellow citizens, but he will preserve his peace of mind by endorsing none of them.* (STRIKER: 2004, p. 20)

2.4 O ceticismo entendido a partir do percurso cético

Anteriormente mencionei passagens da obra de Sexto que apontam para uma interpretação rústica do pirronismo. Mas cabe também comentar um texto importante que a corrobora, ainda que de modo algo indireto. Penso que esse texto traz uma luz particular ao debate entre as interpretações rústica e urbana. Ele ocupa a maior parte do capítulo VI (HP I, 12) de HP I, intitulado “Sobre os princípios da filosofia cética”, onde Sexto Empírico descreve o que veio a ser chamado por alguns autores de “percurso cético”. Nele, Sexto afirma:

Dizemos que o princípio “causal” da postura cética é a esperança de obter a tranquilidade. Com efeito, homens de talento, perturbados devido à anomalia nas coisas e em aporia sobre a quais delas é preciso antes dar assentimento, foram investigar nas coisas o que é verdadeiro e o que é falso, de modo a obter a tranquilidade a partir do julgamento sobre elas. O princípio da ordenação cética é, sobretudo, opor a todo *lógos* um *lógos* igual. Pois, a partir disso, pensamos cessar de dogmatizar. (HP I, 12)

(Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδῃ μὲν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτῆσθαι· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὥς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτῆσοντες. συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.)

Sexto nos descreve aí o primeiro momento do percurso feito pelos futuros cétricos em direção à *epokhé* (suspensão de juízo) e à *ataraxía* (tranquilidade de espírito). Lembremos que os pirrônicos, em geral, disseram ser *télos* (fim, objetivo) da filosofia cética a *ataraxía*, mas alguns acrescentaram a *epokhé*,

como o próprio Sexto nos relata no final do capítulo XII de HP I, intitulado “Qual o fim da filosofia cética” (HP I, 12).

Homens de talento, diz Sexto, perturbados pela anomalia das coisas (*tên en toîs prágmasin anomalían*), sem saber a que coisa, a que opinião, dar assentimento, entre as muitas que umas com as outras conflitavam, foram levados a investigar o que é verdadeiro e o que é falso nelas. Vemos, então, que foi um conflito de opiniões que moveu inicialmente alguns “homens de talento” em direção à investigação e, em HP I, 26, no capítulo há pouco citado, Sexto nos explica que essa investigação teve lugar no campo da filosofia.

Ora, é importante ressaltar, para entender melhor esse percurso “cético”, que o primeiro “movimento” do ceticismo ocorreu antes mesmo da investigação filosófica em busca da verdade, na experiência das dificuldades sobre a qual coisa dar assentimento. A filosofia pareceu, para aqueles homens de talento que posteriormente viriam a tornar-se filósofos céticos, ser um caminho natural a seguir para resolver aquelas suas dúvidas e dificuldades, já que ela os deveria ensinar acerca da verdade e da falsidade. Foi no âmbito da vida comum e cotidiana, portanto, que primeiro surgiu a dificuldade (pré)cética em dar assentimento, dificuldade essa que levou, quando esses homens de talento se tornaram céticos, a uma generalizada suspensão cética de juízo, por terem eles descoberto que não havia como darem assentimento a opinião nenhuma. Como escreveu Sexto, ainda em HP I, 26, na incapacidade de decidir, eles suspenderam o juízo e a essa suspensão seguiu-se a *ataraxía*. Essa impossibilidade cética de dar assentimento deu origem a uma máxima famosa, que os céticos fizeram um dos motes de seu filosofar: “não mais” (*ou mâllon*).

A importância do fato de aquela primeira dificuldade dos homens de talento em dar assentimento ser anterior à busca filosófica da verdade e da realidade que os fez encontrar, também em filosofia, um conflito insanável de opiniões do qual resultaram a *epokhé* e o viver sem crenças nem opiniões (*adoxástos*), parece-me grande e merece nossa atenção. Essa importância reside no fato de que fica claro haver, segundo a ótica sextiana, uma total continuidade entre o questionamento inicial dos homens de talento acerca de coisas e fatos de sua experiência cotidiana e o estado posterior de *epokhé* - cujo escopo também abarcaria, assim, aquelas mesmas questões iniciais.

É claro que o contato com as doutrinas filosóficas provavelmente mostrou a esses homens de talento uma quantidade enorme de problemas filosóficos que eles nem imaginavam existir e os instruiu em conceitos sofisticados de filosofia. Mas, insisto, o ponto de partida, o estado inicial e “pré-filosófico” desse percurso, foi um questionamento acerca de problemas do cotidiano. Esses homens de talento, dotados de maior dose de espírito crítico, atentaram naquelas anomalias e se preocuparam com elas. Isso certamente não ocorre com a grande maioria dos homens, que se apegam às suas fortes opiniões sobre os mais variados temas e acreditam firmemente na verdade de um grande número de proposições banais.

Esse texto de HP I, 12, aqui comentado mais demoradamente, complica – e muito – a interpretação urbana, que restringe, como vimos, o escopo da *epokhé* pirrônica aos discursos da filosofia e das ciências.

Mas, se os futuros cétricos experienciaram, desde o início de seu “percurso cétrico”, uma grande dificuldade para formar opiniões e se sua jornada filosófica somente reforçou essa dificuldade, não há por que pensar em qualquer

identificação entre a vida “opinativa” das pessoas comuns, de um lado, e a vida cética de adesão aos *phainómena* de outro. Isso porque o cético sextiano não é uma pessoa comum, ele não comunga de suas crenças; seu ponto de identificação com o comum dos homens é meramente prático – ainda que muitos intérpretes contemporâneos do ceticismo tenham sustentado o contrário.

Assim sendo, o cético também não segue um discurso filosófico dogmático que tenha consequências marcantes e substanciais no seu comportamento cotidiano e o diferencie nitidamente do comum dos homens (tornando-o, para dar um exemplo, impassível diante da dor ou de qualquer outra afecção). A meu ver, é sob esse aspecto que o cético está ao lado do *bíos*: ele compartilha da maneira de viver das pessoas comuns, mas jamais de suas afirmações dogmáticas. A observância cética da vida (*biotikè téresis*) implica que a pretensão à verdade de discurso nenhum influenciará a vida do cético – ao contrário do que ocorria com os estoicos, seus grandes adversários filosóficos. Em *epokhé* sobre todas as crenças, o pirrônico questiona também aquelas que levam os homens a uma alteração significativa de atitudes e comportamentos no seu dia a dia, em nome de dogmas filosóficos. E ele questiona, porque dogmática, qualquer doutrina que pretenda fundamentar uma “arte de viver”. É o que Sexto nos diz em HP III, 239, no início do capítulo XXIII (HP III, 239-49) do livro terceiro das *Hipotiposes*, capítulo que tem como título “Se existe uma arte de viver” (“*Ei esti tékhne perì biôn*”).

Por isso, penso que o cético de Sexto Empírico não tem crenças de qualquer espécie, nem aquelas mais sofisticadas dos filósofos, que ditam sua forma de viver e agir no mundo, nem as crenças comuns e não refletidas, comungadas pela maioria dos homens. Em verdade, seria muito estranho se,

após aquela longa e peculiar experiência filosófica e a consequente *epokhé* sobre todas as coisas, o pirrônico ainda mantivesse as crenças das pessoas comuns.

Conforme essa interpretação rústica aqui delineada, *somente é possível não dogmatizar a partir do percurso cético*; se não fosse assim, bastaria, para que o homem comum não fosse dogmático na maioria dos assuntos, que ele nada conhecesse de filosofia e que ficasse longe de doutrinadores morais.

Entendo que, se não se está em *epokhé*, se está dogmatizando - e é por isso que Sexto nos diz, no texto de HP I, 12, acima comentado, que a consequência da suspensão do juízo é cessar de dogmatizar. Antes da suspensão, por mais sofisticada que fosse sua formação, o homem de talento comungava de inúmeras crenças comuns para as quais, tendo-se tornado cético, não encontra mais qualquer justificação. Nesse sentido, isto é, no que concerne a seu olhar filosófico sobre as coisas do mundo, o cético é um homem profundamente afetado por sua investigação filosófica. Seu percurso filosófico em direção à *epokhé* propiciou-lhe uma perspectiva filosófica sobre as coisas que em nada tem a ver com as visões-de-mundo das pessoas comuns. Possuindo uma perspectiva filosófica totalmente diferente das perspectivas que têm um bom número de filósofos dogmáticos acerca de nosso discurso cotidiano, o cético questiona de modo radical a pretensa capacidade do discurso humano, teórico ou não, para dizer verdades e exprimir realidades.

3. A epokhé e o lógos

3.1 A expressão “*hóson epì tō lógo*”

No capítulo X de HP I, intitulado “Se os céticos suprimem os fenômenos”, Sexto Empírico apresenta, como objeto de suspensão cética de juízo, a sentença “O mel é doce”, que citei como ilustração da aparente ambiguidade de certas passagens do filósofo. Sexto explica que os céticos reconhecem que o mel aparece como doce, mas questionam o que é *dito* sobre o mel e afirma que o cético suspende o juízo sobre essa sentença “*hóson epì tō lógo*” (HP I, 19-20):

Quando investigamos se o objeto é tal como aparece, concedemos que aparece, mas investigamos, não sobre o que aparece (*peri toû phainoménu*), mas sobre o que se diz do que aparece; isso é diferente de investigar sobre a própria coisa que aparece. Por exemplo, nos aparece que o mel adoça. Com isso nós concordamos, pois somos sensorialmente adoçados. Mas questionamos se o mel é doce, no que diz respeito ao discurso; isso não é o que aparece, mas o que é dito sobre o que aparece.

(ὅταν δὲ ζητῶμεν, εἰ τοιοῦτον ἔστι τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου· οἷον φαίνεται ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι (τοῦτο συγχωροῦμεν· γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς), εἰ δὲ καὶ γλυκὸν ἔστιν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ (τὸ) περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον.)

Sexto usa a mesma expressão (*hóson epì tō lógo*) em muitas passagens de sua obra¹⁹. Consideremos uma delas, que se encontra na seção XXXI do primeiro livro das *Hipotíposes*, cujo título é “Se a filosofia cética é diferente da cirenaica” (HP I, 215). Opondo ao dogmatismo dos cirenaicos a posição dos

¹⁹ Por exemplo, em HP I, 215; II, 2; 95; III, 29; 65; 95; 104 etc.

céticos, Sexto afirma: “...nós suspendemos o juízo sobre os objetos exteriores, no que diz respeito ao discurso (*hóson epì tò lógo*)...”.

A primeira dessas duas passagens que acabamos de citar, a de HP I, 20, ocupou um lugar importante na controvérsia entre Burnyeat e Frede e seus respectivos seguidores acerca da questão sobre se os pirrônicos possuíam ou não crenças, a controvérsia entre as interpretações rústica e urbana.

Uma sentença como “O mel é doce”, que está no texto de HP I, 20, foi certamente usada por milhões de pessoas em seu dia a dia, desde a Antiguidade Clássica até os nossos dias. Nesse texto, Sexto claramente a interpreta como uma sentença dogmática, sobre a qual os céticos suspendem seu juízo. Sexto a toma como um discurso que diz algo sobre o que aparece (a doçura do mel) e opõe “é” (*estin*) a “aparece” (*phaínetai*). Para ele, o simples uso do verbo “ser” numa sentença qualquer, seja ela usada pelas pessoas comuns seja por filósofos, é suficiente para que o significado da sentença transcenda o âmbito fenomênico.

Em outro contexto, na seção V de HP III, intitulada “Se algo é causa de algo” (HP III, 16-29), após expor argumentos tanto favoráveis como contrários à existência de causas, ao apresentar, no final da seção (HP III, 29), a conclusão céptica sobre a equipolência dos argumentos opostos, Sexto afirma acerca de uma das posições dogmáticas: “é necessário suspender o juízo também sobre a hipóstase da causa, dizendo que uma causa não mais existe que não existe, no que diz respeito às coisas ditas pelos dogmáticos (*hóson epì toîs legoménois hypò tôn dogmatikôn*)”. Uma vez que Sexto entende como dogmáticos tanto os filósofos como as pessoas comuns, parece-nos que se podem dizer sinônimas, no uso sextiano, as expressões “*hóson epì tò lógo*” e “*hóson epì toîs legoménois*”.

hypò tôn dogmatikôn". A suspensão de juízo *hóson epì tô lógo* é a suspensão de juízo sobre um discurso que se pretende expressão da verdade e da realidade.

Mas uma interpretação urbana não aceitaria a interpretação rústica das sentenças em que Sexto fala da suspensão de juízo *hóson epì tô lógo*. Para ela, o uso dessas expressões denotaria a insistência do autor em restringir o âmbito da *epokhé* ao discurso dogmático filosófico, entendendo que Sexto, nessas sentenças, tem em vista somente o discurso dos filósofos, mas não o *lógos* das pessoas comuns.

Haveria, dentro de uma leitura urbana, uma identificação entre o sentido de boa parte do discurso corrente das pessoas e o sentido do discurso utilizado cotidianamente pelos céticos; ambos esses discursos seriam não dogmáticos, exprimiriam crenças não dogmáticas. O simples uso do verbo "ser" nas sentenças proferidas pelas pessoas comuns não seria suficiente para transcender o âmbito dos fenômenos. Seria preciso filosofar para que houvesse tal transcendência no uso de sentenças banais do dia a dia, tais como "há uma porta ali" ou "o mel é doce". Assim, sentenças que obviamente não dizem respeito a temas filosóficos estariam fora do questionamento pirrônico.

Entenda-se, porém, que uma leitura urbana não precisa se comprometer com a tese de que o discurso inteiro das pessoas comuns estaria imune ao questionamento e a *epokhé* dos céticos. Todos concordariam, por exemplo, que em matéria moral, esse discurso é basicamente dogmático e que a influência que a filosofia do passado pode ter exercido sobre ele é grande e difícil de ser rastreada. Mas o que caracteriza as leituras rústicas do ceticismo pirrônico é uma visão segundo a qual, de um modo geral, o discurso das pessoas comuns não seria dogmático.

Entretanto, em face dos textos de Sexto acima citados e do exame do uso sextiano da expressão “*hóson epì tò lógo*”, não vejo como se poderia justificar uma interpretação do pirronismo.

Lembro que o cético pode-se permitir, em sua vida cotidiana, o uso de uma sentença tal como “o mel é doce”. Ele a estaria usando em um sentido diferente, ele estaria usando “é” (*estí*) no sentido de “aparece” (*phaínetai*). Sexto distingue entre dois sentidos de “*estí*”: o sentido dogmático e o sentido cético. No sentido dogmático, “*estí*” exprime uma afirmação de realidade; no sentido cético, “*estí*” tem o sentido de “aparece” (*phaínetai*).²⁰

Parece-me que um resultado importante se impõe, a partir de tudo quanto vimos, a hipótese de que uma compreensão adequada da filosofia pirrônica pressupõe uma atenção especial à questão sobre como os cétricos lidam com a linguagem, assim como uma investigação sobre se o próprio Sexto terá eventualmente tratado, de modo direto, ou indireto, dessa questão.

A centralidade do tema da linguagem para o pirronismo antigo parece não ter chamado particularmente a atenção de estudiosos importantes como Burnyeat e Frede. Mas, já em 1982, Barnes publicou um artigo (BARNES: 1982), no qual recorreu ao conceito wittgensteiniano de “*avowal*” para explicar como, à luz da filosofia contemporânea da linguagem, o cético pirrônico pode usar uma linguagem não proposicional em seu dia a dia (tal é a interpretação de Barnes, para quem isso tornaria coerente a figura do cético rústico e tornaria sua vida sem crenças possível de ser vivida). Alguns estudiosos do pirronismo têm explorado essa linha.

²⁰ Em muitas passagens de sua obra, Sexto diz que o cético usa “*estí*” no sentido de “*phaínetai*”, por exemplo em HP I, 135; 198; 200 etc.

Recentemente, Lorenzo Corti dedicou um livro inteiro a esse tema (CORTI: 2009), muito embora tenha apontado os limites de uma leitura “wittgensteiniana” de Sexto (CORTI: 2009, p. 154). No Brasil, Danilo Marcondes também se serve da moderna filosofia da linguagem para conferir coerência ao pirronismo, a partir da noção de “atos de fala”, propondo uma espécie de “superação” da *epokhé* pirrônica:

Penso, com efeito, que numa concepção de linguagem, como a que propus e em que não se tomam mais as noções de proposição e juízo como noções centrais, mas que se caracteriza como ação, como realização de atos de fala, a suspensão do juízo talvez não faça mais sentido, talvez não seja mais possível, mas também não será mais necessária. (MARCONDES: 2007, p. 81)

Em artigo posterior, com o título “Rústicos X Urbanos: O Problema do Insulamento e a Possibilidade de uma Filosofia Cética”, o autor desenvolve uma “análise pragmática da suspensão de juízo”, concluindo que:

A expressão da afecção pelo cético teria assim o caráter expressivo do avowal, não tendo as características do juízo com sua natureza descritiva e sua pretensão à verdade. (MARCONDES: 2008, p. 146)

Em face de complexas interpretações fundamentadas na filosofia contemporânea da linguagem, proponho, no entanto, que se volte à pergunta simples do debate tradicional. Exegetas rústicos e urbanos se perguntaram se o questionamento cético do discurso dogmático se estende, ou não, ao discurso cotidiano das pessoas comuns. Ora, a leitura da obra de Sexto me convenceu de que nela se encontra uma resposta sextiana, pelo menos indireta, a essa pergunta. Esse me parece o caminho a ser seguido para tentar encontrar uma solução não anacrônica para esse difícil problema.

Danilo Marcondes, ao abordar essa questão, afirmou:

Minha hipótese mais geral em defesa de uma interpretação da viabilidade da epoché e, em consequência, do ceticismo, vai na seguinte direção. A interpretação da epoché segundo a qual esta inviabilizaria nossa ação pressupõe uma determinada concepção de juízo e de relação entre juízos e crenças e entre crenças e a ação. De acordo com esta concepção, agir pressupõe ter determinadas crenças que por sua vez nos levam a julgar ou decidir se devemos (ou não) fazer algo determinado pelo conteúdo dessas crenças. Supõe, portanto uma teoria do juízo, uma concepção de que há, de certo modo, duas operações da mente ou do intelecto envolvidas no ato de julgar - a formação da crença e a decisão de afirmá-la; e supõe também uma teoria da ação segundo a qual ao agir levamos em conta determinadas crenças e a partir delas tomamos a decisão de agir. Estas duas teorias são complementares. (MARCONDES: 2007, p. 70-71)

Embora eu tenha sugerido poder haver certo anacronismo no recurso à filosofia contemporânea da linguagem, penso, no entanto, que Danilo Marcondes, na passagem acima reproduzida, propôs o que se me afigura como uma linha interessante de defesa contra a “objeção da inação” e, portanto, contra a frequente rejeição da posição rústica. Isso porque Marcondes aí denuncia a postura dogmática que sustenta a objeção, isto é, a pressuposição dogmática e altamente teórica de que não é possível agir sem crer. Com efeito, são muitas as teorias filosóficas da ação e elas conflitam entre si. Assim, basta que o cético adote, com relação a elas, sua postura habitual com relação a qualquer conflito entre teorias dogmáticas²¹; a investigação sobre elas mostrando que se podem fazer igualmente persuasivas, a *epoché* se impõe e não se tem como aceitar nenhuma delas. O que abre um caminho em direção à aceitação da interpretação rústica, *desde que* os textos de Sexto a corroborem e *mostrem que ela não depende*, como a interpretação urbana “depende”, de qualquer pressuposto

²¹ Por outro lado, Barnes chama atenção para (Cf. BARNES: 1990, p.113-144) o que ele chama de “rede cética”, que cria disputas que dificilmente podem ser resolvidas e que, não sendo resolvidas, dão vitória ao cético – algo de que essa resposta poderia ser acusada.

teórico. Entretanto, penso que a elucidação desse ponto exige toda uma investigação sobre a relação entre a vida sem opinião nem crença do cético e o “fenomenismo” sextiano.

Dois estudiosos contemporâneos no pirronismo, R. J. Fogelin e Oswaldo Porchat, chamaram a si mesmos de “neopirrônicos” e subscreveram a interpretação urbana que Frede deu ao pirronismo. De fato, minha discordância das interpretações que esses especialistas ofereceram da obra de Sexto Empírico e minha crítica à influência que elas têm tido no contexto brasileiro têm sido fonte de inspiração para este trabalho.

No caso de Fogelin, a adesão à interpretação frediana da obra de Sexto é totalmente explícita e Fogelin diz que ela inspirou sua filosofia. Em seu artigo *“The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!”* (Fogelin: 2004, p. 163-4), Fogelin afirma que é justamente por adotar a interpretação frediana do pirronismo que sua filosofia não enfrenta as famosas objeções de incoerência e *apraxía*. Ele diz:

Uma vez que, seguindo Michael Frede, eu adoto a interpretação urbana do texto, essa escolha não se dá. Logo, quando eu falo em pirronismo, eu estou falando do pirronismo urbanamente entendido. Quando eu falo em neo-pirronismo, eu tenho em mente o pirronismo clássico, urbanamente entendido, atualizado onde necessário, para torná-lo adequado aos debates filosóficos contemporâneos. (FOGELIN: 2008, p. 163-4)

(Since, following Michael Frede, I adopt the urbane interpretation of the text, this choice does not come up. So when I speak of Pyrrhonism, I mean Pyrrhonism urbanely understood. When I speak of neo-Pyrrhonism, I have in mind classical Pyrrhonism urbanely understood, updated, where necessary, to make it applicable to contemporary philosophical debates.)

Quanto a Porchat, vou referir-me a passagens de dois de seus artigos publicados em 1991 (“Sobre o que Aparece”) e 1995 (“Verdade, Realismo e

Ceticismo”) (PORCHAT: 2006), respectivamente. No primeiro desses artigos, Porchat escreveu:

Ao dizer, por exemplo, que o mel é doce, não nos pronunciamos sobre a natureza real do mel ou da doçura, sobre a eventual realidade substancial do mel, sobre se a doçura é ou não uma propriedade real a ele inerente, sobre a natureza da relação entre sujeito e predicado; nem disso nada pressupomos, já que temos nosso juízo suspenso sobre todas essas questões. Porque isso tudo não é o fenômeno, mas “o que dele se diz”. Suspendemos nosso juízo sobre se o mel é doce *hóson epì tò lógo* (cf., *ibidem*, I, 20; também I, 215; II, 95; III, 29, 65 etc.), isto é, enquanto esse enunciado (“o mel é doce”) é matéria da razão filosófica, é objeto de comentário ou interpretação dogmática. Esclarecido esse ponto, permitimo-nos usar a linguagem corrente dos homens, nela dizendo quanto nos aparece. (PORCHAT: 2006, p. 125-6)

E, no segundo, assim se exprimiu:

Com grande freqüência se serve Sexto, como nas duas passagens citadas, das palavras *hóson epí* seguidas do dativo de certas expressões (assim, *hóson epì tò lógo*, *hóson epì tò philosopho lógo*, *hóson epì tois legoménois hypò tôn dogmatikōn* etc.) para — tal é minha interpretação — qualificar o questionamento e a conseqüente suspensão pirrônica do juízo, restringindo-os tão-somente a leituras, comentários ou interpretações dogmáticas dos temas que discute, cf., por exemplo, H.P. I, 20, 215; II, 26, 95, 104; III, 6, 13, 29, 135, 167; A.M. VIII, 123; IX, 49 etc. Michael Frede também assim interpreta essas passagens(...) (PORCHAT: 2006, p. 205, n. 35)

Como se vê, Porchat defende a tese de que a suspensão de juízo “*hóson epì tò lógo*” sobre uma afirmação qualquer, sobre a afirmação de que o mel é doce, por exemplo, deveria ser entendida como dizendo respeito apenas a uma interpretação dogmática dessa afirmação. Desse modo, Porchat restringe o questionamento pirrônico do discurso assertivo e o escopo da *epokhé* pirrônica tão somente aos discursos dogmáticos dos filósofos e ao discurso comum por eles cotidianamente usado *somente enquanto* interpretado por eles dogmaticamente.

No mesmo artigo a que pertence a última passagem que citamos, “Verdade, Realismo, Ceticismo” (PORCHAT: 2006c), o autor fala das “crenças fenomênicas” dos céticos e introduz as noções neopirrônicas de verdade e realidade. E, já em 1991, ele havia exposto sua nova interpretação do ceticismo pirrônico, em substituição à que defendera em seus artigos anteriores, nos quais atribuíra a Sexto e aos céticos uma postura crítica em relação ao discurso das pessoas comuns, que eles teriam classificado como dogmáticas. Embora Porchat jamais tenha expressamente afirmado que os pirrônicos davam assentimento a algo além do que aparece (*tò phainómenon*), sua nova interpretação do pirronismo permite caracterizá-lo como um neopirrônico urbano.

Em artigo precisamente sobre o tema, J. Brunschwig defende uma interpretação de várias ocorrências da fórmula *hóson epì tò lógo* que ele chama de anafórica²². Entretanto, como afirma Hankinson²³, o próprio autor julga a questão menos importante para o debate sobre o escopo da *epokhé*, argumentando longamente para mostrar que uma interpretação anafórica das aparições dessa fórmula não implica na aceitação de uma interpretação urbana (cf. Brunschwig : 2003, p. 245-249). Por outro lado, o autor nos lembra que

²² Segundo a interpretação anafórica, a função da frase seria a de fazer referência a algum argumento anterior.

²³ Hankinson, comentando o artigo de Brunschwig sobre o tema, fala de várias interpretações possíveis para a expressão em questão, embora lembre o fato de Brunschwig ter julgado sua própria posição indiferente quanto ao debate entre os ceticismos “rústico” e “urbano”: “Syntactically, the phrase *hóson epì toi lógoi*, can be either adverbial, qualifying the manner in which something is done, or ‘objective’, qualifying the object, or proposition, under discussion (as Frede and I take it). Secondly, it can be either ‘anaphoric’, referring to a previous stretch of argument, or not (as again Frede and I take it). (...) Brunschwig rejects the non-anaphoric options since they demand taking *logos* to mean ‘essence’, and he detects no such use in Sextus. But Sextus does sometimes use *logos* to mean ‘definition’ (e.g. PH 2 212). A definition, in his sense, is a Lockean real definition-it picks out what it is to be something, or its essence. But even if Brunschwig is right, he allows that his account is indifferent between rustic or urbane Scepticism.” (HANKINSON : 1998, p. 247)

algumas ocorrências de “*hóson epì tò logo*” não permitem interpretação anafórica²⁴, já que não há nada anterior, no texto, a que o termo “*lógos*” poderia dizer respeito.

Por sua vez, na interpretação que aqui proponho para a frase *hóson epì tò lógo*, predominaria o sentido não anafórico e adverbial da frase (Brunschwig apresenta duas distinções para interpretar a fórmula: anafórico *versus* não anafórico e adverbial *versus* “objetivo” (como complemento verbal). Sobre a ocorrência da frase em questão em HP I, 20, se fossemos seguir as distinções do autor, minha interpretação cairia na segunda opção de Brunschwig, não anafórica e adverbial:

Uma construção não anafórica e adverbial: “duvidamos, no que se refere ao *lógos* (isto é o discurso em geral, ou discurso de um tipo específico, ou uma questão teórica, ou uma questão para a razão) que o mel é doce. (BRUNSCHWIG: 2003, p. 252)

(*A non-anaphoric and adverbial construction: 'we doubt, so far as lógos goes (that is to say either discourse in general, or discourse of a definite kind, or a theoretical question, or a question for reason) that honey is sweet.*)

Brunschwig fornece vários exemplos para cada uma das quatro maneiras em que, na sua opinião, poderíamos interpretar a fórmula “*hóson epì tò lógo*”. Um deles, acima, é a construção “duvidamos, no que se refere ao discurso em geral, que o mel é doce”. Parece-me uma reprodução possível do que seria um uso sextiano da expressão. Como podemos perceber, o rico artigo de

²⁴ É o caso, por exemplo, do texto de HP I, 215, acerca da comparação entre a *sképsis* e a filosofia cirenaica, que é de grande utilidade para a elucidação da noção de *phainómenon*, como veremos posteriormente. Sobre o uso da fórmula *hóson epì tò lógo* naquela passagem do texto, Brunschwig afirmou: “*On the other hand, whatever the construction adopted, it is noticeable that the hóson epì tò lógo formula here has no anaphoric force: the context contains no statement or argument to which the term lógos could refer back.*” (BRUNSCHWIG: 2003, p.258)

Brunschwig é cheio de sugestões e hipóteses sobre o tema, pouca coisa tendo o autor afirmado categoricamente. Uma dessas sugestões, que encontramos no último parágrafo do artigo, é a de que o uso da expressão por Sexto seria mais uma ressalva cética para nos lembrar de que não devemos generalizar sobre nada²⁵.

Talvez, então, a insistência de Sexto Empírico em restringir seu questionamento ao discurso seja apenas para lembrar que a investigação cética é sobre a verdade (ou falsidade) das proposições – afinal, é sobre um discurso que comumente se diz ser verdadeiro ou falso²⁶ – e, assim, essa insistência não configuraria uma restrição do escopo da *epokhé* cética a determinados tipos de crenças. Mais uma vez concordo com Burnyeat, quando ele diz que a *epokhé* é sobre toda crença, visto que “crença é a aceitação de algo como verdadeiro” (BURNYEAT: 1983, p.121). É difícil imaginar uma crença que não tenha pretensão de verdade e, portanto, nesse sentido, não é possível suspender o juízo sobre uma crença a não ser no que concerne ao *lógos*, ou seja, no que concerne ao seu valor de verdade. A ressalva sextiana de que a *epokhé* é sobre o *lógos* aparece na passagem em que Sexto explica que o cético não “abole” o que aparece (*tò phainómenon*), dado o seu caráter *azétetos* (HP I, 19-20). A suspensão do juízo é sobre o *lógos*, diz respeito à verdade ou à falsidade, algo que está além dos fenômenos. Assim, o uso frequente de *hóson epì tò lógo* por Sexto Empírico para caracterizar a *epokhé*

²⁵ “If there could be a general explanation for the frequency with which Sextus uses (the formula), it might be that, as he sees it, one should never generalize about anything. After all, it is we who speak of ‘scepticism’: the word that he uses is simply *sképsis*.” (BRUNSCHWIG: 2003, p. 258)

²⁶ Cf. AM VIII 17-9, onde Sexto Empírico também afirma que o verdadeiro não aparece (ele não é *phainómenon*, mas algo que se diz sobre o que aparece).

parece ser apenas uma forma de enfatizar a adesão cética aos fenômenos (e isto não é indício de qualquer urbanismo, como interpretaram Frede e Porchat).

O cético é um ser profundamente transformado. Seu percurso filosófico em direção à suspensão do juízo lhe confere um olhar profundamente filosófico sobre o mundo, completamente diferente das visões de mundo que possam ter as pessoas comuns. A mesma desconfiança dirigida por muitos filósofos às crenças e opiniões dos homens comuns é estendida pelo cético também às teorias filosóficas. Ele questiona a capacidade do nosso discurso, teórico ou não, de revelar verdades. Cabe perguntar, então, sobre a viabilidade de um discurso sem nenhuma pretensão de verdade, e se de fato a pretensão pirrônica de não transcender o âmbito fenomênico é conciliável com o uso do discurso e a vida do filósofo cético.

3.2 Wittgenstein, ceticismo e certeza

A filosofia de Wittgenstein é um tema recorrente nos trabalhos sobre a questão da linguagem no ceticismo antigo e a relação entre a filosofia de Wittgenstein e o ceticismo é um tema que tem sido explorado a partir de diferentes ângulos, por vezes sendo apresentada como uma relação de oposição, mas às vezes também como de afinidade. Como, no curso de se explicar a relação do pirronismo com a linguagem, é bastante frequente o recurso ao pensamento daquele filósofo, creio que certas observações contrárias à aproximação entre as filosofias se fazem necessárias. Além disso, o peso do debate epistemológico contemporâneo sobre ceticismo se deu, em boa medida, pela importância que Wittgenstein conferiu à tarefa de refutar tanto o ceticismo quanto respostas que filósofos da época teriam dado ao “desafio cético”. Uma certa interpretação rústica do ceticismo sextiano poderia, eventualmente, dar conta da objeção de que o cético, não tendo crença alguma, estaria de alguma forma pondo em xeque nossas certezas mais básicas.

Se, por um lado, Wittgenstein parece condenar explicitamente o ceticismo em textos pertencentes às diferentes fases de sua filosofia, por outro lado, alguns autores nos brindaram com comparações positivas entre o ceticismo e a filosofia do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*.

No Brasil, Plínio Smith dedicou um artigo ao tema, intitulado “Wittgenstein e o Pirronismo: sobre a natureza da filosofia”. Plínio cita Kripke como o atribuidor de um ceticismo de tipo humeano a Wittgenstein, mas concorda com Baker e

Hacker ao julgar essa atribuição incorreta (Smith: 2000, p. 200). Para o autor, contudo, “a concepção filosófica de Wittgenstein tem muitas semelhanças com a concepção cética pirrônica” (Smith: 2000, p. 201). A crítica a um uso dogmático da linguagem, a ideia de terapia filosófica, o combate às teorias metafísicas, dentre outros fatores, são levantados por alguns autores como pontos em comum entre o pirronismo antigo de Sexto Empírico e o assim chamado “segundo Wittgenstein”. Como afirma Sluga, seu ataque ao ceticismo não o impede de “permanecer cético acerca de todas as teorias filosóficas”:

As notas finais de Wittgenstein ilustram a continuidade de suas preocupações fundamentais através de todas as mudanças que seu pensamento sofreu. Pois elas revelam, mais uma vez, como ele permaneceu cético acerca de todas as teorias filosóficas e como ele entendeu seu próprio empreendimento como uma tentativa de acabar com a necessidade de qualquer teorização do tipo. As considerações em “Sobre a certeza” são evidentemente dirigidas tanto contra o ceticismo filosófico quanto contra refutações do ceticismo. (SLUGA: 1996, p.22)

(Wittgenstein's final notes illustrate the continuity of his basic concerns throughout all the changes his thinking underwent. For they reveal once more how he remained skeptical about all philosophical theories and how he understood his own undertaking as the attempt to undermine the need for any such theorizing. The considerations of On Certainty are evidently directed against both philosophical skepticism and philosophical refutations of skepticism.)

Frequentemente, o “ceticismo” mencionado pelos intérpretes de Wittgenstein é mais um conjunto de ideias difusas do que propriamente uma filosofia completa como a de Sexto Empírico. Além disso, as aproximações entre essa última e a filosofia de Wittgenstein, em geral, parecem tender a uma interpretação urbana do ceticismo grego, e uma posição mais clara sobre o quão próximas são as duas filosofias só poderia ser dada se tivéssemos uma solução consensual para a principal controvérsia interpretativa acerca do ceticismo antigo, a controvérsia sobre o escopo da *epokhé*.

A questão das crenças faz parte dos principais temas tratados por Wittgenstein em “Sobre a Certeza”. A descrição de como nossas crenças estão interligadas faz parte da estratégia de Wittgenstein em atacar dúvidas céticas (como aquela acerca da existência do mundo exterior) e de criticar algumas respostas ao desafio cético por ele julgadas inadequadas, como as de Descartes e Moore.

Uma das maneiras com as quais Wittgenstein atacou as dúvidas hiperbólicas foi através de uma descrição da relação que o homem tem com suas crenças. Longe de querer mostrar que há justificção para cada uma de nossas crenças, Wittgenstein procura mostrar que, embora nem todas as crenças tenham propriamente fundamentos, nem por isso elas devem ser abandonadas ou postas em dúvida.

As respostas de Moore ao ceticismo são, sem dúvida, grandes inspiradoras das notas de Wittgenstein em “Sobre a certeza”, livro que, indubitavelmente, tem como pano de fundo também o debate filosófico acerca do ceticismo. O filósofo quer mostrar não apenas a inadequação de dúvidas céticas, mas também as limitações das respostas de Moore²⁷: ele teria levado a sério uma dúvida que não é séria, teria atirado pela culatra ao dar estatuto de dúvida para dúvidas que não são genuínas. Para Wittgenstein, as dúvidas

²⁷Cf. a desqualificação das respostas de tipo mooriano no parágrafo 37 de “Sobre a certeza”, onde Wittgenstein afirma a necessidade de sua investigação para uma crítica correta ao ceticismo: *“But is it an adequate answer to the scepticism of the idealist, or the assurances of the realist, to say that “There are physical objects” is nonsense? For them after all it is not nonsense. It would, however, be an answer to say: this assertion, or its opposite is a misfiring attempt to express what can't be expressed like that. And that it does misfire can be shewn; but that isn't the end of the matter. We need to realize that what presents itself to us as the first expression of a difficulty, or of its solution, may as yet not be correctly expressed at all. Just as one who has a just censure of a picture to make will often at first offer the censure where it does not belong, and an investigation is needed in order to find the right point of attack for the critic.”* (WITTGENSTEIN: 1974)

céticas fogem ao jogo de linguagem no qual a dúvida se insere e, portanto, não seriam propriamente “dúvidas”.

Cada dúvida está imersa no jogo de linguagem e é acompanhada, por exemplo, de procedimentos como a verificação. O jogo de “saber” de algo e de “duvidar” de algo envolve testes e confirmações²⁸, e mesmo a mais forte das convicções estaria dentro de um jogo de linguagem onde caberia a retratação²⁹.

Assim, se alguém duvida da existência de uma partícula que ainda não foi observada em nenhum microscópio, ou de um planeta ainda não visto por nenhum telescópio, está perfeitamente dentro do jogo da dúvida e da certeza. A famosa dúvida cética sobre a existência do mundo exterior estaria, assim, completamente fora desse jogo:

20. ‘Duvidar da existência do mundo exterior’ não significa, por exemplo, duvidar da existência de um planeta, que observações posteriores provaram existir. (WITTGENSTEIN: 1974)

("Doubting the existence of the external world" does not mean for example doubting the existence of a planet, which later observations proved to exist.)

Para Wittgenstein, mesmo sendo frequentemente esquecida, a expressão “eu pensei que sabia” está sempre no horizonte de um jogo entre dúvida e certeza, no qual ambas se dão em graus, nunca em absoluto. No caso das dúvidas hiperbólicas céticas, seria muito estranho dizer “eu pensei que sabia que

²⁸ Wittgenstein é muito claro quanto a isso no parágrafo 66: *“I make assertions about reality, assertions which have different degrees of assurance. How does the degree of assurance come out? What consequences has it? We may be dealing, for example, with the certainty of memory, or again of perception. I may be sure of something, but still know what test might convince me of error. I am e.g. quite sure of the date of a battle, but if I should find a different date in a recognized work of history, I should alter my opinion, and this would not mean I lost all faith in judging.”* (WITTGENSTEIN: 1974)

²⁹ No parágrafo 12, Wittgenstein afirma: *“For ‘I know’ seems to describe a state of affairs which guarantees what is known, guarantees it as a fact. One always forgets the expression ‘I thought I knew’.”* (WITTGENSTEIN: 1974)

o mundo exterior existia”, ou “eu pensei que sabia que aqui está uma mão”. Que tipo de teste poderia nos levar a afirmar coisas assim? No limite, nenhum. Muitas vezes, as dúvidas céticas se dirigem a proposições que parecem empíricas e por isso parecem dúvidas cabíveis, quando na verdade estariam, para o filósofo, dirigindo-se a proposições “gramaticais” que exprimem crenças que estão na base de todo o jogo da certeza e da dúvida, não estando abertas ao questionamento.³⁰ Em última análise, nem mesmo o cético idealista de fato duvida das coisas que diz duvidar, pois a dúvida requer um contexto prático sem o qual ela não faz sentido.

Proposições simples como as que Descartes e Moore invocam como refutações do ceticismo exprimiriam, antes de mais nada, crenças cuja posse seria condição *sine qua non* para qualquer um que pretenda empreender um questionamento argumentativo, inclusive o cético. Elas pertenceriam, para Wittgenstein, a um sistema no qual se inserem jogos de linguagem, e sem o qual elas não seriam possíveis. Assim, tanto a dúvida cética sobre essas proposições banais como qualquer resposta ao ceticismo cuja estratégia seja reafirmá-las estariam equivocadas. Seus equívocos são os de ignorar a prática humana em favor de verdades absolutas. Sluga explica essa posição de Wittgenstein:

‘Sobre a certeza’ conclui, portanto, que é impossível refutar o ceticismo apresentando proposições consideradas absolutamente certas como a de Descartes “Eu penso, logo eu existo” ou a de Moore “eu sei com certeza que há uma mão aqui”. Wittgenstein argumentou que o fato de que tais proposições são

³⁰ Cf. a explicação de Danilo Marcondes sobre o assunto: “A dúvida e a suspensão não podem ser primitivas, não podem ser adotadas senão com base em um conjunto de certezas que lhes serve como pano de fundo. Essas certezas consistem no que Wittgenstein denominou de *hinge propositions*, que poderíamos traduzir como proposições axiais. Porém não são certezas no sentido de que estamos convictos delas, ou as consideramos justificadas ou legitimadas, mas sim apenas porque as adotamos como pressupostos, e só a partir desses pressupostos que não podem ser postos em dúvida podemos, por sua vez, formular dúvidas.” (MARCONDES: 2007, p. 143).

consideradas como certas indica apenas que elas têm um papel indispensável e normativo no nosso jogo de linguagem; elas são o leito de rio através do qual flui o pensamento do nosso jogo de linguagem. Tais proposições não podem ser tomadas como expressões de verdades metafísicas. Aqui, também, a conclusão é a de que toda argumentação filosófica deve se encerrar, mas de que o fim de tal argumentação não é uma verdade absoluta e auto-evidente, mas antes uma espécie de prática natural humana. (SLUGA: 1996, p. 23)

(On Certainty concludes therefore that it is impossible to refute skepticism by drawing on propositions which are considered absolutely certain such as Descartes's "I think, therefore I am" or Moore's "I know for certain that this is a hand here." The fact that such propositions are considered certain, Wittgenstein argued, indicates only that they play an indispensable, normative role in our language-game; they are the riverbed through which the thought of our language-game flows. Such propositions cannot be taken to express metaphysical truths. Here, too, the conclusion is that all philosophical argumentation must come to an end, but that the end of such argumentation is not an absolute, self-evident truth, that it is rather a certain kind of natural human practice.)

Certas crenças básicas constituiriam um sistema indispensável que seria o ponto de partida de toda a atividade linguística – incluindo, é claro, a argumentação e o questionamento filosófico. A dúvida cética quer atacar as bases da argumentação filosófica em favor das crenças mais banais, mas essas crenças estariam na essência de qualquer argumento, de modo que a tentativa de questioná-las violaria, para Wittgenstein, o próprio sistema no qual o questionamento se encontra:

105. Todo teste, toda confirmação ou não confirmação de uma hipótese ocorre já dentro de um sistema. E esse sistema não é um ponto de partida mais ou menos arbitrário e duvidoso de todos os nossos argumentos: ao contrário, ele pertence à essência do que podemos chamar de “argumento”. O sistema não é propriamente o ponto de partida, mas é o elemento no qual argumentos têm sua vida. (WITTGENSTEIN: 1974)

(All testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place already within a system. And this system is not a more or less arbitrary and doubtful point of departure for all our arguments: no, it belongs to the essence of what we call an argument. The system is not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life.)

A descrição de Wittgenstein acerca do funcionamento da nossa linguagem nos jogos onde a “dúvida” e a “certeza” se inserem são de um impacto incalculável nas pretensões das hipóteses céticas de minar o conhecimento. Mas de que dúvidas céticas estamos falando? Stern nos lembra que “Sobre a certeza” é frequentemente tido como uma resposta a discussões sobre o ceticismo.³¹

Mas até que ponto respostas para a discussão acerca do ceticismo, na época protagonizada por G. E. Moore e Norman Malcolm, aplicam-se também aos questionamentos do pirronismo antigo, descritos anteriormente? Ora, as diferenças entre o pirronismo antigo e o “desafio cético” da epistemologia contemporânea são tão marcantes que raramente a refutação de um implica na refutação do outro.

Vimos acima que a ideia de “dúvida” não é definidora do cético antigo – ao contrário, é a sua postura permanentemente investigativa que se apresenta como sua característica fundamental. O critério de ação do cético antigo, o fenômeno (*phainómenon*), lhe confere uma figura muito diferente daquela caricatura do cético que duvida de tudo. O ceticismo combatido por Moore e Wittgenstein nos textos em questão é um ceticismo de tipo cartesiano, que Descartes julgou ter refutado, um ceticismo estranho aos textos antigos e deles fundamentalmente diferente.

O alvo de ataque dos céticos antigos, ao contrário do que ocorre com aquele tipo de ceticismo inaugurado com a *Primeira Meditação* de Descartes, era a própria crença e não o conhecimento. Enquanto Descartes ensaiou uma

³¹ “*On Certainty has generally been read as a set of suggestive but inconclusive first drafts, or as a response to discussions of skepticism and G. E. Moore with Norman Malcolm.*” (STERN:1996, p.447)

dúvida hiperbólica que deveríamos vencer se quiséssemos ter conhecimento real, inaugurando as discussões modernas acerca do ceticismo, a *epokhé* cética pouco se preocupava com tal perspectiva fundacionista.

Um dos motivos pelos quais os cétricos podem não ter levantado essas dúvidas hiperbólicas está na mera falta de força de persuasão dessas hipóteses. A equipolência (igualdade de força de persuasão entre os argumentos opostos), que culmina na suspensão do juízo em uma investigação filosófica pirrônica, diz respeito à credibilidade das posições e não às suas meras possibilidades lógicas, de modo que não é impossível supor que um pirrônico poderia concordar com Wittgenstein na sua denúncia linguística da impropriedade das dúvidas céticas modernas. Assim sendo, cabe notar que as observações de Wittgenstein em “Sobre a certeza” não apenas se dirigem a um alvo diferente do pirronismo antigo, como possuem com ele certas familiaridades. Mas ainda podemos nos perguntar sobre as incongruências estruturais entre a filosofia do segundo Wittgenstein e o pirronismo antigo.

É difícil e anacrônico tentar imaginar qual o impacto que teriam as reflexões de Descartes no ceticismo antigo – e mais difícil ainda é imaginar a repercussão que os textos de Wittgenstein teriam na filosofia pirrônica grega. Há indícios, contudo, de que os cétricos gregos concordariam mais com Wittgenstein do que com os cétricos idealistas contemporâneos.³²

³² Burnyeat mostrou que não havia nenhuma forma de idealismo na filosofia grega, nem sequer no pirronismo antigo, no seu artigo *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed*. (Philosophical Review 91), fato que torna a comparação ainda mais difícil, mas ajuda a perceber as enormes diferenças entre os ceticismos antigo e contemporâneo e indica que o ceticismo grego poderia inclusive estar ao lado de Wittgenstein contra qualquer tipo de idealismo, inclusive no caso do assim chamado idealismo cético.

Caso supuséssemos que o pirrônico poderia ser simpático a algumas observações de Wittgenstein em “Sobre a certeza” acerca da invalidade das dúvidas hiperbólicas do ceticismo contemporâneo, o cético certamente teria que dizer que as observações de Wittgenstein não são dogmáticas, que se tratam, por assim dizer, de uma “descrição fenomênica” acerca de um mau uso da linguagem pelos filósofos. O pirrônico afirmaria, nesse caso, que aquela descrição não pretende ser absolutamente verdadeira. Mas tampouco Wittgenstein pretendeu que suas observações fossem verdadeiras no sentido metafísico, rejeitado por ambas as filosofias. E, certamente, Wittgenstein considera o uso filosófico tradicional um “mau” uso da linguagem.

Há, também, outros pontos em comum nos quais o pirronismo poderia concordar com a crítica de Wittgenstein ao ceticismo em consonância com os seus princípios. Sluga chega a afirmar que o ponto de vista de Wittgenstein é uma forma de naturalismo:

Em notas escritas entre 1948 e 1951, agora publicadas sob o título “Sobre a certeza”, ele insiste que cada crença particular tem sempre de ser enxergada como parte de um sistema de crenças que, juntas, constituem uma visão de mundo. Toda confirmação e não confirmação de uma crença já pressupõe tal sistema e é interna a ele. Isso não significa que ele estaria advogando por um relativismo descuidado. Sua visão é mais uma forma de naturalismo que assume que formas de vida, visões de mundo e jogos de linguagem são, em última análise, limitados pela natureza do mundo. O mundo nos ensina que certos jogos não podem ser jogados. (SLUGA, 1996, p.22)

(In notes written between 1948 and 1951 now published under the title On Certainty he insists that every particular belief must always be seen as part of a system of beliefs which together constitute a world-view. All confirmation and disconfirmation of a belief always already presupposes such a system and is internal to it. This does not mean that he was advocating a careless relativism. His view is rather a form of naturalism which assumes that forms of life, world-views, and language-games are ultimately constrained by the nature of the world. The world teaches us that certain games cannot be played.)

Os pirrônicos afirmavam seguir a instrução da natureza, (HP I, 23-4; 237-8). Um certo “naturalismo mitigado” poderia ser mais um ponto em comum entre as duas filosofias. Os céticos, como já mencionado, eram também defensores das *téknhai* (AM VIII, 291), artes e ciências empíricas como a medicina, a agricultura, a navegação; e Sexto defende até mesmo uma gramática não dogmática (Cf. AM, I). Uma comparação positiva entre as observações de Wittgenstein em “Sobre a certeza” e o pirronismo de Sexto Empírico poderia explorar esses aspectos.³³

Seria correto dizer, por outro lado, que o ceticismo pirrônico grego, caso a interpretação rústica que proponho (ou, a esse respeito, qualquer interpretação rústica) do pirronismo, estiver correta, nada de familiar teria o ceticismo com a filosofia de Wittgenstein. Ou, ao menos, um intérprete rústico do pirronismo antigo que quisesse aproximar essa filosofia à de Wittgenstein teria um trabalho hercúleo ao tentar explicar, à luz dos textos do filósofo, como ele concordaria com a possibilidade de um discurso livre de toda e qualquer crença.

Nesse sentido, “Sobre a certeza” poderia ser entendido como uma resposta também ao ceticismo antigo, e não apenas ao desafio cético da epistemologia contemporânea. Ora, se os céticos antigos afirmavam realmente não ter crença alguma, a posição deles seria, para Wittgenstein, um contrassenso, dada toda a sua descrição das relações intrínsecas de determinadas crenças com a possibilidade mesma da linguagem.

³³ O artigo de Plínio Smith, citado acima (SMITH : 2000), é um bom exemplo de análise dessas semelhanças.

O que nos leva à pergunta: como pode o cético possuir um discurso sem crenças? Sexto afirma, em HP I, 4: "(...) nós narramos (*apangéllomen*), à maneira de um cronista, o que nos aparece no momento (*tò nûn phainómenon hemîn*)."

Se, por um lado, é verdade que o uso do verbo *apangéllō*, nessa passagem, favorece uma certa leitura rústica do pirronismo que se vale do conceito de "avowal" para descrever o discurso cético meramente confessional, por outro lado, Lorenzo Corti apontou para a enorme limitação imposta por tal via interpretativa:

Se os atos linguísticos de um cético devem ser interpretados como confissões, então o cético não pode dizer muita coisa, pois o número de atos linguísticos que podemos compreender como expressões de afecções é extremamente limitado. (CORTI, 2009, p.160)

(Si les actes linguistiques d'un sceptique doivent être interprétés comme des confessions, alors le sceptique ne peut pas dire grand-chose, parce que le nombre d'actes linguistiques que nous pouvons comprendre comme expressions d'affections est extrêmement limité.)

O autor apresenta uma erudita e criativa defesa da possibilidade do discurso cético e conclui por uma interpretação rústica do ceticismo, definindo o uso cético da linguagem (após argumentar longamente pela tese de que não precisamos de crenças para dominar uma língua) como um "*know how* sem crenças" (CORTI: 2009, p. 249) e terminando com um "otimismo moderado" quanto à possibilidade de um discurso cético (CORTI: 2009, p. 271).

Penso, contudo, que o uso da filosofia de Wittgenstein e da filosofia contemporânea da linguagem para dar sentido ao ceticismo antigo tem limitações. O livro de Corti é um exemplo de profunda reflexão contemporânea sobre a linguagem na empresa de dar sentido ao pirronismo grego, passo a passo abrindo o caminho filosófico e lingüístico para a possibilidade de uma

linguagem sem crenças. Parece-me, contudo, que uma reconstrução do que seria o discurso de um cético antigo precisaria levar em conta o peso e o alcance da noção de “*phainómenon*” para a filosofia cética, bem como dar conta do que seria um discurso desprovido de crenças. O otimismo de Corti incentiva a investigação acerca do sentido do discurso fenomênico, tema do próximo capítulo, e obriga ao exame mais detalhado sobre a questão das crenças no ceticismo antigo.

Mesmo ainda sem um exame mais minucioso da relação que teria o discurso com o conceito de *phainómenon* no interior da filosofia pirrônica, é possível afirmar que um ceticismo rústico (o que significa, a meu ver, o ceticismo *tout court*), é completamente alienígena à filosofia do segundo Wittgenstein. Por outro lado, a moderna filosofia da linguagem nos confere, como mostram Danilo Marcondes e Lorenzo Corti, certo otimismo quanto à possibilidade de uma ação e de um discurso cético, sem, contudo, explicar o sentido maior do que seria a vida discursiva de um pirrônico.

Além disso, se Moore, Wittgenstein e outros recusariam qualquer hipotética doutrina cética que pretendesse duvidar de nossas certezas mais elementares, como a de que “há uma mão aqui”, penso que o discurso fenomenista do cético antigo dá conta do sentimento de certeza acerca de certas coisas que nos aparecem, podendo se configurar como parte de uma filosofia cética bem mais palatável do que aquela que poderia ser abstraída das hipóteses céticas modernas. Mas entender o que poderia ser uma certeza sem crença é impossível sem o exame do uso cético do discurso.

3.3 As expressões céticas e a questão da forma lógica da proposição cética

Sexto Empírico aborda, no livro I das *Hipotiposes*, as chamadas expressões (*phonaî*) céticas (“não mais isto que aquilo”, “talvez”, “suspendo o juízo”, “nada determino”, “a todo argumento um argumento igual se opõe”, dentre outras). (Cf. HP I, 187-209). Alguns estudiosos do tema da linguagem no ceticismo examinaram essas passagens que, por vezes enigmáticas, poderiam elucidar alguns aspectos do uso pirrônico da linguagem. Alguns autores (por exemplo, STOUGH: 1984) julgam as palavras de Sexto sobre essa questão como uma fonte rica para a explicação do uso cético do discurso. Penso, contudo, que a reflexão sextiana acerca de expressões céticas deve ser entendida, sobretudo, no contexto do debate dialético cético com outras filosofias, pouco dizendo respeito ao uso do discurso por um pirrônico no seu dia a dia e mesmo na totalidade de sua prática filosófica e intelectual. O filósofo aborda a questão das expressões céticas afirmando, antes de mais nada, que é ao suspender o juízo, fazendo uso dos modos, que o cético pronuncia certas expressões típicas ³⁴ – as quais, diga-se de passagem, poderiam ser pronunciadas por qualquer filósofo, no decorrer de uma debate intelectual.

³⁴ Encontramos o texto introdutório às expressões céticas no parágrafo 187 do livro I das *Hipotiposes*: Ἐπεὶ δὲ ἐκάστῳ χρώμενοι τούτων τε καὶ τῶν τῆς ἐποχῆς τρόπων ἐπιφθεγγόμεθα φωνάς τινας τῆς σκεπτικῆς διαθέσεως καὶ τοῦ περὶ ἡμᾶς πάθους μηνυτικᾶς, οἷον λέγοντες "οὐ μᾶλλον" "οὐδὲν ὀριστέον" καὶ ἄλλας τινάς, ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ περὶ τούτων ἐξῆς διαλαβεῖν. ἀρξώμεθα δὲ ἀπὸ τῆς "οὐ μᾶλλον."

Um dos capítulos da explanação sextiana das expressões cétricas versa, curiosamente, sobre a afasia (*aphasía*), ou o estado de não asserção (Cf. HP I, 192-3). Assim como Stough, Pierre Pellegrin confere centralidade à *aphasía* para o pirronismo e para a compreensão do uso pirrônico da linguagem:

Como, de fato, não se dogmatizar assim que se fala? Sexto responde: adotando o discurso não assertivo. Na famosa passagem de Aristocles de Mecena citada por Eusébio de Cesareia, que é uma de nossas principais fontes de conhecimento sobre o ceticismo pré-sextiano, lemos que foi Timão quem conferiu o título de “não asserção” (*aphasía*) à disposição do cétrico que não quer pronunciar-se sobre a natureza dos objetos que supostamente sua asserção descreveria. (PELLEGRIN: 2010, p. 129)

(How, in fact, is one not to dogmatize as soon as one speaks? Sextus answers: by adopting non-assertive speech. In the famous passage of Aristocles of Messene quoted by Eusebius of Caesarea, which is one of our main sources of knowledge for pre-Sextan scepticism, we read that it was Timon who gave the name “non-assertion” (aphasia) to the disposition of the sceptic who does not want to pronounce on the nature of the objects that his assertion is supposed to be describing.)

Da leitura da descrição sextiana das expressões cétricas transparece o caráter dialético do uso das expressões cétricas.³⁵ Se, durante uma discussão filosófica a respeito, por exemplo, da existência ou da não existência do movimento, um cétrico afirmasse: “*ou mállon*”, ou seja, não mais a existência do que a não existência do movimento, essa seria uma típica expressão do estado do intelecto cétrico em suspensão do juízo sobre a questão. É sobre a questão proposta que o cétrico se encontra em *aphasía*, em um estado de não asserção, já que a *epokhé* é o próprio estado de não afirmar nem negar nada. Se, de um lado, é verdade que uma *epokhé* generalizada de um Sexto Empírico

³⁵ Mates (1976) traduz “*phonaí*” por “*slogans*”, opção que parece bastante adequada a uma interpretação das expressões cétricas como voltadas para o ambiente da discussão filosófica, pouco dizendo respeito ao uso cotidiano do discurso pelo cétrico.

rusticamente interpretado significaria um estado de não asserção acerca de todas as coisas, por outro lado, fica claro que um autor de uma obra vasta como a de Sexto não se abstém de se pronunciar sobre uma enormidade de assuntos e não há como negar que a *aphasía* autoconferida do pirrônico não diz respeito a todo e qualquer uso da linguagem³⁶. O pirrônico não é mudo ou necessariamente lacônico e exerce uma prática dialética para com filósofos rivais procurando levar o oponente (e a si mesmo) à *aporía*, induzindo ambos à retenção do assentimento – e aí entram as expressões tipicamente céticas, expressando esse estado do intelecto final de uma discussão aporética.

Penso, contra Pellegrin, que as expressões céticas e o alegado estado de não asserção do pirrônico não são a resposta cética para a pergunta sobre como pode o pirrônico usar o discurso sem dogmatizar. É apenas através da compreensão do caráter fenomenista do uso cético da linguagem que podemos vislumbrar uma resposta àquela questão.

Mas permanece, portanto, a pergunta acerca da forma lógica da proposição cética. Seria o discurso cético não assertivo? Em que sentido? É possível um discurso não assertivo?

Sabemos que a *aphasía* sextiana não é indiscriminada, como é testemunha a vasta obra do autor – por vezes até mesmo prolixa. A não asserção

³⁶ O fato de que, segundo Sexto Empírico, as fórmulas céticas se autocancelam, foi usada por alguns autores, como Stough (1984), para defender que o uso cético da linguagem é extremamente tímido e generalizadamente autorefutativo, beirando a todo tempo a incoerência. Pellegrin (2010) defendeu que o verbo grego “*perigraphēin*”, que havia sido frequentemente traduzido por “cancelar”, pode ser entendido como “trazer uma limitação”, e defende que as expressões céticas apenas se cancelam se entendidas dogmaticamente e, no discurso cético, como expressão das afecções, não se cancelariam (Cf. PELLEGRIN:2010, p.130-131). Essa observação de Pellegrin dificultaria ainda mais a posição daqueles que querem atribuir a Sexto a defesa de um caráter autorefutativo a todo e qualquer discurso cético.

cética diz respeito aos discursos que se pretendem verdadeiros, e o cético alega dizer apenas o que lhe aparece, nada pretendendo tomar como verdadeiro.

Brunschwig (1997) dedicou um interessante artigo à questão da *aphasía* cética, mostrando os diferentes lugares que teria ocupado esse conceito desde o pirronismo tradicional de Pirro até o (por vezes assim chamado) neopirronismo de Sexto Empírico. No artigo, o autor defende ideias bastante interessantes a respeito do tema da linguagem no ceticismo antigo, à maior parte das quais, contudo, me oponho frontalmente: por exemplo, a de que poderia haver uma noção de “crença fraca” ou uma “forma falível de assentimento” (BRUNSCHWIG: 1997, p. 313) no pirronismo, ou de que a frase “*hóson epì tò lógo*” indicaria que o discurso pirrônico que exprime as afecções não é propriamente um *lógos* (BRUNSCHWIG: 1997, p.317) ou ainda que o cético “diz a evidência” (aprovando, conseqüentemente, alguma noção de “evidente”) (BRUNSCHWIG: 1997, p. 316 e p.319). O radicalismo pirrônico, como tenho procurado mostrar, recusa qualquer noção de evidência, mas autoriza, no entanto, um uso bastante peculiar do *lógos*, um certo *lógos* (*lógos tís* (HP I, 17)) propriamente cético, algo sem precedentes e dificilmente compreensível através de analogias a outras doutrinas filosóficas. Pois é somente a partir da prática pirrônica e do longo percurso vivido pelo filósofo cético que podemos vislumbrar a coerência de um discurso sem crenças.

Uma objeção possível ao ceticismo pirrônico seria a de que a expressão “aparece-me que” funcionaria como uma espécie de operador, qualificando implicitamente qualquer afirmação por parte do cético, quando não explicitamente anunciada. E, segundo essa objeção, a força filosófica do ceticismo seria extremamente limitada, já que não haveria muita diferença entre

o cético e muitos outros homens e filósofos: o pirrônico comungaria das crenças e verdades simples da vida, servindo-se da ressalva do “aparece-me que x” que, sendo aplicada a todo o seu discurso, careceria de um sentido maior.

Mas nem toda proposição poderia ser sujeita à operação da ressalva “aparece-me que”. Peguemos, por exemplo, o caso de uma tese fictícia, mas que poderia ser anunciada por algum filósofo dogmático: “atingimos as verdades não evidentes a partir das verdades evidentes, com o uso da razão”; um filósofo dogmático poderia afirmar também “parece-me que podemos atingir as verdades não evidentes a partir das verdades evidentes, com o uso da razão”, e com isto ele quereria defender aquela tese, mas de maneira desinflacionada, com uma ressalva de que tal tese apenas lhe parece verdadeira, sem, contudo, expressar segurança para estabelecê-la. E, na tentativa de deixar claro que não tem certeza sobre uma questão, tanto um filósofo quanto um homem comum poderiam utilizar, coincidentemente, a fórmula cética “aparece-me que x” em vez de “parece-me que x”, no sentido de minimizar a certeza de uma afirmação. Mas o uso cético daquela expressão em nada tem a ver com maior ou menor certeza sobre uma questão, como procurarei mostrar no capítulo 4.

Assim sendo, não haveria uma forma lógica peculiar ao ceticismo para o emprego de proposições no discurso de um cético – tampouco haveria um uso mirabolante e autorefutativo da linguagem. O cético emprega uma infinidade de proposições empregadas também por não céticos, eventualmente fazendo a ressalva de que, no seu uso do discurso, narra o que lhe aparece: ressalva que, em vez de deformar o uso pirrônico do discurso criando novas formas lógicas, em verdade, convida o interlocutor à explanação da visão pirrônica de mundo que, centrada na noção de *phainómenon*, dá sentido a um uso do discurso sem

qualquer asserção que se pretenda verdadeira. É apenas o exame da doutrina pirrônica, a *haíresis* cética, que se pode conferir coerência ao discurso pirrônico.

3.4 Lógos e epistemologia antiga

A pluralidade semântica da palavra grega *lógos* é notória e os dois livros de Sexto Empírico conhecidos como “Contra os Lógicos” (AM VII e AM VIII) formam uma formidável obra de filosofia dialética, debatendo com inúmeras outras filosofias da Antiguidade. O texto de abertura do livro nos ensina que, à época de Sexto, a filosofia era habitualmente dividida em três partes: Lógica, Física e Ética, e nos brinda com a narrativa de uma grande quantidade de posições a esse respeito, em um clássico uso do modo da *diaphonía*. O texto de abertura, em AM VII, 1, é indício de que possivelmente a obra é imediatamente posterior às *Hipotiposes Pirrônicas*, embora haja controvérsia a respeito dessa questão. Independentemente do estabelecimento da cronologia das obras de Sexto, é curioso e interessante acompanhar a discussão sextiana acerca das supostas partes da filosofia e testemunhar a justificativa³⁷ de por que começar discutindo-se o critério de verdade, ou seja, com a Lógica:

Nós, contudo, não estamos agora examinando esse assunto com exatidão, mas afirmamos isso: se a verdade deve ser buscada em cada parte da filosofia, devemos, acima de tudo, possuir princípios e modos persuasivos para o seu reconhecimento. A parte lógica é aquela que inclui a teoria dos critérios e das provas e portanto é com ela que devemos começar. (AM VII, 24-5)

(ήμεῖς δὲ τὸ μὲν ἀκριβὲς ἐν τῷ πράγματι τὰ νῦν οὐ σκεπτόμεθα, ἐκεῖνο δὲ φαμεν ὡς εἴπερ ἐν παντὶ μέρει φιλοσοφίας ζητητέον ἐστὶ τάληθές, πρὸ παντὸς δεῖ τὰς ἀρχὰς καὶ τοὺς τρόπους τῆς τούτου διαγνώσεως ἔχειν πιστούς. ὁ δὲ γε λογικὸς τόπος τὴν περὶ τῶν

³⁷ Cf. o que diz a passagem de HP II, 13 para uma outra versão da mesma justificativa : ἐπεὶ τὰ ἐν τοῖς τρισὶ μέρεσι λεγόμενα κρίσεως χρήζει καὶ κριτηρίου, ὁ δὲ περὶ κριτηρίου λόγος ἐμπεριέχεσθαι δοκεῖ τῷ λογικῷ μέρει, ἀρξώμεθα ἀπὸ τοῦ περὶ κριτηρίου λόγου καὶ τοῦ λογικοῦ μέρους

κριτηρίων καὶ τῶν ἀποδείξεων θεωρίαν περιείχεν· ἀπὸ τούτου ἄρα ποιητέον ἐστὶν ἡμῖν τὴν ἀρχήν.)

A Lógica, por tratar diretamente da verdade e das maneiras de obtenção da verdade (o que chamaríamos hoje também de epistemologia e teoria do conhecimento), constitui, assim, um campo privilegiado para a prática antinômica cética, já que em qualquer outra área do debate filosófico, na visão pirrônica, o que está em discussão é (necessariamente também) a verdade de certas teses.

Como a investigação pirrônica coloca em questão a verdade das mais variadas teses filosóficas (e também as mais diversas crenças dos homens comuns), é natural que uma longa exposição das aporias em torno da existência de um critério de verdade seja cara a uma filosofia cética. Tal fato culmina numa aparente primazia de questões epistemológicas e ajuda a explicar por que, até os dias de hoje, o ceticismo é um tema tão presente no debate epistemológico contemporâneo. Por outro lado, esse destaque dado à lógica e à epistemologia não pode ser visto como uma defesa filosófica da primazia destas sobre as demais áreas da filosofia, na visão pirrônica, que elege o debate sobre a existência de critérios de verdade, provas e signos como uma porta de entrada para a obra antinômica pirrônica, certamente, por motivos dialéticos.

As *Hipotiposes*, por sua vez, têm também um caráter introdutório e expositivo da filosofia pirrônica e, ao contrário do que encontramos em AM VII, HP II tem início com um interessante capítulo sobre a questão de se o cético pode ou não investigar as afirmações dos dogmáticos (HP II, 1-12), o que revela essa preocupação mais geral de explicar a postura cética. Na empresa de produzir um texto introdutório e expositivo da doutrina cética, os escritos das *Hipotiposes* são bem mais genéricos e visam a um leitor interessado mais nas

linhas gerais do pirronismo do que propriamente na minúcia do debate contra os dogmáticos.

Sexto faz uso de vários conceitos, como por exemplo, “*páthos*”, “*phantasía*”, “*phainómenon*”, “*lógos*”, “*ádelon*”, “*enargés*” sem defini-los, o que nos leva a pensar que Sexto pressupunha que seu leitor, certamente alguém interessado em filosofia, dominava o uso corrente de vários desses termos. Uma longa investigação história acerca das origens filosóficas (estoicas ou epicuristas, por exemplo) ou médicas (metódicas, racionalistas, empiristas) de uma boa parte da terminologia empregada por Sexto foge ao escopo do presente trabalho.

Quero aqui apenas apontar para o fato de que o uso sextiano de vários conceitos filosóficos, principalmente nas *Hipotiposes*, não deve ser visto como uma adesão cética a teses ou pressupostos filosóficos. Segundo Sexto, o cético pode ter algum tipo de apreensão das teses dogmáticas para poder criticá-las, o que não implica em tomá-las como verdadeiras ou reais, assim como um filósofo estoico que critica a afirmação epicurista de que o prazer é bom ou de que deus não conhece de antemão os eventos do Universo não precisa concordar com essas teses rivais para ter delas alguma compreensão (HP II,5). O mesmo pode dizer respeito ao uso de certos conceitos comuns a diferentes doutrinas filosóficas e de uso corrente: o cético não necessariamente toma como reais todas os termos que ele mobiliza na explanação geral da sua doutrina.

Muitos intérpretes do ceticismo se fiaram na frequência com que, por exemplo, a noção de *páthos* é invocada por Sexto, nos vários textos e nas várias maneiras com que Sexto nos lembra de que não está afirmando nada acerca dos objetos exteriores e nada pretendendo verdadeiro, anunciando apenas afecções (*páthe*) para atribuir ao ceticismo alguma forma de mentalismo ou para

conferir ao conceito de “afecção” um lugar privilegiado e suspeito de dogmatismo na filosofia pirrônica.

Penso, contudo, que Sexto estaria se servindo de um vocabulário comum e de relações entre conceitos comungadas por seus interlocutores, sem endossar, contudo, qualquer tipo de tese mais profunda acerca, por exemplo, da noção de “*páthos*” ou “afecção”. Caberia perguntar, uma vez que Sexto Empírico teria sido um expoente de uma escola antidogmática de medicina, se o cético pirrônico não estaria se servindo, quando do uso quase indiscriminado e bastante frequente do termo *páthos*, de uma descrição médica das nossas operações mentais, própria à arte (*tékhne*) da medicina, contra a qual o cético não se opõe. Tampouco a fronteira entre ciência e filosofia era, na época de Sexto, bem definida, de modo que muitos termos filosóficos de uso comum foram também empregados por escolas de medicina nas suas descrições empíricas do homem.

Seja como for, mesmo uma reconstrução do uso do termo *páthos*³⁸ à época de Sexto não mudaria o fato de que o vocabulário psicológico grego está para a psicologia contemporânea como a lógica antiga para a lógica pós-Frege. A atualização do ceticismo antigo para o debate filosófico contemporâneo tem que lidar com o desafio de reconstruir a referência constante às afecções na autodescrição cética com o uso da complexa terminologia psicológica contemporânea. O intérprete do ceticismo antigo, por outro lado, deve ter cautela

³⁸ Cf. BOLZANI : 2013 para uma elaborada comparação do *páthos* sextiano com o conceito de *eúlogon* próprio ao ceticismo acadêmico de Arcesilau, ambos dentro de uma estratégia comum a ambas as filosofias de, nas palavras do autor, garantir uma “desejada imunidade ao dogmatismo” (BOLZANI: 2013, p. 230).

em atribuir à filosofia cética teses que não estão lá e um uso dogmático e forte de conceitos que na verdade eram comuns.

É o caso do termo “lógos” na expressão “*hóson epì tò lógo*”, que faria também, de certa forma, referência àquela metodológica precedência da lógica para a prática dialética pirrônica: também em ética e em física, se não temos qualquer critério (lógico ou epistemológico) para distinguir proposições verdadeiras de proposições falsas, não podemos estabelecer nada e em nada podemos acreditar – fato que, por outro lado, não abole as coisas que aparecem da maneira como aparecem.

O caráter propedêutico das *Hipotiposes* pode ajudar a explicar, assim, por que Sexto opta por se servir de um vocabulário corrente não necessariamente endossado pelo cético, e a lição de que certos termos usados pelo cético para explicar sua postura filosófica são provisórios e abandonáveis não pode ser esquecida³⁹. Interpreto assim também a incorporação, por parte de Sexto Empírico, dos famosos modos de Enesidemo, a partir dos quais muitos leitores da obra sextiana concluíram que o seu ceticismo seria contraditório, ora se limitando meramente a questionar a possibilidade da apreensão de certas qualidades dos objetos exteriores (como pareceria poder ser abstraído da aplicação daqueles dez modos), ora empreendendo um questionamento mais radical, em outras passagens da obra. Mas em uma introdução ao pirronismo,

³⁹ Brennan não parece ter se dado conta disso quando escreveu, sobre os slogans ou formulas céticas: “*The phonai, then, cannot tell us about the Sceptic’s daily life and reaction to normal situations, just because the phonai are statements only about the non-evident objects of dogmatic enquiry.*” (BENNAN: 1994, p.165). Conforme abordarei no próximo capítulo, o cético não endossa a noção de “evidente” (*enargés*), de modo que as *phonai* céticas dizem respeito também às pretensas evidências. É devido ao o seu caráter dialético que elas pouco nos dizem sobre as atitudes do cético em sua vida cotidiana.

para um leitor que, embora interessado em questões filosóficas, não necessariamente abandonou ainda a tendência a confiar nos sentidos e julgar que possui acesso a propriedades reais dos objetos, a longa descrição dos modos de Enesidemo pode vir a ser útil. Penso que era o que Sexto tinha em mente ao dedicar um longo trecho do primeiro livro das Hipotiposes à descrição dos dez modos, que têm uma presença tímida no restante de sua obra, quando comparados, por exemplo, aos cinco modos de Agripa, um filósofo cético posterior. O notório uso de Sexto Empírico como fonte para as filosofias do passado e especificamente para a história do ceticismo não nos obriga atribuir incoerência a uma obra que se pretende a exposição, em linhas gerais, de uma escola de filosofia com então já séculos de existência - obra esta de um só autor.

4. O *phainómenon* e o *lógos*

4.1 A noção de *phainómenon*

A única maneira de enfrentar os problemas centrais de compreensão da filosofia pirrônica antiga de Sexto Empírico é através do exame da relação do conceito de *phainómenon*, vocábulo caro ao ceticismo antigo, como o uso cético do discurso, cuja compreensão ainda é assunto de enorme divergência entre os intérpretes.

Lembro alguns textos de Sexto que, logo de início nas suas Hipotiposes, saltam aos olhos do leitor, invocando, sem explicar muito, o conceito de “*phainómenon*”. Diz Sexto que o cético não pretende estar afirmando nada sobre as coisas como elas são, mas, em HP I, 4: “(...) nós narramos (*apangéllomen*), à maneira de um cronista, o que nos aparece no momento (*tò nûn phainómenon hemîn*).” E esse âmbito do que aparece (*tó phainómenon*), o cético o dirá imune à *epokhé*. O fenômeno é o critério de ação do ceticismo (HP I, 21) – o lado “positivo” do ceticismo é dominado pelo fenomenismo.

É sabido que a adesão cética aos fenômenos e a alegada suspensão do juízo sobre todo o resto originaram várias dificuldades de compreensão da obra de Sexto e que somente uma visão global do seu pirronismo pode dar conta da difícil tarefa de tentar explicar tais posicionamentos. Creio que tanto o exame minucioso dos textos de Sexto, quanto a reflexão filosófica sobre a postura cética por ele apresentada, nos levam a uma reconstrução da filosofia pirrônica como

tendo um caráter rústico, como disse anteriormente. Contudo, qualquer tentativa de reconstrução da filosofia pirrônica tem que dar conta do lado “positivo” e “fenomenista” da obra de Sexto.

Tradicionalmente compreendeu-se a vida “sem crenças” pirrônica como uma “adesão às aparências”. Vários tradutores e comentadores da obra de Sexto⁴⁰ optaram por traduzir “*phainómenon*” por “*appearance*” ou “aparência”. Não pretendo entrar aqui no mérito da escolha de palavras de uma tradução, mas a identificação entre “*phainómenon*” e “aparência” traz consigo – e isso é apontado com frequência mesmo pelos que optam por essa tradução – o risco de atribuir a Sexto certas teses anacrônicas, oriundas mais da mente de um leitor influenciado por uma história milenar do conceito de “aparência” na história da filosofia do que pelo espírito do ceticismo grego. Tal tradução não faz jus ao alcance da noção de “*phainómenon*”, do qual é testemunho toda a obra de Sexto e, também, ao que tudo indica, toda a vida de Sexto, já que era médico e, subentende-se, não pensava estar dogmatizando no seu exercer cotidiano da medicina e no resto de sua vida cotidiana. A leitura das *Hipotiposes* e dos outros livros de Sexto Empírico revela uma enormidade de descrições de costumes, lugares, pessoas e argumentos, e seria necessário um malabarismo filosófico muito grande para dizer que tudo isso não passa de uma mera descrição da “aparência”.

⁴⁰Ver, por exemplo, a clássica tradução de Bury (SEXTO EMPÍRICO: 1976), a moderna tradução de Benson Mates (1996) e as várias traduções e comentários de passagens que fazem Striker (2004) e Vogt (2010), para alguns exemplos. A tradução de Julia Annas e Jonathan Barnes (Cambridge: 1994) serve-se do termo “*the apparent*” para traduzir “*tó phainómenon*”, cuja tradução melhor em português seria “o aparente” e não “aparência”. Agradeço a Plínio Smith por ter-me precisado essa diferença. Penso, ainda, que a palavra “aparente” não dá ideia do enorme alcance da noção de *phainómenon* no ceticismo antigo, que discutirei a seguir.

Mas tal interpretação pouco caridosa do ceticismo antigo, talvez por influência da caricatura que foi feita do ceticismo ao longo dos séculos e em especial na filosofia moderna, ainda tem muitos adeptos e por isso não é incomum encontrar desconforto em certos leitores da obra pirrônica que se deparam com a defesa cética da “vida comum”. Intérpretes contemporâneos de Sexto, muitas vezes, parecem sentir a necessidade de explicar e até de minimizar a defesa cética da vida comum e de seus quatro aspectos já mencionados acima. É o caso do próprio Barnes (BARNES: 1982, p. 13-16), que acaba por lançar mão de conceitos da moderna filosofia da linguagem para oferecer uma possível interpretação coerente do ceticismo. Não são também incomuns as tentativas de se tirar força das afirmações de Sexto Empírico, em especial nas *Hipotiposes Pirrônicas*, que são mais comumente tratadas como possivelmente contraditórias, já que o autor, que ali expõe as linhas gerais da escola cética (*sképsis* ou *skeptikè agogè* (cf. HP I, 7)), não parece nem um pouco hesitante em afirmar uma série de coisas sobre a filosofia cética, sobre outras filosofias e sobre inúmeros fatos e argumentos com os quais ele se depara.

Por outro lado, a já mencionada ressalva de HP I, 4, que recai sobre todo o discurso sextiano de exposição do ceticismo, de que "(...) nós narramos (*apangéllomen*), à maneira de um cronista, apenas o que nos aparece no momento (*tò nûn phainómenon hemîn*)", é breve demais para dar conta da questão da coerência das afirmações por parte de um cético que diz não ter crenças. A escolha do verbo *apangéllō* gera certa curiosidade: teria Sexto escolhido a dedo um verbo que, quase dois milênios depois, permitiria a aproximação que faz Barnes entre o ceticismo antigo e certos conceitos da filosofia wittgensteiniana da linguagem? (cf. BARNES: 1982) Ou seria apenas

um uso comum e acidental de um verbo que, trocado por algum sinônimo, não apresentaria qualquer alteração filosoficamente significativa? Para melhor entendermos essa famosa ressalva, é necessário examinar a noção de *phainómenon* e enfrentar certas dificuldades do texto cético.

Phainómenon foi um termo de uso corrente na filosofia grega antiga, desde sua fase clássica. No tempo de Sexto Empírico, foi um termo caro a alguns escritos médicos e também, aparentemente, a outros filósofos contemporâneos de Sexto, mormente estoicos e epicuristas. Textos como o de AM VIII 362, já mencionado, parecem deixar claro que, sob a noção cética de *phainómenon*, caem tanto inteligíveis quanto sensíveis. De qualquer forma, a tradução mais literal “aquilo que aparece” ou “o que aparece” é preferível às traduções de *tò phainómenon* por “aparência” ou “aparente”, que podem sugerir algum tipo de adesão cética ao tradicional desprezo filosófico pelo que é meramente aparente, ou induzir-nos a algum tipo de interpretação da noção como dizendo respeito meramente aos fenômenos sensíveis.

De qualquer forma, a ambiguidade dos textos de Sexto que causa tantos problemas de interpretação está centrada nas restrições ao assentimento cético que o autor apresenta, ora enormes, ora aparentemente menores. Em textos como o de HP I, 20, já mencionado anteriormente, Sexto apresenta duas ressalvas: ele restringe o âmbito ao qual o cético dá assentimento, por um lado, afirmando que o cético assente tão-somente aos fenômenos (cf. HP I, 21); e, por outro lado, apresenta uma restrição do questionamento pirrônico (ao *lógos* ou aos objetos não evidentes investigados pelas ciências, para dar dois exemplos). Barnes e Hankinson (HANKINSON: 1995, p. 23), distinguem quatro tipos de

proposições, que ajudam, num primeiro momento, a entender essa suposta ambiguidade:

- Proposição de um tipo (A) que contém um termo que diz respeito a algo "por natureza não evidente", por exemplo: (1) "A torre é composta de átomos" (em que átomos são aqueles corpúsculos não evidentes hipostasiados por algumas escolas).
- Proposições do tipo (B) que se referem a objetos evidentes e descrevem suas características evidentes, por exemplo: (2) "A torre é quadrada."
- Proposições do tipo (C) que novamente se referem a objetos evidentes, mas informam sobre como eles parecem (como eles parecem ser, como eles são percebidos e sentidos etc), por exemplo: (3) "A torre parece redonda".
- Proposições do tipo (D) que não fazem referência a qualquer objeto, mas apenas indicam como as coisas parecem ser, por exemplo: (4) "Parece que há aqui uma torre redonda"

O problema estaria no fato de que Sexto às vezes parece rejeitar apenas proposições do tipo (A) (no que pareceria ser um cético urbano), e, por vezes, ele parece aceitar apenas proposições do tipo (D), numa forma "extrema", nas palavras de Hankinson, de ceticismo. Hankinson sugere ainda (HANKINSON: 1995, p. 24 e p. 272) que o fato de mais frequentemente encontrarmos em Sexto um corte epistemológico entre proposições do tipo (B) e do tipo (C) indicaria que o ceticismo dele é de tipo "essencial" (em oposição a um ceticismo "existencial"), questionando tão somente a apreensão das qualidades dos objetos e não pondo em questão sua existência.

Os exemplos de tipos de proposição que encontramos em Barnes e em Hankinson são úteis, de um lado, para a colocação do problema acerca do

escopo da *epokhé* pirrônica, mas também são bastante úteis para exemplificar o que pode dar origem a anacronismos na leitura da obra cética. Hankinson parte desses exemplos para explicar por que não encontramos no pirronismo um ceticismo de tipo cartesiano, pondo em dúvida a existência do mundo exterior, e acaba portanto por endossar a leitura de Sexto como contendo um ceticismo predominantemente de tipo “essencial” e, assim, menos “radical”. Mas as chaves de leitura que recorrem à filosofia moderna por vezes obscurecem mais a filosofia cética do que parece ser notado. Não me parece haver, nas constantes comparações de Sexto com Descartes, a devida atenção ao simples fato de que as crenças mais banais dos homens nos objetos exteriores, como na existência da ilha de Delfos ou no fato de a parede ser branca, são fortemente abaladas por toda a reflexão sextiana sobre Física em HP III e AM IX e AM X. Suspendendo o juízo sobre a existência do lugar e do tempo, por exemplo, fica difícil imaginar que tipo de crenças banais acerca de objetos exteriores permaneceria para um cético: num objeto que não está em nenhum lugar em momento nenhum? Pode-se dizer mesmo que, ao longo da obra de Sexto, ocorre uma “desconstrução radical” dos objetos exteriores.⁴¹ Não é porque Sexto não chegou à mesma formulação de Descartes que seu ceticismo se torna menos radical. Cabe perguntar se não seria ainda mais radical que o de Descartes, examinando-se os pressupostos como o de uma alma imaterial, por exemplo, que me pareceriam necessários para levantar uma dúvida sobre o “mundo exterior”, mas isso é assunto para outro trabalho.

Como afirmei anteriormente quando mencionei os textos de HP I, 13 e AM VII, 364, penso que a única maneira de compreender os textos em que Sexto se

⁴¹ Devo a Porchat a expressão “desconstrução do *hypokeímenon*”

serve da distinção dogmática entre evidentes e não evidentes é entendê-las de forma “dialética”, já que em nenhum momento Sexto endossa essa divisão, chegando a ironicamente afirmar que “nada é evidente” (AM VII, 364).

Que as proposições do tipo (A) são rejeitadas pelo pirrônico ninguém discorda. Mas a rejeição das grandes explicações dogmáticas das doutrinas filosóficas gregas vai dando lugar, ao longo dos escritos pirrônicos, a uma rejeição de todo e qualquer discurso que se pretenda verdadeiro, já que todo critério de verdade, até os mais simples, são postos em questão pelo cético, que abandona qualquer conceito de “evidência”. E se não há coisas evidentes não haveria por que achar que as proposições dos tipos (B), (C) e (D) teriam algum privilégio para o pirrônico por não serem diretamente extraídas de doutrinas filosóficas. Entre “a torre é redonda” e “a torre parece redonda” e ainda “parece que há uma torre redonda”, não me parece que o pirrônico tende a rejeitar uma e aceitar outra, e me parece também que um cético coerente pode se servir de cada uma dessas proposições, conforme o caso. Porque elas significam coisas diferentes para quem afirma, e afirmam coisas ainda mais particulares quando afirmadas por um cético. Essa escala de tipos de proposição pode ser bastante enganosa na compreensão do conceito de “*phainómenon*”, já que a questão não é saber se o fenomenismo cético permitiria ao pirrônico afirmar apenas proposições do tipo (D), (D) e (C) ou (D), (C) e (B). Tal via de interpretação parece colocar as leituras rústicas do ceticismo ao lado daqueles que entendem as afirmações cétricas acerca do que aparece como sendo extremamente cuidadosas e minimizadas pelo próprio cético, que preferiria dizer tudo quanto possível em proposições do tipo (D). Mas tal leitura rústica parece-me difícil de ser sustentada quando confrontada com qualquer leitura, mesmo que superficial,

das *Hipotiposes*, onde Sexto não hesita em utilizar todo tipo de proposição. As leituras que apontam diferentes vertentes de ceticismo, algumas mais radicais e outras menos, operando em diferentes trechos da obra de Sexto Empírico, ou que atribuem a aparente ambiguidade da filosofia cética com relação aos limites do seu discurso à mera incoerência e mediocridade filosófica de Sexto, não se deram conta de que é possível extrair de sua obra uma noção perfeitamente coerente de “*phainómenon*”, a partir de certa interpretação mais geral do pirronismo que tente dar sentido a sua parte fenomenista.

Qualquer leitor das *Hipotiposes* que quisesse traduzir “fenômeno” por “aparência” ou “aparente” deveria encontrar desconforto ao se dar conta da naturalidade com a qual Sexto apresenta diferentes tipos de “fenômenos”: os que aparecem para os sentidos, como por exemplo um mel doce⁴², de um lado, e os que aparecem para o intelecto, como, por exemplo, um argumento persuasivo, de outro. Chamemos aqui os primeiros de fenômenos sensíveis e os últimos de fenômenos inteligíveis. Dois conceitos da filosofia sextiana que geralmente acompanham a noção de “fenômeno”, a saber, “*páthos*” e “*phantasía*”, também não podem ser entendidos como restringindo o assentimento cético à experiência sensível⁴³. Sexto não hesita em utilizar essa terminologia para se referir também a objetos inteligíveis. Com efeito, e como é natural, Sexto Empírico se serve da terminologia de seus contemporâneos para descrever a postura cética. E não é apenas dos seus rivais contemporâneos

⁴² Exemplifico com “o mel doce” aparece para os sentidos (em vez de “a doçura do mel”), porque na interpretação que ora proponho, *tó phainómenon*, aquilo que aparece, no caso dos fenômenos sensíveis, é objeto mesmo (e não, é claro, suas qualidades ou mesmo sua realidade).

⁴³Cf. por exemplo o alerta que faz Burnyeat, ao comentar a já mencionada passagem de HP I, 13, acerca das noções de *páthos* e *phantasía*: “*I italicize these words as a quick warning not to take the quoted paragraph as confining the sceptic’s assent to sense-impressions (...)*”. (BURNYEAT: 1984, p. 229)

estoicos e epicuristas de que ele empresta conceitos e teorias, mas também das correntes metódica e empirista da medicina da época.

Esses dois conceitos, “*páthos*” e “*phantasía*”, são frequentemente encontrados nas passagens em que Sexto tematiza a noção de “*phainómenon*”. Traduções imediatas para esses termos seriam respectivamente as de “estado” ou “afecção” e “apresentação” ou “representação”. Utilizarei as duas últimas, com o alerta de que “representação”, aqui, não deve ser entendida no mesmo sentido que essa palavra recebeu posteriormente na história da filosofia. James Allen, em importante artigo sobre a relação do pirronismo com a medicina antiga, nos lembra que o famoso médico grego Galeno (primeiro a se referir a “céticos mais rústicos”) reconhecia já dois tipos de fenômenos: os que aparecem para os sentidos e os que aparecem para o intelecto (ALLEN: 2010, p.237).

Burnyeat examinou o assentimento cético e sintetizou a relação entre esses termos de que se serve Sexto para elucidar o conceito cético de fenômeno. Em vários trechos da obra de Sexto as coisas que aparecem (*tà phainómena*) são descritas como levando a um assentimento involuntário (*abouúletos*) em conformidade com a representação passiva (*katá phantasían pathetikèn*). Burnyeat parece sugerir uma interpretação, com a qual estou de acordo, da relação entre fenômeno, afecção e representação da seguinte ordem: o fenômeno, ou o que aparece, aparece para nós através de uma representação que tem, em nós, um caráter passivo, formando portanto, em nós, um *páthos* e nos levando forçosamente ao assentimento (Cf. BURNYEAT: 1983, 129-30). Há muito ainda a ser explicado sobre as origens filosóficas e científicas desses termos, o que, como disse anteriormente, demandaria uma investigação histórica muito além do escopo do presente trabalho. Limito-me a relembrar a

hipótese do capítulo anterior, segundo a qual Sexto estaria se servindo de um vocabulário comum e de relações entre conceitos comungadas por seus interlocutores, sem endossar, contudo, qualquer tipo de tese mais profunda acerca desses termos.

Sobre a noção de “*phainómenon*”, Roberto Bolzani afirma, após extensa análise do quão imbricadas estão, em Sexto, as noções de “*páthos*” e “*phainómenon*”:

Eles são, por assim dizer, as antigas representações desprovidas agora de sua representação especular, e que agora, portanto, não mais cabe tratar como tais, mas sim como simples afecções que só vemos assim quando delas retiramos essa camada dogmática de significação que, agora se sabe, representava um acréscimo teórico, que na justificação das decisões da conduta diária se pode dispensar sem malefício.” (BOLZANI: 2013, p. 235)

Penso, contudo, que por mais tributário da filosofia estoica que seja o uso cético de “*phantasía*”, frequente nas *Hipotiposes*, o alcance e o escopo da noção de *phainómenon* são testemunhas de que haveria diferenças enormes entre esses dois conceitos no interior da filosofia pirrônica. A hipótese de que o uso da terminologia estoica seria fundamentalmente dialético e, conseqüentemente, provisório e abandonável, reforça a ideia de que, longe de considerarmos o *phainómenon* como uma espécie de representação endossada pelo cético (por estar despida de sua pretensão especular), *tà phainómena* seriam os próprios objetos no mundo, aos quais o cético tem acesso através de “representações” (*katà phantasían*), mas não *enquanto* representações (o que seria definir um estatuto, se não ontológico, ao menos epistemológico para *tà phainómena* como sendo apenas representações). O critério de ação do ceticismo ocupa uma função importante para um cético que não pode basear suas decisões em verdades, já que não julga possuir verdade alguma. Mas basta mergulharmos na

reflexão sextiana sobre o critério de verdade (que para os estoicos era a *phantasia kataleptiké*) e testemunharmos as mais variadas propostas filosóficas sobre esse assunto e sobre as quais Sexto suspende o juízo para hesitarmos em limitar o critério da escola cética a uma versão não especular da representação estoica.

4.2 O *phainómenon* e o mundo

Atualmente, tem-se descrito o assentimento cético ao fenômeno ou às coisas que aparecem como um assentimento aos *páthe*, ou seja, às afecções. Um livro recente de Casey Perin acaba por identificar a adesão cética aos fenômenos com uma "crença nos *páthe*" (Cf. PERIN: 2010, p.110-113), formulando uma imagem do cético como alguém restrito às suas afecções. Temos aí mais um exemplo do que, a meu ver, se trata de uma análise externa ao pensamento de Sexto que, embora textualmente defensável (cf., por exemplo, HP I, 15, 197, 203), não leva em conta uma visão totalizante da filosofia sextiana e do lugar que tem a noção de *phainómenon* na sua estrutura.

Os fenômenos que levam o cético ao assentimento e se tornam seu critério de ação não apenas são de vários tipos e ordens (por exemplo, sensíveis e inteligíveis), como têm um alcance, no interior do discurso pirrônico, muito maior do que se poderia abstrair da caracterização do discurso pirrônico como um "mero anúncio de afecções". Há o texto de HP I, 215, em que Sexto faz referência a alguns que afirmam que o pirronismo é o mesmo do que a filosofia cirenaica, já que ambos afirmariam que somente as afecções são apreendidas (*tà páthe móna katalambánesthai*). Esse capítulo do livro I das *Hipotiposes*, entretanto, não deve ofuscar a visão do intérprete no que se refere ao alcance da noção de fenômeno, abordado a seguir.

Tim O'Keefe, em artigo recente, compara a filosofia cirenaica e cética quanto ao conhecimento das “aparências”. Recorrendo à filosofia contemporânea, ele afirma:

(...) a literatura recente sobre o “mito do dado” certamente mostra que as descrições da experiência assumidas (ou defendidas) por, por exemplo, cirenaicos, Descartes, Ayer e Chisholm não estão livres de comprometimentos teóricos pesados (e talvez duvidosos) acerca de nossas experiências. (...) Sexto ficaria contente em saber das disputas modernas acerca do “mito do dado” comprometendo as pretensões de todos os filósofos dogmáticos (O'KEEFE: 2011, p. 38-9)

(...) *the recent literature on the "myth of the Given" certainly shows that the accounts of experience assumed (or argued for) by, e. g., the Cyrenaica, Descartes, Ayer, and Chisholm are not free of heavy (and perhaps dubious) theoretical commitments about our experiences (...) Sextus would be quite happy to hear about the modern disputes about the "myth of the given" as undermining the pretensions of all dogmatic philosophers.*

O autor aponta aí para uma das mais importantes características da noção cética de *phainómenon*: sua neutralidade. No final do capítulo das *Hipotiposes* em questão, Sexto lista como última das diferenças entre a escola cirenaica e a cética o fato de que os cétricos suspendem o juízo, no que se refere ao *lógos*, acerca dos objetos exteriores, enquanto os cirenaicos afirmam que esses objetos possuem uma natureza inapreensível (*hemeîs mèn epékhomein hóson epì tò lógo perì tòn ektòs hypokeiménon, hoi dè Kyrenaîkoî apophaínontai phýsin autà ékhein akatálepton* (HP I, 215)).

Os conceitos de *páthos* e *phantasía*, emprestados das filosofias rivais e da medicina da época, não são livres de pressupostos teóricos – o mesmo ocorre no que se chamou modernamente de o “mito do dado” (muitos haviam pretendido que houvesse algum acesso imediato a dados, livre de pressupostos ou interferências). Daí a necessidade da eleição de um termo propriamente cético para o uso técnico no interior da filosofia pirrônica. Não se trata aqui de defender

que o termo “*phainómenon*” possui uma natureza neutra e, por isso, foi eleito pelo cético para explicar sua vida sem crenças; ao contrário, é porque essa noção foi eleita pelo ceticismo para explicar o seu assentimento e sua ação que ela possui um caráter neutro.

O uso e o abuso pirrônicos do conceito de fenômeno têm, a meu ver, a função de destacar a peculiaridade do assentimento cético em conformidade com todo o percurso desse filósofo em direção à *epokhé*. Como não poderia deixar de ser, o pirrônico, estando em suspensão de juízo, nada afirma sobre a natureza dos objetos exteriores, nem mesmo que ela existe mas é inapreensível, como mostra a passagem de HP I, 215 mencionada anteriormente. É a esse tipo de neutralidade que me refiro: o cético não sabe e não tem como saber o estatuto do fenômeno e, em última análise, não creio que haja uma resposta cética precisa para a questão de se o fenômeno é o mesmo que a representação, ou que a afecção – o que por outro lado não impede Sexto de usar a terminologia filosófica da época para tentar melhor expor sua postura filosófica. O fato é que, ao longo dos trabalhos de Sexto, é dado ao fenômeno um alcance muito maior do que o de mera aparência, mera representação ou mera afecção.

O’Keefe não parece ter atentado para esse fato quando colocou na boca de seu personagem pirrônico, em diálogo com um dogmático fictício, a resposta “parece vermelha para mim (*it seems red to me*)” à pergunta “de qual cor é aquela cadeira?” (O’KEEFE: 2011, p. 38). Essa resposta não seria mais cética do que dogmática, ou vice-versa. O discurso fenomenista não é nem um pouco tímido no que se refere ao uso de proposições do tipo (B), (C) e (D) do exemplo de Barnes citado anteriormente. Do fato de que uma coisa pode ser, no que se refere ao *lógos* e em essência, muito diferente da maneira como aparece, não

se segue que algo não possa aparecer firmemente para um pirrônico. Não se segue, por exemplo, que uma cadeira distante, num ambiente com pouca luz, para um cético que está sob suspeita de padecer de icterícia, não possa apenas “parecer” vermelha, e ele confesse não ter certeza disso. Mas à pouca distância, com luz e saudável, a cadeira vermelha é, para o cético, o fenômeno, é o que aparece, e não o que parece ser. Porque o fenômeno não parece mais ser do que não ser, mas simplesmente aparece, e aparece independentemente da controvérsia sobre o que existe ou o que não existe, sobre o ser e o não ser.

Não se segue, também, que não possa aparecer firmemente para um pirrônico que uma determinada coisa aparece a todos os homens, em condições normais de saúde. Tomemos como exemplo a referência sextiana aos fenômenos coletivos. Coube a Oswaldo Porchat, creio, o maior avanço na compreensão do conceito de “*phainómenon*” sextiano. Ele afirma que nem sequer Michael Frede, o grande intérprete urbano do pirronismo, apreendeu exatamente o “escopo e alcance da noção cética de *phainómenon*” (PORCHAT: 2006, p.205). Burnyeat, o grande intérprete rústico do ceticismo, afirmou:

A disputa, em suma, é essa: se conferimos ao cético uma noção generosa de aparência, a área do seu assentimento expande e o ceticismo contrai, enquanto, ao contrário, o ceticismo se espalha e o assentimento se contrai, caso se assuma (como eu) uma visão mais restrita de aparência. (BURNYEAT: 1984, p. 229)

(The dispute, in a nutshell, is this: if one gives the sceptic a generous notion of appearance, the area of his assent expands and the scepticism contracts, while conversely scepticism spreads and assent draws back if (as I do) one takes a more restricted view of appearance.)

Porchat conferiu uma noção mais do que generosa ao *phainómenon* cético, desde “Sobre o que aparece”, o primeiro artigo em que ele assume uma postura

filosófica neopirrônica. Seus artigos fundem a mera interpretação histórica da obra sextiana com a formulação de uma postura filosófica própria. Apesar de sua já mencionada adesão, ainda que não tão explícita, à interpretação urbana frediana do ceticismo, a reconstrução que faz Porchat do conceito cético de *phainómenon* me parece inteiramente aproveitável por uma interpretação rústica do ceticismo. Afirma Porchat:

A noção cética de “fenômeno” diz respeito tanto à esfera sensível como à inteligível (no que respeita ao fenômeno inteligível, cf. A.M. VIII 362-3; VII, 336; H.P. I, 4, 15, 190-1, 197 etc.). E o que aparece, seja sensível ou inteligível, se associa, de um modo geral, a um conteúdo proposicional, exprime-se numa proposição cuja aceitação se nos impõe. Aparece-me que o mel é doce, que o fogo queima, aparece-me que é noite agora, aparece-me que ceticismo e dogmatismo são posturas filosóficas distintas, que faz bastante tempo que Sócrates bebeu a cicuta etc. E a cada um de nós aparece que muito do que nos aparece também aparece em comum a outros homens. Aparece-nos que o mundo de que fazemos parte se dá a nós e a nossos semelhantes numa experiência comum, isto é, aparece-nos que nossa experiência-de-mundo e as experiências-de-mundo de outros seres a nós muito semelhantes, os humanos, se interseccionam em larga escala e têm muito de comum. Em A.M. VIII, 8, Sexto nos relata ter Enesidemo (filósofo cético provavelmente do século I A. C., a quem se deve a revivescência da tradição pirrônica) dito que certas coisas aparecem de modo comum (*koinós*) a todos, outras aparecem particularmente a alguém. Passagens inúmeras em toda a obra de Sexto assumem esse caráter frequentemente comum dos fenômenos. Por isso, o cético passa espontaneamente do “aparece-me *que*” ao “aparece-nos *que*”. Podemos dizer que a experiência do “nós” é imediatamente vivida na experiência do fenômeno. A experiência do mundo se nos dá, em bem grande medida, como intersubjetiva. O ceticismo grego nunca enveredou pelos caminhos do solipsismo, nem mesmo metodológico. (PORCHAT: 2006, p. 303)

O exemplo dos fenômenos coletivos lembrado por Porchat parece em geral ignorado no grande número de trabalhos acerca do ceticismo grego de que dispomos. Creio, entretanto, que esse alcance da noção de fenômeno de

maneira nenhuma precisa ser entendido como uma diminuição do escopo da *epokhé* cética.

Cabe lembrar também que as distinções entre fenômenos sensíveis e inteligíveis, que encontramos, por exemplo, em Galeno, Frede, Burnyeat, Barnes e Porchat, são todas externas à obra de Sexto, e tampouco penso que Sexto endossaria uma distinção rigorosa entre tipos de fenômeno. Se essa distinção é útil para alertar o leitor contemporâneo de que os fenômenos a que o cético antigo se refere não se restringem a objetos sensíveis, creio que ela pode ser abandonada por uma visão mais geral do conceito de fenômeno, já que me parece que uma distinção rígida entre tipos de fenômeno poderia levar a postura cética a certas aporias.

Tomemos alguns exemplos de fenômenos: “aparece-me que a neve é branca” - claramente um fenômeno sensível. “Aparece-me que na Pérsia é costume ter relações sexuais em público”: um fenômeno sensível? Creio que não. Sem dúvida estamos lidando com um fato observável, mas narrado e interpretado à luz de conceitos sociais e transmitido por textos e relatos eles mesmos pensados e escritos e não restritos, obviamente, à experiência sensível. E no caso de “Aparece-me que o ceticismo e o dogmatismo são posturas filosóficas distintas”, para pegar o exemplo de Porchat: um fenômeno claramente inteligível? Aparentemente sim. Mas é claro que pode haver certa dose de experiência sensível envolvida na aparição desse fenômeno para o intelecto de alguém, como, por exemplo, o comparecimento a um debate filosófico entre dois oponentes. E, mesmo no caso dos fenômenos mais sensíveis, caberia perguntar se não há ali qualquer influência de outros fenômenos inteligíveis no assentimento àquele fenômeno supostamente sensível.

Penso, também por isso, ser prudente resistir à tentação de dizer que no caso de fenômenos inteligíveis haveria uma identificação entre *phainómenon* e *phantasia*, o que não ocorreria no caso dos *phainómena* sensíveis. No caso dos sensíveis, o que aparece seria o próprio objeto, em oposição à sua representação no intelecto, que seria a *maneira* ou *via através da qual* ele nos aparece – e isso parece bastante razoável à luz dos textos de Sexto. Mas isso não ocorreria, nessa interpretação da posição cética, no caso dos objetos inteligíveis, onde, dada a ausência de objeto externo como a mesa (mesmo de essência e existência questionáveis), haveria uma identificação entre a representação e o fenômeno.

Tudo indica, entretanto, que Sexto permaneceria neutro acerca do estatuto de objetos inteligíveis e evitaria o dogmatismo de afirmar que não há nada externo a que fazemos referência quando lidamos com fenômenos inteligíveis. Um possível critério de demarcação entre fenômenos sensíveis e fenômenos inteligíveis seria o de meramente tomar que tudo que não está sendo diretamente observado pelos sentidos por fenômeno inteligível (incluindo, portanto, que a memória de objetos sensíveis, por exemplo). Penso, contudo, que tal critério de demarcação cria dois problemas: de um lado, ele aumenta consideravelmente o escopo do que seja fenômeno inteligível (o mais difícil de diferenciar do conceito de crença, numa interpretação rústica do pirronismo), e, de outro lado, tal critério sofre com o fantasma da acusação de dogmatismo por estar fundamentado numa noção pura de experiência sensível. Penso que, mesmo na mais simples observação empírica de um objeto qualquer, como uma maçã, nossas observações anteriores desta e de outras maçãs e uma série de outras concepções estão totalmente imbricadas naquela observação, de modo

que dificilmente se poderia argumentar por um critério claro de demarcação entre sensíveis e inteligíveis. Não é porque, de um determinado ângulo, não exergamos mais o furo que acabamos de ver em um balde de água que não estamos mais experienciando um balde furado como fenômeno, como aquilo que aparece.

A falta de qualquer critério claro de demarcação entre sensíveis e inteligíveis se torna, assim, mais um motivo para pensar que a eleição do *phainómenon* como critério de ação cético é mais uma maneira de manter a neutralidade do discurso no interior uma vida sem crenças, através do uso de uma noção que permite um uso frouxo da linguagem, não comprometido com premissas dogmáticas. A mera referência a fenômenos coletivos na obra de Sexto já é, também, um indicador de que “*phainómenon*” e “*phantasía*” dificilmente podem ser idênticos, já que para falarmos em *phantasíai* coletivas teríamos que imaginar um intelecto comum para o qual elas aparecessem...

E entre fenômenos, sensíveis ou inteligíveis, aparece ao cético, longe da caricatura que modernamente se lhe impôs, que ele é um objeto num mundo, interagindo com outros objetos, capaz de ter experiências sensoriais e de pensar. Todas essas coisas se lhe impõem: elas aparecem no sentido do verbo grego *phaíno*: brilham, se manifestam.

4.3 O *phainómenon* e o *lógos* cético

A interpretação rústica faz mais jus à enorme diferença entre os céticos e as pessoas comuns: o cético sabe, a cada segundo, que o mundo pode ser totalmente diferente do modo como ele lhe aparece, enquanto que as pessoas comuns, de maneira geral, confiam na experiência para formular crenças cotidianas sobre a realidade.

O discurso cético do aparecer faz-se, assim, necessário a um pirrônico que vive e fala sem crenças. Sua suspensão do juízo não o impede de se fiar aos fenômenos: sua *epokhé* é sobre os *lógoi*, sobre o que se diz dos fenômenos, e não sobre os próprios fenômenos, de maneira que essa prática suspensiva não os impede de ter um critério para agir no mundo.

Barnes assume, em artigo recente, que a *epokhé* cética deveria incidir sobre diversos assuntos não filosóficos, já que o pirrônico suspende o juízo acerca de tudo que investigar⁴⁴. Em consonância com seu artigo de 1982, “The beliefs of a Pyrrhonist”, Barnes reafirma que o escopo da *epokhé* de um pirrônico será tão grande quanto a sua investigação (de modo que dependeria de cada

⁴⁴O autor afirma: “A Sextan sceptic suspends his judgement on all philosophical matters which he has investigated. He must therefore also suspend his judgement on a vast number of non-philosophical matters. But for all that has been said so far, he may still be awash with beliefs: he may have philosophical beliefs on the matters which he has not investigated, and non-philosophical beliefs on any matters which may be untouched by his philosophical investigations.”(BARNES: 2007, p.331)

cético ser urbano ou rústico). Assuntos não investigados pelo cético poderiam, assim, estar fora do escopo de sua suspensão de juízo.

Mas uma visão global do pirronismo que leve em conta o percurso cético tem de lembrar que sua investigação não tem uma origem restrita à especulação especificamente filosófica. E, por outro lado, tal visão de conjunto da obra de Sexto não tem como ignorar a vastidão da *epokhé* desse pirrônico que, depois de completa, atinge de tal forma nossa confiança em nossa capacidade de conhecer a verdade e nossa crença em objetos físicos e valores morais absolutos que é difícil imaginar quais crenças ficariam fora do seu escopo.

Uma das passagens em que Sexto Empírico ataca nossas crenças nos objetos exteriores encontra-se em AM VII, 366, onde o filósofo afirma, após uma longa reflexão:

Visto, então, que o que é apreendido a partir de uma outra coisa é concordantemente, segundo todos, não evidente, mas todas as coisas são apreendidas a partir de nossos *páthe*, sendo outras que não esses, todos os objetos exteriores são não evidentes e, devido a isso, incognoscíveis para nós. (AM VII, 366)

(ἐπεὶ οὖν τὸ ἐξ ἑτέρου ληπτὸν συμφώνως κατὰ πάντας ἁδηλὸν ἐστὶ, πάντα δὲ ἐκ παθῶν ἡμετέρων ἕτερα ὄντα τούτων λαμβάνεται, πάντα ἐστὶ τὰ ἐκτὸς ἁδηλα καὶ διὰ τοῦτο ἡμῖν ἄγνωστα')

A conclusão dialética de Sexto acerca do caráter incognoscível dos objetos exteriores parece ser ignorada por aqueles que acham que há alguma identificação entre as crenças mais simples dos homens comuns sobre as coisas e o restrito âmbito ao qual os cétricos dão assentimento. Examinador das filosofias, o cético investigou a sofisticada terminologia da epistemologia estoica e dela se serviu para atacar aquela filosofia. E foi, eventualmente, a partir do exercício dialético sobre aquela lógica estoica que chegou à conclusão de que

todos os objetos externos são incognoscíveis. (Trata-se de uma conclusão, por assim dizer, “dialética” e Sexto obviamente não endossa o dogma da inapreensibilidade dos objetos exteriores, tampouco endossa a distinção estoica entre objetos evidentes e objetos não evidentes⁴⁵.)

Façamos, então, uma breve e simplificada retrospectiva do itinerário desse cético: perturbado pela anomalia das coisas e sem saber a quais dar assentimento ele foi buscar, na filosofia, a verdade, mas deparou-se com a discordância geral sobre tudo (inclusive sobre a apreensão dos objetos externos mais comuns). Essa anomalia, que pode ter começado com dilemas da sua vida profissional, ou ainda sobre assuntos morais, onde os homens frequentemente discordam⁴⁶, algo facilmente notado por um homem de talento e com uma certa cultura, parece ter-se expandido para todos os aspectos da vida. Parece ter atingido até mesmo a antes assumida apreensão dos objetos comuns da experiência, cujo conhecimento é agora posto em questão pelo cético. Se não há por que não pensar, de um lado, que o homem de talento, antes de estudar filosofia, assumia (assim como o restante das pessoas comuns) que apreendia muitas coisas, como sua mesa, seu cachorro etc e achava que tinha delas conhecimento, não há por que, por outro lado, estabelecer qualquer paralelo

⁴⁵Há de ser lembrado o já mencionado texto de AM VII, 364 que parece corroborar a tese de que o cético não aceitaria a noção de evidência introduzida pelos dogmáticos. Brunschwig também assim interpreta a passagem: "(...) *in M VII 364, a definition of what is enargés that is substantially the same as the definition in M VII 25 is explicitly attributed to 'our oponents' (upó tón enantíon).*" (BRUNSCHWIG: 1988, p.240)

⁴⁶Não é incomum, nos artigos neopirrônicos de Porchat, encontrar formulações nas quais ele inclui os homens comuns no conflito das filosofias. Penso, contudo, que isso não deve ser lido como uma tendência “rústica” da interpretação que Porchat confere ao ceticismo depois de 1991, dado que mesmo os intérpretes mais urbanos reconhecem que frequentemente o homem comum é dogmático, por exemplo, no caso da asserção de dogmas religiosos. Penso que Porchat tem em mente esse aspecto do discurso dos homens comuns nas vezes em que os inclui como parte da *diaphonía* que leva o cético à *epokhé*. Examinarei essa questão mais detalhadamente no último capítulo.

entre o reconhecimento cético de um *phainómenon* como a mesa, algo que lhe aparece, com sua crença inicial na existência da mesa. O *phainómenon* cético é o que resta após o final desse percurso radical de investigação e *epokhé*, onde o cético adquire a consciência de que, dada a argumentação dos dogmáticos, qualquer conhecimento sobre os objetos dos nossos sentidos fica bastante complicado.

Paulo Faria, em seu artigo “A encenação”, explica o problema aparentemente insolúvel posto pelo cético, que malandramente triunfaria ao aceitar a descrição fenomênica dos objetos, afirmando o caráter “*azétetos*”, inquestionável, do fenômeno, e questionando tão somente a pretensão de se conhecer para além do que aparece. O cético estaria arditamente confessando a ignorância acerca de objetos sobre os quais, na verdade, nenhuma descoberta seria possível, já que “tudo o que podemos saber sobre objetos estaria contido em suas descrições”. Na metáfora de Paulo, o cético (no caso, o moderno – embora outros autores tenham atribuído postura semelhante ao cético grego) cria um cenário sem solução: “(...) é como se o visitante do Louvre quisesse ver as costas da Gioconda.” (FARIA: 2007, p. 124).

Contudo, o discurso do aparecer não tem pretensão nenhuma à verdade e ao conhecimento, de tal maneira que o ataque pirrônico atinge também a crença banal do visitante do Louvre que acha que realmente está diante de um quadro; e então, à luz de AM VII, 366, o cético não pode conhecer nem mesmo o rosto da Gioconda. A metáfora do Louvre poderia dar a impressão de que a crítica cética do *lógos* se restringe à pretensão de conhecer as essências das coisas, quando na verdade a reflexão pirrônica mostraria que, em última análise, o rosto da Gioconda é tão incognoscível quanto as suas costas.

Ainda que as pessoas comuns não tenham uma epistemologia complexa para explicar sua crença na existência das coisas e na apreensão de suas propriedades, elas estão dispostas a defender que conhecem certos objetos. Assim, uma torre que de longe parece ser redonda, mas de perto se verifica que é quadrada, em condições favoráveis de observação, tanto o homem comum quanto um filósofo estoico, por exemplo, julgá-la-ão *realmente* quadrada, e adotarão essa crença.

O texto de AM VII, 366 nos ajuda a perceber a intensidade do radicalismo da filosofia pirrônica e ajuda a entender por que o cético tem de se servir de um vocabulário peculiar para poder usar o discurso – o vocabulário do aparecer, que em nada tem a ver com expressões corriqueiras como “parece-me que vai chover”.

O uso pirrônico do discurso é amplo e atinge vários aspectos da vida: o cotidiano, a instrução das artes, a prática dialética da filosofia e a exposição autodescritiva da postura cética. Parece-me ser justamente o fato de que o escopo da *epokhé* pirrônica não se restringe às crenças teóricas que torna o uso cético do discurso totalmente dependente da complexa noção de *phainómenon*, que só adquire sentido dentro da construção discursiva da filosofia pirrônica.

A coerência de uma vida cética sem crenças e da viabilidade de um uso pirrônico da linguagem, cuja compreensão se beneficia dos modernos estudos da filosofia da linguagem que abrem o caminho formal para sua possibilidade, só podem ter explicado seu sentido quando levamos em conta a faceta fenomenista do ceticismo pirrônico grego. O fenomenismo pirrônico e a adesão cética à vida comum, quando analisados à luz de uma interpretação rústica da obra de Sexto Empírico, não são entendidos como uma valorização de uma

racionalidade não filosófica por parte do cético, à maneira da interpretação de Porchat que abordarei a seguir. A interpretação rústica tem a vantagem de não precisar, na sua busca por conferir ao ceticismo certa cidadania filosófica, lidar com mais uma objeção: a que aponta para um possível dogmatismo na valorização do discurso comum em detrimento da filosofia especulativa e no estabelecimento de um critério para tal demarcação.

4.4 A noção de crença e a obediência cética ao *phainómenon*

Há um texto de Sexto Empírico que poderia ser invocado pelo intérprete urbano, no intuito de mostrar que o cético teria crenças. A semelhança dele com uma passagem de “Sobre a certeza” de Wittgenstein pode indicar que de fato uma interpretação urbana do ceticismo tem muito em comum com a filosofia tardia de Wittgenstein. Trata-se do texto de HP I, 229-230, onde Sexto Empírico está comparando sua filosofia com a filosofia da Academia:

Mas se os da Academia e os da *Sképsis* dizem acreditar (*peithestai*) em algumas coisas, é manifesta também, sob esse aspecto, a diferença dessas filosofias. Pois “acreditar” se diz em diferentes sentidos: o de não resistir mas simplesmente seguir sem inclinação ou propensão forte, como se diz acreditar (*peithesthai*) o menino no tutor, mas, às vezes, o de dar assentimento a algo com escolha e como se com simpatia, devido a um intenso querer, como o incontinente acredita naquele que valoriza o viver de modo extravagante.

(εἰ δὲ καὶ πείθεσθαι τισιν οἷ τε ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως λέγουσι, πρόδηλος καὶ ἡ κατὰ τοῦτο διαφορὰ τῶν φιλοσοφιῶν. τὸ γὰρ πείθεσθαι λέγεται διαφόρως, τό τε μὴ ἀντιτείνειν ἀλλ' ἀπλῶς ἔπεσθαι ἄνευ σφοδρᾶς προσκλίσεως καὶ προσπαθείας, ὡς ὁ παῖς πείθεσθαι λέγεται τῷ παιδαγωγῷ ἅπαξ δὲ τὸ μετὰ αἰρέσεως καὶ οἶονεὶ συμπαθείας κατὰ τὸ σφοδρᾶ συγκατατίθεσθαι τι, ὡς ὁ ἄσωτος πείθεται τῷ δαπανητικῶς βιοῦν ἀξιοῦντι.)

Sexto continua afirmando que o cético pratica o primeiro sentido de “acreditar” (*peíthesthai*), que ele “acredita” sem inclinação forte, como um menino segue um tutor. Ora, Wittgenstein, no parágrafo 160, atacando diretamente a dúvida hiperbólica cética, nos lembra que: “A criança aprende acreditando no adulto. A dúvida vem depois da crença.” (WITTGENSTEIN: 1976, §160). Se o texto de HP I, 299-230 indicasse que o pirrônico estaria disposto a acreditar em muitas coisas, desde que sem forte inclinação, então a postura cética antiga

poderia ser conciliável com as observações de Wittgenstein sobre as relações entre determinadas crenças fundamentais e intrínsecas aos jogos de linguagem, onde também se inseririam as reflexões filosóficas. É o que parece poder ser abstraído do discurso neopirrônico de Porchat, como veremos no capítulo seguinte. O cético antigo teria reconhecido que a dúvida só vem depois da crença, como quis Wittgenstein, e teria limitado seu ataque às teorias filosóficas e ao seu linguajar dogmático – procedimento simpático à filosofia do segundo Wittgenstein e que preserva várias crenças básicas comuns às pessoas.

Mas o regojizo urbano sobre aquela passagem de Sexto se esquece que o verbo grego “*peíthesthai*” tem vários sentidos, como o de “fiar-se” e também o de “obedecer”, e talvez tenha sido tão somente esse amplo escopo semântico que tenha permitido aquela comparação com o ceticismo acadêmico a partir desse verbo. Se fôssemos tentar abstrair uma noção pirrônica de crença daquela passagem cairíamos em um mero “obedecer” cético, no interior de uma visão global sobre a coerência da filosofia pirrônica.

Isso porque numa tal visão geral do ceticismo, certos textos que foram utilizados para defender uma identificação total entre os conceitos de *phantasia* e *phainómenon* têm de ser interpretados à luz do caráter introdutório das *Hipotiposes*. É o caso de HP I, 22, sobre o critério de ação da escola cética:

Assim, o critério de ação da conduta cética dizemos ser o *phainómenon*, assim chamando virtualmente sua representação; pois, como ela repousa num sentimento e numa afecção involuntária, não está aberta à investigação.

(κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν αὐτοῦ φαντασίαν οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν.)

Logo acima desta passagem, contudo, Sexto parece indicar que está apresentando o critério da escola cética para um interlocutor que se pergunta sobre como o cético pode agir, ao qual ele apresenta o segundo sentido de critério, conforme o qual, na conduta da vida, “realizamos algumas ações e nos abstermos de outras” (HP I, 21). É natural que, tentando apresentar a Escola cética para um leitor familiarizado com teorias da ação dogmáticas, abundantes à época, Sexto se sirva da noção de representação (*phantasia*) para explicar o agir cético, já que o cético tem experiência das coisas que lhe aparecem e nada impede o recurso à terminologia corrente para tentar explicar essa experiência. Até mesmo a para ele cara noção de *phainómenon* é sujeita, por vezes, a um uso frouxo por parte de Sexto, uso esse mais comum a filosofias rivais como o epicurismo e o aristotelismo, nas quais *phainómenon* é aplicado apenas para as coisas que aparecem aos sentidos. Pode ser este o caso do texto de HP I, 8, onde *phainómenon* parece dizer respeito apenas às coisas sensíveis (limitação que não é, como sabemos, própria ao pirronismo ou mesmo ao estoicismo):

O ceticismo é uma capacidade de opor coisas que aparecem e coisas inteligíveis de qualquer modo que seja, a partir da qual, devido à equipolência das coisas e discursos opostos, chegamos primeiramente à suspensão de juízo e depois à tranquilidade.

Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδῆποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν

Não é difícil imaginar, para qualquer leitor experiente da obra de Sexto, o que seriam esses discursos opostos a coisas, ou essas coisas que aparecem (*tà phainómena*) em oposição a coisas pensadas. O debate sobre a existência ou não existência do movimento, por exemplo, tem, do lado do fato de que o movimento aparece, de que o experienciamos, filósofos e homens comuns que

confiam na sua percepção. E, do outro lado da polêmica, há alguns filósofos, que pensam coisas, concebem teses e formulam discursos que nos levam a acreditar que o movimento não existe. Mesmo que pareça restringir a noção de *phainómenon* aos sensíveis⁴⁷, o texto parece visar, na melhor tradição dos escritos expositivos, a um leitor que já transita pela terminologia filosófica corrente – mesmo um epicurista ou peripatético que tome, num primeiro momento da leitura de Sexto, a noção de *phainómenon* como dizendo respeito principalmente a sensíveis.

A eleição cética do *phainómenon* como seu critério de ação responde a necessidade de um critério que fosse apenas de ação e não de verossimilhança (ao contrário do caso da filosofia da Nova Academia) ou de escolha propriamente dita. E boa parte do rico livro I das *Hipotiposes* dá a impressão de ter sido escrita visando a objeções e equívocos na compreensão da postura cética, especialmente acerca dos motivos que poderia ter o cético para realizar uma ação e não outra.

Mas a opção sextiana de minimizar a forma pela qual o cético pode “seguir” (*peíthesthai*) algumas coisas gera dificuldades de interpretação, o que também é verdade para os textos nos quais a eleição do que aparece como critério de ação aparece acompanhada pela justificação de que os céticos “não podem permanecer inativos” (cf. HP I, 23, 226-227 e AM VII, 29-30). Penso que nenhuma dessas passagens deve ser entendida como uma mitigação da força

⁴⁷ Não penso que a passagem em questão esteja restringindo, necessariamente, o termo *phainómenon* a coisas experienciadas pelos sentidos, em oposição às coisas pensadas. Isto porque os dogmas filosóficos das grandes doutrinas, como por exemplo o da irrealidade do movimento, são coisas pensadas que não são *phainómena* e que podem ser opostas não somente às coisas que aparecem aos nossos sentidos, mas também podem contradizer coisas que aparecem ao nosso intelecto (*phainómena* inteligíveis), como o dogma da existência do movimento.

das coisas que aparecem, reduzindo-as a meras aparências ou a qualquer tipo de falibilismo: a eleição, se é que se trata realmente de uma eleição (já que muitas vezes, como visto anteriormente, o guiar-se pelo *phainómenon* cético é descrito com termos passivos, reforçando a ideia de um “obedecer”), não se dá apenas porque o *phainómenon* é o *pouco* que sobra após a investigação cética. Ao contrário, é justamente pelo fato de os discursos da filosofia especulativa serem tão fortes quanto as coisas que nos aparecem da forma mais nítida e impositiva (e que, portanto, se impõem a nós), que eles são capazes de quase arrebatá-las (HP I, 20).

E é por isso, então, que, do ponto de vista da persuasão, aquilo que aparece não determina nada na visão cética de mundo, pois nada estabelece, como nada estabelecem também aqueles sofisticados discursos de várias doutrinas filosóficas que questionam tudo o que aparece; e, do ponto de vista de uma busca pela verdade para saber como agir no mundo, o seguir (*peíthesthai*) cético do fenômeno está mais para um “obedecer” do que para um “acreditar”, já que não há inclinação alguma a qualquer crença sobre aquilo que apenas aparece.

As curiosas observações sextianas sobre a força e a sutileza dos discursos dogmáticos, que foram por vezes interpretadas como uma versão *avant la lettre* da crítica ao discurso metafísico característica da moderna filosofia da linguagem, devem, a meu ver, ser compreendidas dentro do contexto de um filósofo que é sincera e enormemente impactado pelas coisas pensadas pelos dogmáticos. É assim que, chegando depois à suspensão do juízo, o cético se sente confortável em ironizar os dogmas, chamando-nos de “ídolos (*eídola*)” e de “ficções” (HP II, 222; HP III, 156; AM VIII, 156-7, por exemplo).

Longe de fazer do fiar-se nos *phainómena* uma forma mais branda de crença, falível e provisória, esse fiar-se é exatamente o contrário: revela um impacto sincero da *diaphonía* filosófica no intelecto do cético, que, movido pelas brilhantes argumentações dos mais ousados filósofos especulativos, realmente é tocado pela força de persuasão de suas teses de modo a questionar as mais básicas das crenças comuns. Não há, assim, qualquer inclinação à verdade de qualquer proposição no fenomenismo cético.

O verbo *peíthesthai* só pode ser adequado no interior de uma explicação do agir cético enquanto traz consigo essa amplitude semântica que vai do “acreditar”, passando pelo “fiar-se” até o “obedecer” (em geral, os intérpretes urbanos se fiaram no primeiro sentido, e os rústicos apenas no segundo).

E como “o *phainómenon* em toda parte tem força, onde quer que venha”, como já dizia Timão, discípulo de Pirro (AM VII, 30), só o legado do gênio filosófico de séculos é capaz de levar o cético à *isosthéneia* e à *epokhé* sobre tudo, rejeitada, mesmo dada a força das coisas que aparecem, qualquer forma de identificação dos *phainómena* com as crenças comuns ou com as pressuposições de uma racionalidade pré-filosófica própria ao homem comum, como parece poder ser abstraído da passagem de AM VII, 27, onde Sexto afirma:

Pois ou será preciso que o grande e solene objeto da vaidade dos dogmáticos seja completamente destruído, se não se descobre nenhum cânon da verdadeira realidade das coisas; ou, ao contrário, que os céuticos sejam refutados como presunçosos e afrontadores da crença comum, se algo aparece que seja capaz de guiar-nos para a apreensão da verdade.

(ἢ γὰρ τὸ μέγα καὶ σεμνὸν τῶν δογματικῶν αὐχμηρὰ ἀναιρεῖσθαι ἄρδην δεήσει, μηδενὸς εὕρισκομένου κανόνος τῆς κατ' ἀλήθειαν τῶν πραγμάτων ὑπάρξεως, ἢ ἀνάπαλιν ὥς προπετεῖς ἐλέγχεσθαι τοὺς σκεπτικούς καὶ τῆς κοινῆς πίστεως κατατολμήσαντας, ἐὰν φαίνεται τι τὸ δυνάμενον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας κατάληψιν ὁδηγεῖν.)

5. A força filosófica do ceticismo

5.1 A objeção da *apraxía*

A reconstrução que apresentei do discurso cético pode implicar em um novo enfoque na interpretação de alguns dos desafios que tradicionalmente têm sido levantados para a filosofia cética. É o caso da famosa objeção da inação (*apraxía*), que acompanha o ceticismo desde os seus primórdios. Os testemunhos mais antigos acerca da escola pirrônica já documentam a acusação de que o ceticismo não poderia ser vivido, ou ao menos defendido coerentemente. Também a filosofia da Nova Academia debateu a questão, assunto que foge ao escopo da presente tese.

A análise do discurso pirrônico que apresentei pode ajudar a explicar como o pirrônico rústico pode honesta e coerentemente não acreditar em nada justamente por não ter como fazê-lo. Dentre os motivos para tal descrença generalizada está um longo percurso filosófico através do qual o pirrônico se dá conta de que não possui qualquer critério de verdade. E a ausência de verdades faz com que as decisões na vida do cético e seu uso de proposições seja pautado pelas coisas que aparecem, sobre as quais o cético não pretende afirmar nada além de que elas aparecem – o que, de outro lado, permite um amplo uso do discurso e (logo) da razão, justificando uma complexa interação com objetos no mundo.

A milenar objeção de que é impossível viver sem crenças, contudo, cuja chama foi mantida acesa pela dramática objeção humeana ao pirronismo, citada no primeiro capítulo, que sintetiza a indignação comumente gerada por uma alegada vida sem crenças, merece uma abordagem mais detalhada.

As respostas que encontramos em Sexto Empírico acerca da questão em geral não nos satisfazem. Sexto frequentemente recorre à terminologia estoica para responder à objeção de forma dialética, já que por muito tempo a acusação de *apraxía* foi oriunda do estoicismo. Mas o uso de um vocabulário filosófico comum à época de Sexto não agrada leitores contemporâneos e parece cheio de premissas, muito embora, como procurei defender até aqui, o caráter predominantemente dialético do ceticismo antigo exige que tenhamos cuidado ao atribuir qualquer pressuposto ao discurso cético.

É muito difícil, nesse sentido, definir até que ponto a enorme força do estoicismo à época das *Hipotiposes* ditou boa parte do uso dialético de vários termos por parte de Sexto, na empreitada de expor a doutrina cética aos seus leitores. Tampouco é fácil apontar o quão brilhantemente soube Sexto se servir daquela terminologia de modo a explicar o ceticismo aos seus interlocutores.

É o que chamo aqui de terminologia da afecção (*páthos*), que tem, a meu ver, duas possibilidades de interpretação que manteriam a coerência da postura cética: de um lado a de um uso dialético e, portanto, provisório de uma terminologia emprestada de outrem, e de outro a hipótese de que Sexto possa ter julgado fazer um uso empírico, científico e, portanto, fenomênico daquela terminologia. Mas, como não encontramos em Sexto uma resposta a essas perguntas modernas, tudo o que nos resta é supor que essas possibilidades poderiam estar corretas.

Katja Vogt (2010) atribui um caráter em boa medida dialético ao naturalismo que encontramos na obra de Sexto Empírico, oriundo, segundo a autora, da necessidade do cético de admitir alguma aquisição de conteúdo por vias naturais para poder justificar sua prática investigativa⁴⁸. Mas o fato de que Sexto era médico poderia motivar uma investigação histórica mais profunda acerca da apropriação, por parte de Sexto, de noções como “natureza” e “afecção”⁴⁹.

A longa história da objeção da *apraxia* fez com que ela vestisse as mais diferentes roupagens e fosse dirigida aos mais diferentes céticos. Katja Vogt dedicou um interessante artigo ao tema, resumizando diferentes versões daquela objeção:

Acusação de auto destruição: suspensão do juízo leva à autodestruição (Pirro)
 Acusação de animal: ação sem assentimento não é a ação de um ser racional; é, na melhor das hipóteses, o comportamento de um animal não racional (acadêmicos)
 Acusação de planta: sem assentimento, o cético é restrito a uma inatividade similar à de uma planta (Sexto)
 Acusação da paralisia: sem um critério prático, o cético pode não ter como decidir por um curso de ação específico. Não há como decidir por alguma das várias e mutuamente incompatíveis ações disponíveis num dado momento (acadêmicos e Sexto)
 Acusação eudaimonista: o cético não pode viver uma vida boa (acadêmicos e pirronismo)
 (VOGT: 2010, p. 166)

(Self-destruction charge: Suspension of judgement leads to selfdestruction [Pyrrho]

⁴⁸Afirma a autora: “According to his opponents, being able to think involves the mastery of a certain amount of content. The sceptic’s ability to investigate is an extension of his ability to think. In order to explain his investigative activity, Sextus might dialectically employ the dogmatic view that a certain amount of content is acquired via a natural process – a process that does not involve assent and thus is consistent with suspension of judgement. PH 1.23–24 does not mention this line of thought. However, it is only in the context of the dogmatists’ substantive theories of reason that the sceptic needs to explain why his cognitive abilities and their exercise are consistent with suspension of judgement.” (VOGT: 2010, p. 176)

⁴⁹ O artigo de James Allen (2010) é um exemplo do que há de mais atualizado nessa linha de investigação.

Animal charge: Action without assent is not the action of a rational being; at best it is the behavior of a non-rational animal [Academics]

Plant charge: Without assent, the sceptic is reduced to complete, i.e. plant-like, inactivity [Sextus]

Inconsistency charge: No matter what the sceptic professes, he at least sometimes assents [Sextus]

Paralysis charge: Without a practical criterion, the sceptic may not be able to choose one particular course of action. There is no way to settle on any one of several, mutually incompatible actions available at a given time [Academics and Sextus]

Eudaimonist charge: The sceptic cannot live a good life [Academics and Pyrrhonism]

Dada essa quantidade de versões que assume a objeção da inação e os limites da obra de Sexto em respondê-la, a análise textual de passagens do autor tem de ser substituída pelas reflexões filosóficas mais amplas acerca dos limites da suspensão do juízo, quando da reflexão acerca da possibilidade do agir cético, do que é testemunha o artigo de Danilo Marcondes supracitado (2007), cuja hipótese é de que a objeção da *apraxía* se assenta em uma teoria do juízo e também uma teoria da ação que o cético não precisa (e nem tem por que) aceitar.

Temos aí uma estratégia cética para enfrentar o que, a meu ver, é um pressuposto de cada uma das versões supracitadas da objeção da *apraxía*, a saber: de que crenças são necessárias para ações de diferentes tipos e de que, portanto, uma *epokhé* sobre tudo levaria o cético à autodestruição, à imobilidade, à irracionalidade ou à infelicidade.

O cético poderia buscar no mar da *diaphonía* filosófica os subsídios de uma teoria do juízo e, conseqüentemente, de uma teoria da ação, que não postulassem a necessidade das crenças para o agir – e certamente Wittgenstein seria (e foi) uma fonte daquela busca para alguns céticos contemporâneos. E o cético, antigo ou moderno, poderia também buscar formular uma própria teoria

da ação segundo a qual juízos não seriam necessários para a ação, para que depois, opondo-a às teorias tradicionais, atingisse a suspensão do juízo e o consequente abandono dos pressupostos da acusação da *apraxia*; seria como na metáfora da escada (AM VIII, 481), retomada pelo próprio Wittgenstein, de que assim como não é impossível a um homem que subiu por uma escada a um lugar alto chutá-la com o pé, depois de ter subido, também pode o cético, tendo utilizado um argumento “demonstrativo” como um meio de acesso à conclusão da inexistência da demonstração, reconhecer em seguida que seu argumento também é atingido pela força de sua própria conclusão e, nesse sentido, é descartado. Essas opções constituem estratégias interessantes para abrir caminho para a defesa de uma filosofia cética coerente.

Mas o problema da defesa de uma postura cética, em comparação com o amorfo elenco de argumentos que constitui o ceticismo moderno, é o de que ela tem um caráter inevitavelmente positivo enquanto se pretende uma alternativa filosófica ao conflito das filosofias, mesmo que interpretada como um discurso meramente confessional. E, no interior dessa “positividade”, a alegação de um viver e agir sem crenças parece depender mais da elucidação do que seria um critério de ação genuinamente livre de toda crença do que simplesmente de uma mera suspensão do juízo acerca de diferentes teorias da ação.

Seria possível conceber, assim, um cético que, suspendendo o juízo sobre diferentes teorias da ação, suspendesse o juízo sobre se tem ou não crenças, não se posicionando, consequentemente, no debate entre intérpretes rústicos e urbanos acerca de sua própria posição. Mas, como procurei mostrar, este certamente não é o caso de Sexto Empírico, que professa viver sem crenças e apenas “seguir” os fenômenos.

A defesa da coerência de uma filosofia positiva cética rústica frequentemente acaba sendo feita, então, por meio de hipóteses (como faz Danilo Marcondes (2007)), ou ainda, a defesa de um uso coerentemente cético do discurso acaba sendo alvo de um mero otimismo por parte de especialistas como Lorenzo Corti (2009).

Mas uma certa compreensão do sentido do discurso fenomênico cético como a que apresentei, ao explicar o caráter profundamente peculiar da postura cética, abre o caminho para entender, ao menos, por que o cético não chama as coisas que aparecem, seu critério de ação, de crenças.

5.2 Certeza e crença

É curiosamente a própria neutralidade epistemológica da noção de *phainómenon*, “aquilo que aparece”, que abre o caminho para uma espécie de noção cética de “certeza”, mesmo no contexto de uma interpretação rústica do ceticismo⁵⁰. Convencido de que não tem como afirmar nada sobre aquilo que aparece – nem tratá-lo como mera representação, de um lado, tampouco hipostasiá-lo, de outro – o cético, porém, não tem como negar a força com que se manifestam para ele várias dessas coisas.

Oswaldo Porchat, em sua defesa de um neopirronismo de ares urbanos, inspirado em Sexto, parece ter ousado para além dos limites da filosofia sextiana, ao afirmar que:

Na medida e no sentido em que nos permitimos dizer que temos crenças, nessa mesma medida e sentido não recusamos ter *certezas* em nossa vida prática e cotidiana. Não temos por que hesitar em acolher em nossa linguagem o vocabulário usual da certeza, bastando-nos, também aqui, apenas cuidar para que não se venha sobrepor a nossos usos lingüísticos uma interpretação dogmática, para que deles não se queiram extrair pressupostos epistemológicos ou ontológicos PORCHAT: 2006, p.135)

⁵⁰ Danilo Marcondes, resumindo a interpretação rústica tradicional do pirronismo, indica como ela frequentemente se constitui como simpática a uma interpretação falibilista do ceticismo e em princípio contrária a qualquer noção de certeza cética: “A *époque* decorre, portanto, da dinamis antithetiké, ou seja, da produção do conflito entre opiniões e doutrinas. Segundo essa interpretação, devemos suspender o juízo tanto em relação a afirmações das doutrinas dos dogmáticos que têm pretensão a dizer algo sobre o não-vidente, sobre o que ultrapassa o fenômeno, quanto a afirmações das pessoas comuns que, embora se encontrem no plano do fenômeno, fazem afirmações dogmáticas ao não admitirem a provisoriade ou precariedade do que afirmam, atribuindo-lhes certeza.” (MARCONDES: 2007, p. 138)

Mas não é só no acréscimo de uma interpretação dogmática que a obediência cética à primazia do que aparece, oriunda de uma sincera suspensão do juízo sobre tudo, se diferencia das crenças comuns. O cético recusa as certezas filosóficas ricas em pressupostos ontológicos e epistemológicos, mas recusa também as mais simples certezas das pessoas comuns, distantes de qualquer reflexão filosófica.

Mas um cético que olha para um carro em alta velocidade prestes a atropelá-lo não tem dúvida alguma em se esquivar, e a essa ausência total de dúvida penso que podemos dar também o nome de certeza – mas num certo sentido da palavra, livre de qualquer pretensão, mesmo que simples e não filosófica, à verdade. Isso porque o cético que se esquivava de um carro em alta velocidade não tem dúvida alguma do tipo de consequência que lhe traria o atropelamento, dentro do escopo do que aparece.

Sexto Empírico afirma que o pirrônico não “briga por palavras” (*phonomakheîn*) (HP I, 194-5) e desconfia, assim, da exatidão conceitual almejada por muitos filósofos dogmáticos. Mas por certas palavras, penso, o cético teria de brigar, devido à sua inevitável associação, mesmo que indireta, com a ideia de “verdade”. E isso é verdade mais para o caso da noção de “crença” do que para a noção de “certeza”, embora se possa argumentar sobre a dificuldade de se imaginar uma certeza totalmente desvinculada de qualquer ideia de verdade.

Uma narrativa cética psicológica acerca dos motivos pelos quais certos fenômenos inteligíveis se impõem de maneira análoga à certeza poderia ser

construída tendo por base a espécie de signo aceita e endossada pelo cético, o signo rememorativo.

Mergulhado na manifestação ininterrupta das coisas que aparecem de maneira imbricada aos sentidos e ao intelecto, o cético sabe do perigo de ser atropelado, dentre outros motivos, também por causa da experiência de que a colisão entre objetos causa a destruição, e a destruição do corpo causa a morte.

Mas os signos que levam o cético a tais inferências sem que ele transcenda o âmbito fenomênico são de uma classe muito específica. Uma das passagens mais famosas acerca dessa classe de signos, os rememorativos (*hypomnestikà*), é um dos textos mais difíceis, a meu ver, de ser interpretado à luz de uma leitura rústica do pirronismo. Nela, Sexto afirma, curiosamente, que vai direcionar sua investigação e crítica apenas ao signo indicativo, preservando do ataque pirrônico o signo rememorativo:

Há, com efeito, dois signos: aquele que é “comemorativo” e tomado principalmente como dizendo respeito às coisas temporariamente não evidentes, e o “indicativo” que é empregado no caso das coisas naturalmente não evidentes, e propomos concentrar toda nossa investigação e aporia não no comemorativo (que normalmente é tomado pelas pessoas comuns como sendo útil) mas no indicativo. Este foi inventado pelos filósofos dogmáticos e pelos médicos racionalistas como capaz de lhes fornecer a necessária assistência. Assim, não estamos em conflito com as pré-noções dos homens, tampouco estamos subvertendo a vida ao dizer que não há signo, como alguns falsamente nos acusam. Porque se estivéssemos abolindo os signos estaríamos, talvez, atacando a vida e a humanidade. (AM VII, 156-7)

(Ἀλλὰ γὰρ δύοιν ὄντων σημείων, τοῦ τε ὑπομνηστικοῦ καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων τὰ πολλὰ χρησιμεύειν δοκοῦντος, καὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ, ὅπερ ἐπὶ τῶν φύσει ἀδήλων ἐγκρίνεται, μελλήσομεν πᾶσαν ποιεῖσθαι ζήτησιν καὶ ἀπορίαν οὐ περὶ τοῦ ὑπομνηστικοῦ (τοῦτο γὰρ παρὰ πᾶσι κοινῶς τοῖς ἐκ τοῦ βίου πεπίστευται χρησιμεύειν), ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ· τοῦτο γὰρ ὑπὸ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν λογικῶν ἰατρῶν, ὡς δυνάμενον τὴν ἀναγκαιοτάτην αὐτοῖς παρέχειν χρεῖαν, πέπλασται. ὅθεν οὐδὲ μαχόμεθα ταῖς κοιναῖς τῶν ἀνθρώπων προλήψεσιν, οὐδὲ συγχέομεν τὸν βίον, λέγοντες μὴθὲν εἶναι σημεῖον, καθάπερ τινὲς

ἡμᾶς συκοφαντοῦσιν. εἰ μὲν γὰρ πᾶν ἀνηροῦμεν σημεῖον, τάχ' ἴσως ἂν καὶ τῷ βίῳ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐμαχόμεθα')

De um lado, é justamente por poder ser empregado integralmente no âmbito de um *lógos* fenomênico e da vida prática que o signo rememorativo é adotado pelo cético, como no caso da inferência de que há fogo, da vista de fumaça ou óleo, da vista de uma faixa de atleta, ou ainda um antigo machucado de uma cicatriz ou a morte de um ferimento no coração (AM VII, 157).

Mas a passagem em questão é bastante hostil à interpretação rústica, pois nela o cético se põe ao lado de pré-noções da humanidade. O conceito de pré-noção (*prólepsis*) aparece algumas vezes nos escritos de Sexto, que parece ter uma posição ambígua a respeito de sua aprovação ou rejeição (cf., por exemplo, o texto de AM XI, 44, onde as pré-noções dos homens comuns aparecem no seio da *diaphonía* sobre o qual o cético exerce a suspensão do juízo). Mas os intérpretes urbanos, que usaram esse aparente endosso cético daquela noção para ler o ceticismo como um combate dirigido às pretensões de infalibilidade e à busca do absoluto por parte dos filósofos dogmáticos (cf., por exemplo, PORCHAT: 2006, p. 210-11), não levaram em conta que o longo percurso cético em direção a *epokhé* faz da adesão cética à vida uma adesão peculiar, onde as ações do cético podem frequentemente coincidir com as ações dos homens comuns, mas onde também a complexa filosofia pirrônica opera permitindo ao cético a retenção constante do assentimento e da tendência comum de acreditar em realidades. Esta me parece a única maneira de entender o eventual endosso cético a certas pré-noções: o cético as toma, quando do seu

endosso, como *phainómena*.⁵¹ Só assim é possível dar sentido aos textos, citados anteriormente, nos quais os céticos se apresentam como possíveis afrontadores das crenças comuns e oponentes de qualquer ideia de evidência.

O que seria também, de certa forma, um uso dialético do termo, como interpreta Ezequiel de Olaso, afirmando que Sexto:

(...) não se pergunta qual é o fundamento da pré-noção, nem o processo pelo qual se formam os conceitos e não discute a função criteriológica que as pré-noções cumprem. Eu infiro que esses grandes e discutidos temas não o interessam, porque Sexto somente emprega as pré-noções de modo oblíquo, quando em confronto com os dogmáticos. (OLASO: 2007, p. 21)

Novamente aí encontramos a fronteira, difícil de estabelecer, entre uma apropriação engenhosa da terminologia corrente e o mero uso dialético e provisório. Mas, na tentativa de se explicar a filosofia pirrônica, a centralidade da noção de *phainómenon* tem de ser levada em conta na explanação de tudo que pertencer ao lado positivo e expositivo da postura pirrônica.

A expectativa que o cético cria sobre eventos futuros, ocorrendo no âmbito fenomênico, é, ao contrário das inclinações dos homens comuns, livre de toda crença e fundamentada numa narrativa filosófica altamente complexa, que elege as coisas que aparecem como critério de ação e explora as relações entre elas. De tal modo que a insistência, por parte de certos filósofos e contra as dúvidas do ceticismo moderno, de defender nossas certezas mais básicas talvez não seja necessariamente tão estranha ao pirronismo grego.

⁵¹ O que ajudaria a explicar por que, por exemplo, a opinião da necessidade de se ter pré-noções para investigar uma questão, atribuída por Sexto a Epicuro, é mencionada com certa reverência em AM I, 57, antes de Sexto descrever a gramática dogmática sob investigação. Sexto certamente não pretendeu, no exame de doutrinas rivais, transcender o âmbito do que aparece.

Portanto, a confiança, a regularidade e o frequente caráter coletivo das coisas que aparecem, e das que aparecem como signos de outras que aparecem, constituem o que garante ao cético um viver e falar sem crenças. A mera capacidade de destruir diferentes teorias segundo as quais crenças seriam necessárias para a ação, ou o fato de que não haveria como demonstrar que possuir crenças é uma condição *sine qua non* da maestria de uma língua, são elementos externos ao ceticismo antigo que abrem caminho para sua reconstrução e atualização, mas não conferem a integridade desejada ao ceticismo de Sexto Empírico.

Talvez, então, um cético pirrônico pudesse aceitar uma descrição (fenomênica) do papel ocupado por certas crenças e proposições no habitual jogo lingüístico de dúvidas e certezas empreendido pelas pessoas comuns. Mas, no interior do discurso fenomênico pirrônico, o papel de certas pré-concepções é totalmente ressignificado, e o escopo e radicalismo do longo percurso cético em direção a uma *epokhé* sobre tudo só pode implicar no abandono posterior das crenças que o cético, como qualquer homem comum, possuía desde o início de sua busca filosófica pela verdade.

Além disso, se um filósofo dogmático pode discorrer, do seu ponto de vista, sobre 'o que não podemos não saber' para que possamos agir, um cético poderia, paralelamente e eventualmente, afirmar que aparece para ele que não conseguiria agir se não experienciasse vários dos *phainómena* que experiência, acrescentando que nada mais sabe, nem mesmo aquelas coisas que julgou saber num passado agora superado.

5.3 A questão do insulamento e o neopirronismo de Porchat

Da perspectiva sextiana, todo e qualquer cético foi, algum dia, um dogmático. Mesmo antes de se deparar com as discussões filosóficas e nelas mergulhar e mesmo durante o mergulho na investigação. Isso porque, mesmo que o exame de diferentes e complexas doutrinas filosóficas tenha levado o cético, no itinerário em direção à *epokhé* generalizada, a desconfiar de muitas coisas que outrora dava por certas, o processo de decupagem das crenças e pré-concepções da vida cotidiana a partir do estudo da filosofia só ocorre quando de uma suspensão generalizada do juízo, estágio último, por assim dizer, do percurso cético.

Se, por um lado, não há como estabelecer uma linha clara de demarcação entre o que pertence ao âmbito da filosofia e o que pertence ao âmbito da vida, já que a investigação filosófica também é parte de nossa experiência do mundo, por outro lado, a necessidade de tal critério parece ser uma das fraquezas de toda e qualquer interpretação urbana do pirronismo que pretenda proteger os juízos da vida comum do questionamento cético.

A introdução, por parte de Burnyeat, do conceito de “insulamento”, vem da necessidade de se formular argumentos históricos, para além da análise textual⁵², no enfrentamento da complicada controvérsia sobre o escopo da *epokhé*.

⁵² Cf. a nota 13 do artigo de Burnyeat (1984) na qual ele vê a necessidade de tal reflexão histórica dada a mudança de posição por parte de seu oponente urbano, Michael Frede, e também pelo fato de que Johnathan Barnes e David Sedley teriam destruído seus

Na sua já mencionada formulação, Burnyeat entende por insulamento uma prática que protege a vida comum dos juízos filosóficos e protege a filosofia dos juízos da vida comum (BURNYEAT: 1984, p.226). Um fenômeno, para o autor, de nossa época e estranho à Antiguidade, que teria em Kant seu precursor.

Wai-Hung Wong mostrou as dificuldades e ambiguidades que cercam a ideia de “insulamento”, tendo opinado que tal conceito faria referência a fenômenos diferentes (WONG: 2002, p. 350). Independentemente da exatidão histórica do insulamento como fenômeno e do seu uso, por parte de Burnyeat, para atacar a interpretação urbana do ceticismo, pretendo aqui examinar um caso específico: a interpretação urbana de Oswaldo Porchat, a partir da qual podemos explorar outras dificuldades inerentes a toda e qualquer interpretação urbana. Penso que a questão do insulamento pode ser inserida nessa perspectiva.

Mesmo se concordarmos com a argumentação histórica de Burnyeat (1984) e admitirmos que, dada a perspectiva histórica que ele apresenta, as interpretações urbanas de Sexto são anacrônicas, a acusação de “insulamento” encontra seus limites na peculiaridade com a qual Porchat aborda a questão das crenças de um cético. Porque o que o autor faz não é proteger as crenças comuns do ataque cético, mas atribuir tanto a filósofos dogmáticos quanto aos homens comuns uma observância do fenômeno análoga à do cético, no que se refere a essas crenças mais básicas.

argumentos anteriores em favor de uma interpretação rústica, que estavam centrados numa análise não necessariamente correta da concepção sextiana de dogma.

Antes de dedicar passagens de seus artigos para elogiar a interpretação urbana de Michael Frede, Oswaldo Porchat já havia se tornado um filósofo neopirrônico. Seu artigo “Sobre o que aparece” é o primeiro no qual ele assim se autodeclara. A influência que os textos de Sexto Empírico exerceram sobre ele, a ponto de fazê-lo abandonar seu combate ao pirronismo para, enfim, converter-se a essa filosofia, foi enorme.

Em verdade, antes da sua conversão ao neopirronismo, Porchat havia interpretado o ceticismo de modo rústico, um dos motivos, diga-se de passagem, de sua diferença inicial com o ceticismo. Lembre-se, por exemplo, de duas passagens de seus artigos iniciais. Em “Saber comum e ceticismo”, Porchat afirmou:

Vivo, então, “doxicamente” minha vida de homem, sem filosofar. Ora, o estranho e curioso paradoxo do ceticismo está em que ele instala decididamente a filosofia no seio da vida comum. Se me permitem a expressão, ele a infesta de filosofia, para fazer a filosofia triunfar sobre ela e *reduzi-la*. Ele o consegue, mediante o ardiloso estratagema que consiste em tratar a visão comum do Mundo, que reflete nossa experiência cotidiana, como se ela fosse uma teoria do Mundo; em equiparar o uso ordinário do discurso ao seu uso filosófico; em tratar as asserções e opiniões do homem comum em pé de igualdade com as teses dos filósofos. Sob o pretexto de que os filósofos argumentaram contra elas e as contestaram ou, inversamente, de que argumentaram em seu favor e as defenderam, os cétricos logram integrar as proposições ordinárias ao conflito das filosofias. A “promoção” insidiosa dessas proposições ao estatuto, pouco recomendável, de teses filosóficas propicia-lhes, então, a ocasião de a umas e outras oferecer um destino comum: o de serem igualmente objeto da dúvida cética e da suspensão de juízo. Tentando convencer-nos de que os homens comuns fazemos filosofia sem saber, o ceticismo rejeita toda pretensão humana ao saber, ao conhecimento, à verdade.” (PORCHAT: 2006, p. 87).

E já em seu primeiro artigo publicado, “O conflito das filosofias”, onde encontramos algum endosso de Porchat à recusa sextiana das afirmações comuns, ele escreveu :

O homem busca incessantemente a palavra de Zeus para fazer-se seu intérprete; e não menos que os filósofos de profissão os homens comuns, na metafísica bruta que espontaneamente formulam, e os homens de ciência, que com tanta freqüência fazem filosofia como M. Jourdan fazia prosa.” (PORCHAT : 2006, p. 23).

Depois deste artigo de 1968, a filosofia de Porchat tendeu, seja em sua fase inicial de defesa de uma filosofia da vida comum, na guinada cética de “Sobre o que aparece” ou na posterior defesa de um ceticismo urbano de inspirações fredianas, à condenação de qualquer “invasão” filosófica, por assim dizer, da vida comum.

De modo que é somente quando ele identifica a adesão cética ao que aparece com certas crenças comuns que Porchat vive a virada pirrônica em sua filosofia. Mas, na narrativa que ele apresenta da sua conversão ao neopirronismo em “Sobre o que aparece”, aquele abandono da interpretação rústica em favor de uma interpretação urbana fica bem menos explícito do que outra mudança em sua interpretação da obra de Sexto, a saber, seu abandono de uma interpretação “mentalista” do ceticismo antigo. Porchat afirmou:

Interpretei o pirronismo como uma filosofia mentalista e atribuí-lhe tal opção implícita em “Ceticismo e mundo exterior” (cf., acima, p. 89-116). Mas as objeções de dois de meus estudantes num curso de graduação ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo sobre o ceticismo grego, Carlos Alberto Inada e Luiz Antônio Alves Eva, formuladas em trabalhos acadêmicos que me apresentaram, ainda que num primeiro momento eu as tenha rejeitado, acabaram incentivando-me a uma reformulação radical de minha leitura do pirronismo, que culminou na interpretação que ora proponho. (PORCHAT: 2006, p. 130)

Ao contrário do que ocorre com seus artigos posteriores, nos quais a constante menção a Frede e a interpretação da fórmula “*hóson epì tò lógo*” indicam explicitamente uma interpretação urbana, o primeiro artigo da fase

neopirrônica de Porchat, “Sobre o que aparece”, tem uma narrativa ambígua no que se refere à disputa entre rústicos e urbanos. Isso porque, de um lado, o autor atribui uma atitude dogmatizante aos homens comuns, enquanto, de outro lado, chega a afirmar que, sendo cético, possui várias crenças banais, básicas e compartilhadas também por filósofos dogmáticos, descrevendo-as como um “mero reconhecimento do fenômeno”:

Crenças minhas banais, que são como as de um homem qualquer. Tranqüilamente as tenho, isto é, sigo o que me aparece. Crenças tais, mero reconhecimento do fenômeno, têm-nas obviamente também, enquanto homens comuns, um berkeleyano, “apesar de” seu imaterialismo, ou um kantiano, “não obstante” sua doutrina do mundo exterior e da representação. Pretender invocar o fato dessas crenças e sua irrecusável necessidade como argumento contra a filosofia de Berkeley ou a de Kant seria, por certo, algo ridículo e esdrúxulo, uma demonstração de espantosa ingenuidade filosófica. Mas não é, então, menos esdrúxulo e inconsequente opor um tal argumento contra o pirronismo, objetando-lhe que sua *epokhé* deveria implicar a abolição de todas essas crenças e que o fato de que o cético continua a tê-las e a mostrar que as tem em sua vida cotidiana — como não poderia ser de outra maneira — descobre uma contradição insanável entre a prática do cético e a sua “doutrina”. (PORCHAT: 2006, p.134-5)

Espero ter deixado claro, contudo, que na perspectiva que apresentei sobre a filosofia sextiana, um cético grego não concordaria com essa descrição, que reúne como de mesmo tipo a posse de certas crenças por filósofos, céticos e pessoas comuns. O homem comum, para Sexto, hipostasia aquilo em que acredita, e o filósofo, quando não o faz, sempre se posiciona acerca da realidade ou não realidade dos fenômenos, mesmo que seja para suspender o juízo.

Mas a interessante versão porchatiana do pirronismo em “Sobre o que aparece” dificilmente pode ser enquadrada no que tradicionalmente se entendeu por uma interpretação urbana, já que nela, muito embora haja um endosso da noção de crença (algo, como procurei mostrar até aqui, estranho ao ceticismo

antigo), esse endosso é descrito como uma mera aceitação do fenômeno, e o escopo do questionamento cético atinge a atitude dogmática dos homens comuns.

É, contudo, justamente no tratamento que Porchat confere ao discurso comum em “Sobre o que aparece” que já aparecem os indícios do que se tornaria, depois, uma interpretação urbana mais explícita: a relação da filosofia com certas crenças ordinárias, seja ela berkeleyana, kantiana ou cética, aparece como uma relação onde a filosofia não é muito mais do que um adendo às crenças comuns, uma mera interpretação de crenças que, removido o contexto filosófico, são compartilháveis por diferentes pessoas.

Para onde fora aquela metafísica bruta formulada espontaneamente pelos homens comuns, denunciada pelo Porchat dos primeiros artigos não céticos? E a infestação de filosofia que o ceticismo empreende sobre a vida dos homens, tão fervorosamente combatida também naquela fase do pensamento do autor? Porchat parece nunca ter aceitado a equiparação do discurso ordinário da vida ao discurso filosófico e ter sempre pressuposto uma cisão entre dois *lógoi*, tendo se convertido ao ceticismo somente quando finalmente julgou que o cético antigo comungava dessa diferenciação.

De modo que, independentemente do quão persuasiva tenha sido a introdução da noção de “insulamento”, por parte de Burnyeat, para combater a interpretação urbana de Frede, a engenhosidade da narrativa pirrônica de Porchat em “Sobre o que aparece” dificilmente é impactada por aquela perspectiva histórica, já que os juízos comuns, para Porchat, não estão protegidos do ataque filosófico.

Mas o artigo em questão nos remete a um problema mais fundamental do que o problema do insulamento, um problema cuja elucidação não depende de uma perspectiva histórica erudita como a que nos oferece Burnyeat. Trata-se de uma determinada distinção, nunca abandonada por Porchat, entre um âmbito ordinário e um filosófico, entre vida comum e filosofia.

Examinemos, por exemplo, uma ideia presente em vários artigos de Porchat, a metáfora de um *philosophos*, um estudante de filosofia que, não tendo se convertido a qualquer doutrina filosófica, já não encontra mais, depois de um percurso filosófico, justificção para suas antigas crenças cotidianas. É uma espécie de metáfora de que se serve o discurso neopirrônico de Porchat para introduzir uma peculiar interpretação do pirronismo antigo, segundo a qual o cético seria como um estudante de filosofia que não se converteu a nenhuma doutrina, mas questiona a sua crença na realidade das coisas. Afirmou o autor:

Mas suponhamos também que o nosso jovem filósofo já avançou suficientemente nos seus estudos e reflexão para ter-se dado conta de que não mais pode, diante da visão do mundo do senso comum — como todos, ele dela, por certo, em boa medida compartilha —, manter a atitude dogmatizante e pouco crítica do homem ordinário, que por muito tempo foi a sua. Ele aprendeu a problematizar a verdade última das mesmas sentenças que, entretanto, como qualquer um ele cotidianamente profere, ele não tem como conferir-lhes uma efetiva dimensão cognitiva, ele questiona em última análise a relação entre elas e o real, o que quer que isso possa significar. Sua experiência cotidiana, ele não tem ainda como atribuir-lhe qualquer interpretação filosófica. (PORCHAT: 2006, p. 122)

Tal perspectiva sobre o pirronismo enfrenta o problema de uma distinção forte entre filosofia e vida que, embora análogo à questão do insulamento, é de ordem mais filosófica do que propriamente histórica. Nas passagens que citei de Porchat, há claramente a valorização de uma racionalidade para além da

filosofia, de um campo que a prática filosófica pode interpretar, mas não pode realmente pôr em xeque. O âmbito filosófico, para Porchat, parece ser restrito àquele que discute a “verdade última” das coisas, a “dimensão cognitiva” e a relação das crenças com o real. É assim que as doutrinas filosóficas, na explanação pirrônica de Porchat, são precedidas de um “não obstante” (o berkeleyano ou o kantiano têm a mesma crença que um cético ou que um homem comum “apesar de seu imaterialismo” e “não obstante sua doutrina do mundo exterior e da representação”, respectivamente (PORCHAT: 2006, p.134).

Em verdade Porchat nunca teria abandonado sua aversão à “promoção incidirosa” (PORCHAT: 2006, p. 87) das afirmações dos homens comuns a teses filosóficas. O problema é que, como procurei mostrar, Sexto não faz essa distinção.

E o problema do insulamento fica atrelado, nesse contexto, a um problema anterior: o de se ter um critério de demarcação entre teses filosóficas e opiniões comuns. Um pirronismo assentado sobre essas distinções cai, a meu ver, no eterno desafio de apresentar um critério para essas diferenciações, sem deixar o dogmatismo entrar pela porta dos fundos.

A *epokhé* radical do pirrônico grego não se limita às interpretações dogmáticas das asserções comuns. O discurso especulativo não é, dessa forma, tão estranho ao cético antigo: é ele quem permite a suspensão do juízo sobre tudo.

Talvez a influência de várias filosofias de nossa época, sejam elas oriundas do mundo anglo-saxão ou da Europa continental, faça com que não levemos tão a sério o que hoje chamamos de discurso metafísico, e conseqüentemente não acreditemos tanto na autonarrativa cética, segundo a

qual a *diaphonía* filosófica acerca da verdade realmente atinge o mundo da vida. O cético não é aquele homem comum que pretendeu problematizar a verdade última das sentenças, mas é o que problematizou a verdade de toda e qualquer proposição e crença.

5.4 Ceticismo, metafísica e discurso pirrônico

Fogelin e Porchat, que defendem posições filosóficas neopirrônicas, poderiam alegar que suas filosofias não dependem de uma interpretação correta da filosofia cética, sendo por ela apenas inspirada, em nada ameaçando a coerência e a força da proposta neopirrônica sua mera imprecisão histórica.⁵³ Mas cabe perguntar também se o velho pirronismo rusticamente interpretado não poderia ser, também ele, fonte de inspiração das reflexões filosóficas contemporâneas, oferecendo assim uma proposta filosófica de maior afinidade com a tendência contemporânea da valorização das escolas da antiguidade justamente por não terem elas separado suas filosofias, de uma forma ou de outra, da vida comum.

O neopirrônico reclama, aparentemente com razão, da caricatura que foi imposta ao ceticismo durante séculos, por filósofos antigos e modernos. Mas a caricatura que faz o neopirrônico urbano da metafísica, mesmo em sua interpretação da obra de Sexto Empírico, não me parece menor. A maneira de se conceber o cético sextiano e um possível neopirrônico rústico seria imaginar alguém bem mais impactado por reflexões chamadas “metafísicas”, alguém não tão descrente no poder do *lógos* em encontrar verdades quanto o pirrônico urbano. Em sua prática antitética de opor fenômenos e opiniões, o pirrônico rústico de fato suspende o juízo sobre a proposição “o rosto da Gioconda é branco” tanto quanto sobre qualquer outra proposição dogmática, por não

⁵³Cf. a passagem de Fogelin citada anteriormente e o prefácio do livro de Porchat (PORCHAT: 2006).

reconhecer qualquer privilégio dos sentidos sobre os dogmas filosóficos ou vice-versa. Não haveria, para ele, qualquer privilégio, por exemplo, da proposição “a neve é branca” sobre a proposição “a neve é preta”, por mais que a neve lhe apareça branca naquele momento.

Convido o leitor a uma comparação hipotética: um filósofo eleata que, convencido por Parmênides, “sabe” que todas aquelas afirmações sobre objetos externos que fazemos no dia a dia são falsas, não pareceria enfrentar, em geral, as acusações de incoerência com as quais o cético tem de lidar. Tal filósofo eleata hipotético⁵⁴ vive uma vida que ele “sabe” ser no mundo da ilusão; ele acredita na falsidade de cada uma daquelas proposições que utiliza no seu dia a dia. Pergunto-me por que teria de haver mais resistência contra uma posição filosófica mais humilde, a de um pirrônico que levou a sério aquelas antigas reflexões filosóficas, realmente encontrando igual força de persuasão tanto no discurso eleata quanto no aristotélico, para dar um exemplo, e suspendeu o juízo sobre ambos, alegando seguir os fenômenos sem acreditar em nenhum deles. Nem tantos parecem ter problema com aquele que “sabe”, a cada segundo, que o mundo é totalmente diferente do modo como ele lhe aparece, quanto os que parecem ter problemas com o cético que sabe, a cada segundo, que o mundo *pode* ser totalmente diferente do modo como ele lhe aparece. Difícil explicar o desconforto que a postura cética tem causado em seus interlocutores na História da Filosofia. Talvez tenhamos de dar razão a Sexto, que ironicamente afirmou, em AM VII, 27, “o homem é por natureza um amante da verdade”⁵⁵.

⁵⁴ Pouco importa, para os fins dessa consideração, a fidelidade histórica dessa personagem à filosofia de Parmênides.

⁵⁵ Cf. também AM I, 41

Considerações finais

Refleti acerca da obra de Sexto Empírico, apresentando o que julgo ser o sentido do discurso cético: tanto no que se refere ao significado da defesa positiva do ceticismo que encontramos na obra de Sexto Empírico, quanto no que se refere ao sentido de um uso pirrônico do discurso.

Partindo do debate exegético entre as interpretações rústica e urbana, procurei defender a primeira através da evidência textual e também da importância do itinerário percorrido pelo pirrônico em direção à suspensão do juízo. Tendo me deparado com o tema do uso pirrônico do *lógos*, empreendi um exame de textos sextianos e de comentadores para defender uma determinada interpretação acerca da relação entre a filosofia cética e o discurso. Se mobilizei textos de Wittgenstein, fi-lo tão somente para introduzir e ilustrar o como uma interpretação rústica peculiar pode contribuir para a reconstrução e para a atualização do ceticismo de Sexto. Amparado por uma longa tradição de uso da filosofia wittgensteiniana na exegese do pirronismo, a nenhum momento pretendi contribuir para o extenso debate acerca da questão do ceticismo na interpretação da obra de Wittgenstein.

Mobilizei textos de Sexto e de comentadores para defender minha leitura do ceticismo, procurando refletir também sobre a força filosófica do ceticismo antigo e de suas atualizações neopirrônicas.

Na tentativa de oferecer uma interpretação do sentido da doutrina cética, mencionei a noção de *haíresis* (doutrina ou escolha) cética, propositalmente sem

citar o texto de Sexto Empírico das Hipotiposes no qual, logo de início, ele responde a questão sobre se o cético tem ou não uma doutrina:

Se alguém diz que doutrina é a adesão a um conjunto de muitos dogmas tendo uma relação de dependência uns para com os outros e para com os fenômenos, e diz que “dogma” é o assentimento a algo não evidente, diremos que ele não tem uma doutrina. Mas se alguém diz que uma doutrina é um modo de vida que segue um certo *lógos* de acordo com o fenômeno, e que esse *lógos* indica como é possível parecer viver corretamente (corretamente não somente no que diz respeito à virtude, mas mais amplamente), e tendendo a permitir a suspensão do juízo, então dizemos que temos uma doutrina. (HP I, 16-17)

εἰ μὲν (γάρ) τις αἵρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ (τὰ) φαινόμενα, καὶ λέγει δόγμα πράγματι ἀδήλῳ συγκατάθεσιν, φήσομεν μὴ ἔχειν αἵρεσιν. εἰ δὲ τις αἵρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος (τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ' ἀρετὴν λαμβανομένου ἀλλ' ἀφελέστερον) καὶ ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος, αἵρεσιν φαμεν ἔχειν.

Assim procedi porque a afirmação Sextiana de que o ceticismo é uma doutrina em sentido peculiar da palavra, uma doutrina sem um conjunto de crenças, só pode ser compreendida a partir de um exame do *lógos* cético e de sua relação com os conceitos de *epokhé* e de *phainómenon*. A partir de uma tal análise, procurei defender que a atribuição de crenças ao cético antigo ameaça a reconstrução coerente do ceticismo antigo e da sua defesa de uma vida cética profundamente filosófica na qual, a todo momento, o pirrônico sabe que tudo aquilo que aparece pode ser totalmente diferente da maneira como aparece.

Defendi a importância do fato de que o cético antigo genuinamente levou a sério as mais diversas teses da filosofia antiga, por mais exdrúxulas que elas possam parecer para um leitor do século XXI, tendo apenas sido o filósofo que não se sentiu capaz de, através do *lógos*, desvelar qualquer verdade.

Na defesa de uma interpretação radicalmente rústica e contrária a qualquer noção de “crença cética”, contruí a figura de um pirrônico para quem permanecer na investigação da verdade e em retenção do assentimento em nada se assemelha a qualquer discurso antimetafísico. Não podemos confundir a obediência cética à primazia das coisas que aparecem com qualquer tipo de empirismo e não devemos confundir a prática cética com qualquer tipo de racionalismo antiempirista. A experiência empírica e as coisas que aparecem são, sim, fonte de bons argumentos para defender certas teses e não podem ser desprezadas – mas não são suficientes para estabelecer qualquer verdade.

Servi-me da enorme contribuição da obra de Oswaldo Porchat para a compreensão do ceticismo antigo, travando diálogo com as diferentes interpretações que o filósofo ofereceu do ceticismo durante quase quarenta anos, no intuito de apresentar uma interpretação alternativa da filosofia cética no seio do neopirronismo brasileiro.

Referências Bibliográficas

ALLEN, J. P. Pyrrhonism and medicine. In BETT, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. New York: Cambridge University Press, 2010.

BARNES, J.; BURNYEAT, M. F.; SCHOFIELD, M. (Ed). **Doubt and Dogmatism**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

BARNES, J. The Beliefs of a Pyrrhonist. **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, Cambridge, v. 208 (New Series 28), p. 1-29, 1982.

BARNES, J. **The toils of skepticism**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1990.

BARNES, J. Sextian Scepticism. In: SCOTT, D. **Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BOLZANI FILHO, R. **O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico**. 1992. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1992.

BOLZANI FILHO, R. **Acadêmicos versus pirrônicos**. São Paulo: Alameda Editorial, 2013.

BRENNAN, T. Criterion and Appearance in Sextus Empiricus: The Scope of Sceptical Doubt, The Status of Sceptical Belief. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, London, vol. 39, n. 1, p. 151-169, 1994.

BRUNSCHWIG, J. Sextus Empiricus on the κριτήριον: The Sceptic as Conceptual Legatee. In: _____. **Papers in Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 224-243.

BRUNSCHWIG, J. L'Aphasie pyrrhonienne. In: LÉVY, C.; PERMOT, L. (Ed.) **Dire l'évidence** (Philosophie et rhétorique antiques). Paris: L'Harmattan, 1997. p. 297-320

BRUNSCHWIG, J. The ὅσον ἐπιτρεχόμενον formula in Sextus Empiricus. In: _____. **Papers in Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 244-258.

BURNYEAT, M. (Ed.) **The Skeptical Tradition**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1983.

BURNYEAT, M. Can the skeptic live his skepticism?. In: _____. **The Skeptical Tradition**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1983. p. 117-148.

BURNYEAT, M. The sceptic in his place and time. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (Ed.). **Philosophy in History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

CORTI, L. **Scepticisme et langage**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

OLASO, E. Zétesis. **Sképsis**, Guarulhos, n.2, p. 7-35, 2007. Disponível em: http://www.revista-skepsis.com/pdf/07_02.pdf. Acesso em 20 jan 2009.

FARIA, P. A encenação. **Sképsis**, Guarulhos, n. 2, p. 99-130, 2007. Disponível em: http://www.revista-skepsis.com/pdf/99_02.pdf. Acesso em 20 jan 2009.

FOGELIN, R. J. The Sceptics Are Coming! The Sceptics Are Coming! In: SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Ed.). **Pyrrhonian Skepticism**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 161-173.

FREDE, M. **Essays in Ancient Philosophy**. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1987.

GRGIC, Filip. Skepticism and everyday life. In: MACHUCA, Diego (Ed.) **New essays on ancient Pyrrhonism**. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 69-90.

HANKINSON, R. J. **The Sceptics**. London/New York: Routledge, 1998 (1995).

HOUSE, D. The Life of Sextus Empiricus. **Classical Quarterly**, Oxford, v. 30, p. 227-38, 1980.

HUME, D. **Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Moral**. Ed. by L. A. Selby-Bigge. 3rd edition. Oxford: Clarendon Press, 1975.

MATES, B. **The Skeptic Way**: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

MARCONDES, D. Juízo, suspensão do juízo e filosofia cética. **Sképsis**, Guarulhos, n. 1, p. 69-82, 2007. Disponível em: http://www.revista-skepsis.com/pdf/69_01.pdf. Acesso em 20 jan 2009.

_____. Rústicos X Urbanos: O Problema do Insulamento e a Possibilidade de uma Filosofia Cética. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 24. p. 135-149, 2008.

O'KEEFE, T. The Cyrenaics vs. the Pyrrhonists on Knowledge of Appearances. In: MACHUCA, Diego (Ed.) **New essays on ancient Pyrrhonism**. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 27-40.

PELLEGRIN, P. Sextus Empiricus. In: BETT, R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 120-141.

PERIN, C. **The Demands of Reason**: an essay on Pyrrhonian scepticism. New York: Oxford University Press, 2010.

POPKIN, R. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 2000.

PORCHAT PEREIRA, O. **Rumo ao Ceticismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SCHVARTZ, V. H. Epokhé e lógos no pirronismo grego. In: SILVA FILHO, Waldomiro J.; SMITH, Plínio Junqueira (Org.). **As consequências do ceticismo**. São Paulo: Alameda Editorial, 2012. p. 75-94.

SEXTO EMPÍRICO. **Sextus Empiricus in four volumes** (v.1: Outlines of pyrrhonism; v. 2-4: Adversus Mathematicos VI-XI). Loeb Classical Library. Cambridge/Massachusetts/ London: Harvard University Press, 1976.

_____. **Outlines of Scepticism**. Translated by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. **Against the Ethicists** (Adversus Mathematicos XI). Translation, Commentary and Introduction by Richard Bett. Oxford: Clarendon Press, 1997.

SLUGA, H. Ludwig Wittgenstein: life and work an introduction. In: SLUGA, Hans; STERN, David G. **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 1-36.

SMITH, P. J. Wittgenstein e o Pirronismo: sobre a natureza da filosofia. In: _____. **Ceticismo Filosófico**. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.

STERN, D. G. The availability of Wittgenstein's philosophy. In: SLUGA, Hans; STERN, David G. **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 442-476.

STOUGH, C. Sextus Empiricus on non-assertion. **Phronesis**, Leiden, v. 29, p. 137-64, 1984.

STRIKER, G. Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Ed.). **Pyrrhonian Skepticism**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 13-24.

STROUD, B. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Wright. Oxford: Blackwell, 1974.

WONG, W. The problem of insulation. **Philosophy**, Cambridge, vol. 77, n. 301, p. 349-373, 2002. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3752210>. Acesso em 30 out 2013.

VOGT, K. Scepticism and action. In BETT, R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. New York: Cambridge University Press, 2010.