



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

WESLEY RENNYER MARTINS RABELO PORTO

**DIALÉTICA NO CETICISMO PIRRÔNICO: A CONTRIBUIÇÃO DA
SOFÍSTICA NO *CORPUS* ARGUMENTATIVO CÉTICO**

JOÃO PESSOA

2016

WESLEY RENNYER MARTINS RABELO PORTO

**DIALÉTICA NO CETICISMO PIRRÔNICO: A CONTRIBUIÇÃO DA
SOFÍSTICA NO *CORPUS* ARGUMENTATIVO CÉTICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento à exigência final para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho

JOÃO PESSOA

2016

P853d Porto, Wesley Rennyer Martins Rabelo.
Dialética no ceticismo pirrônico: a contribuição da sofística
no *corpus* argumentativo cético / Wesley Rennyer Martins
Rabelo Porto.- João Pessoa, 2016.
146f. .
Orientador: Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL
1. Filosofia. 2. Ceticismo. 3. *Lógos* pirrônico. 4. Dialética.
5. Suspensão do juízo.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

Nome: PORTO, Wesley R. M. R.

Título: Dialética no ceticismo pirrônico: a contribuição da sofística no corpus argumentativo cético

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento à exigência final para obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ____ de ____ de ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho

Orientador

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch

Membro

Prof. Dr. Juvino Alves Maia Júnior

Membro Externo

AGRADECIMENTOS

É sem dúvida uma grande satisfação poder agradecer a todas as pessoas de espírito nobre que contribuíram para a composição desta dissertação. Por isso quero agradecer, em primeiro lugar, ao meu orientador, Dr. Francisco de Assis, pela amabilidade e perspicácia com que soube nortear todos os desdobramentos da minha escrita. Agradeço, também, a minha coorientadora, Dr.^a Marisa Divenosa, cujas considerações sobre o texto, do mais alto rigor analítico, auxiliaram-me imensamente. Agradeço, ademais, ao Dr. Sérgio Persch, não apenas pelas lições e a apreciação crítica do trabalho, mas também pela amizade. Faço referência ainda ao meu estimado professor de língua grega, Dr. Juvino Alves, pelos valiosos ensinamentos, os bons diálogos e por inspirar em mim a elevada estima pelo estudo do grego clássico.

Agradeço igualmente a minha família, ao meu pai, Lauri Porto, a minha mãe, Célia Porto, e também aos meus irmãos, Wanderson Wagner e Celso Wallison, tanto pelo apoio, quanto pela confiança e o respeito ao meu labor intelectual.

Também quero agradecer a Amurielle Andrade, por toda a bondade, carinho e atenção para comigo, inclusive, devo dizer, por ceder seus ouvidos (de modo muito amável) quando por muitas vezes eu precisei urgentemente falar sobre alguma questão cética que me inquietava.

Agradeço, finalmente, aos meus amigos, aos de longa data e aos novos, aos filósofos e aos não-filósofos, aos crentes e aos descrentes, a todos vocês, pois de maneira direta ou indireta contribuíram para que meu ânimo não esmorecesse e assim eu pudesse cumprir com minhas obrigações acadêmicas. Foi importantíssimo contar com essas boas almas, as quais ocasionalmente mostraram-se bons interlocutores dos problemas que ao longo da elaboração deste trabalho me deparei, fosse numa conversa no próprio campus, fosse em algum dos bares desta cidade. Sou infinitamente grato pela amizade de cada um dos meus bons amigos.

“Μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα”
“Não conjecturemos sem propósito sobre as grandes coisas”
(Heráclito de Éfeso)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo principal refletir sobre a natureza do discurso pirrônico, e, paralelamente, tentar compreender a contribuição da sofística para a formação de determinados procedimentos argumentativos céticos. Inicialmente, traçaremos o desenvolvimento histórico do ceticismo, incluindo, nesta etapa, o momento precedente à formação da tradição cética como escola, isto é, o momento do chamado proto-ceticismo, que irrompe ainda no período pré-socrático. Em seguida, daremos início à análise crítico-comparativa entre a sofística e o ceticismo, tendo por foco desta análise o pensamento dos sofistas Protágoras de Abdera e Górgias de Leontinos. Aqui veremos como algumas fórmulas teóricas e teses destes sofistas anteciparam alguns dos princípios e argumentos mais significativos do discurso pirrônico. Por último, nossa investigação se volta para o discurso cético em si mesmo, pois examinaremos as características fundamentais e os elementos identitários do *lógos* cético. Nesta fase, sobretudo, nossa busca pelos componentes fulcrais do discurso pirrônico terá por fundamento os escritos de Sexto Empírico, nossa mais rica e importante fonte sobre o ceticismo grego. Teremos, pois, um diálogo metódico com o autor pirrônico, para que assim possamos extrair as principais características do discurso cético.

Palavras-chaves: ceticismo, *lógos* pirrônico, dialética, suspensão do juízo.

ABSTRACT

The investigations carried out for this work aim at reflecting about the nature of the pyrrhonian discourse, and, at the same time, at trying to comprehend the sophistic's contribution to the formation of certain skeptical argumentative procedures. Initially, the historical development of skepticism will be traced, including, at this stage, the moment preceding the formation of the skeptical tradition as school, i.e., the moment called *proto-skepticism*, which bursts out still during the pre-Socratic period. Afterwards, a critical-comparative analysis between sophistry and skepticism will be started, focusing on the thoughts of the sophists Protagoras of Abdera and Gorgias of Leontini. Here we will see how some of these sophists' theoretical formulas and theses anticipated some of the most significant principles and arguments of the pyrrhonian tradition. Finally, the investigation addresses the skeptical discourse itself, as the fundamental characteristics and the identitary elements of the pyrrhonian *logos* will be examined. Especially at this point, the search for the crucial components of the skeptical discourse will be grounded on Sextus Empiricus's writings, the richest and most important sources about greek skepticism. We shall have, thus, a meticulous dialogue with this pyrrhonian author, in order to extract the main features of the skeptical discourse.

Key-words: skepticism, pyrrhonian *lógos*, dialectic, suspend of judgment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
 CAPÍTULO 1. DO BROTAR DA DÚVIDA À TRADIÇÃO PIRRÔNICA.....	21
1.1 Os predecessores da <i>Sképsis</i>	23
1.2 O início do pirronismo: Pirro de Élis e Tímon de Fliunte.....	34
1.3 A retomada do espírito pirrônico: Enesidemo e Agripa.....	47
1.4 Médicos empíricos e céticos pirrônicos: uma união insólita.....	55
 CAPÍTULO 2. O QUE A SOFÍSTICA LEGOU À <i>SKÉPSIS</i>?.....	62
2.1 O relativismo protagórico a favor da dúvida.....	66
2.2 A antinomia do <i>lógos</i> no ceticismo.....	75
2.3 Górgias: o paralelo das teses do não ser com o ceticismo.....	83
2.4 A sofística diante do tribunal pirrônico.....	98
 CAPÍTULO 3. A NATUREZA DO <i>LÓGOS</i> PIRRÔNICO.....	101
3.1 A dialética negativa dos céticos.....	108
3.2 Tudo se esvai: acerca do <i>lógos</i> não-tético do pirronismo.....	113
3.3 O papel do fenômeno no ceticismo.....	121
3.4 O último desiderato pirrônico.....	130
 CONDERAÇÕES FINAIS.....	137
 REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

O obscuro e inglório espaço que o ceticismo ocupou na tradição filosófica, mantido por anos de generalizações e caricaturas pífidas do pirronismo¹, não faz jus ao importante papel que esta corrente filosófica cumpriu no processo de desenvolvimento do pensamento ocidental. Esse enunciado tem sua razão de ser e é preciso explicá-lo. Para tanto, apenas o olhar atento e panorâmico para os antigos *σκεπτικοί* (céticos), se despojado de concepções prévias e certas idiossincrasias que engessam o pensamento, pode revelar-nos – na proporção equivalente ao esforço dedicado –, mais do que o costumeiro e superficial entendimento sobre o ceticismo, isto é, fundamentalmente aquele que o identifica como a filosofia da dúvida absoluta.

As cores com as quais o ceticismo grego fora pintado no seu decurso histórico retrataram senão um quadro negro e melancólico. O pirronismo foi muitas das vezes visto como uma espécie de monstro maligno oriundo das profundezas do Tártaro, ávido por destruir todas as nossas certezas, por instaurar a suspeita sobre todos os aspectos da vida e eliminar toda a nossa possibilidade de conhecimento. Os céticos, interpretados como os algozes da Verdade, desesperançados que promovem a desesperança, ou ainda como astutos heréticos, deveriam ser combatidos por todos que verdadeiramente amassem a sabedoria. Não há qualquer aliança entre os *philosophoi* e os *skeptikoi*.

Esse foi, e ocasionalmente ainda o é, o *verdictum* de muitos, com o qual não concordamos. Nem poderíamos concordar, pois o cético é um filósofo. Obviamente, devemos dizer, um filósofo que se distingue dos demais por sua peculiar postura intelectual, mas que, não obstante a isso, não deixa de encontrar-se circunscrito entre os possíveis sentidos que etimologicamente podemos extrair do termo *φιλόσοφος*. Assim como não deixa, devido à especificidade de sua postura filosófica, de nos legar valiosos ensinamentos.

Mas não se desfaz incompreensões profundamente enraizadas no intelecto humano sem antes apresentarmos, metodicamente, os elementos que constituem aquilo que poderíamos de fato designar por ceticismo. Nem sem antes revelar a origem das más interpretações e das estratégias espúrias que conduziram à completa ou parcial desqualificação filosófica do pirronismo. Sendo assim, daremos início aos nossos raciocínios por esta via, já que atentar para o real significado do ceticismo, bem como

¹ Como explicaremos adiante, a corrente filosófica do período Helenístico denominada de ceticismo pirrônico (ou pirronismo), remete a certa tradição de pensadores ligados ao filósofo Pirro de Élis.

para a gênese dos mal-entendidos históricos, pode servir como régua para medirmos a dimensão de certos equívocos interpretativos. Vale lembrar, todavia, que aqui versaremos exclusivamente sobre o ceticismo grego, ou, se quisermos ser mais precisos, acerca da tradição pirrônica.

Começemos, pois, por explicar, genericamente, de que modo devemos compreender o ceticismo pirrônico. Para tanto, é preciso entender que não é o negativismo epistêmico que melhor define a postura do cético, nem a dúvida generalizada, como costumeiramente se pensa. Na realidade, conferir identidade ao ceticismo grego a partir destas características não é outra coisa senão deturpá-lo. Abandonemos, então, as pseudos definições; busquemos o que legitimamente capta o sentido do pirronismo.

De início, para cumprir com tal propósito, é provável que nenhum outro recurso seja tão bem-sucedido – no que diz respeito aos esclarecimentos acerca do ceticismo –, quanto o que podemos extrair da análise etimológica. O termo *ceticismo*, que deriva do substantivo grego *σκέψις*, isto é, *o exame, a observação, a busca*, aponta-nos, semanticamente, para certa atividade de interrogação, quase sempre voltada para o valor dos nossos juízos sobre o real, com a qual poderíamos caracterizar a disposição inicial dos céuticos. Trata-se, na realidade, da atitude originária que conduziu o ceticismo a desenvolver certos procedimentos teóricos no âmbito da investigação filosófica.

Em outras palavras, para sermos sintéticos, *ὁ σκεπτικός* (o cético), quer designar tão somente *aquele que examina, que busca, que observa atentamente*. Eis uma significativa pedra de toque para uma leitura correta do ceticismo grego, pois o cético adquire sua “identidade filosófica” mediante sua relação com a investigação e o exame. Em verdade, como mostraremos, é o resultado desse exame sua marca característica, quer dizer, aquilo que o distingue essencialmente dos demais filósofos.

Sexto Empírico² (*P.H.*, L. I, § 26) nos conta que, assim como os demais pensadores da sua época, os céuticos pirrônicos começaram a filosofar (*ἀρξάμενος γὰρ φιλοσοφεῖν*) a fim de alcançar o definitivo discernimento entre o verdadeiro e o falso (*ἀλητής καὶ ψεῦδος*). No entanto, esse empreendimento não tardou em revelar que

² Penúltimo na lista de céuticos eminentes de Diógenes Laércio (L. IX, § 116), Sexto Empírico, médico e filósofo que viveu entre os séculos II e III, legou-nos os mais completos e importantes registros que possuímos sobre o ceticismo grego. Pirrônico convicto, suas obras remanescentes são *as Hipótiposes Pirrônicas*, em três livros, *Contra os Dogmáticos*, em cinco livros, e *Contra os Professores*, em seis livros. Como perspicazmente lembra Victor Brochard: “nós não conhecemos os céuticos muito bem, mas, graças a Sexto Empírico, podemos conhecer perfeitamente o ceticismo” (BROCHARD, *Os Céuticos Gregos*, 2009 [1887], p. 330).

acerca de todo objeto de investigação uma disputa equipolente (*ἰσοσθενῇ διαφωνίαν*) se instaurava, de modo a tornar impossível qualquer decisão livre de um caráter arbitrário. Sendo assim, não podendo escolher entre as divergentes e igualmente persuasivas opiniões dos filósofos, os cétricos, impelidos por seu espírito crítico, suspenderam o juízo (*ἐποχή*) e mantiveram-se investigando (*ζητοῦσι*).

A inspiração inicial que regulou a atividade cética – a qual se confunde com o próprio sentido do verbo *σκέπτομαι*: *investigar, examinar, observar* –, relevou ao cético pirrônico o caráter antinômico dos discursos filosóficos, cujo irreduzível antagonismo conduziria o próprio ceticismo a propor a abstenção do julgamento. Essa é uma marca fundamental do ceticismo grego, entretanto, não é a única. A *ἐποχή*, tradicionalmente traduzida por *suspensão do juízo*, aparece, na realidade, como o resultado de um processo que podemos chamar, em certo sentido, de “metodológico”³.

Esse “método” cético, que consiste em opor, de todas as maneiras possíveis, argumentos contra argumentos, a fim de demonstrar que não há razão para endossarmos ou rejeitarmos uma tese qualquer dada sua equivalência, compreende a espinha dorsal do ceticismo, cuja *ἐποχή* é seu desfecho último. Sexto Empírico caracteriza esse procedimento como uma capacidade (*δύναμις*) de estabelecer oposição entre as coisas que aparecem (*φαινομένων*) e as coisas que são pensadas (*νοουμένων*), de modo que devido ao equilíbrio das razões contrárias e dos objetos opostos, chega-se primeiro à suspensão do juízo, e, depois, à tranquilidade (*P.H.*, L. I, § 8).

O pirronismo, nesse sentido, não se constitui em torno de um sistema de afirmações, mas, como explicamos, por uma habilidade dialética de erigir oposições entre os discursos filosóficos, revelando, assim, a equivalência dos graus de credibilidade e incredibilidade dos argumentos. Na óptica cética, como a entendemos, uma vez que as razões oferecidas para dar suporte a uma afirmação não são melhores do que as razões que sustentam sua negação, qualquer escolha se torna necessariamente arbitrária. Em função disso, os cétricos, para não incorrerem em tal precipitação de julgamento, sugerem suspender o juízo.

Nesse ponto é importante que pensemos mais detidamente sobre a dimensão da *ἐποχή*, pois se nós não estivermos de posse da compreensão do seu alcance, corremos o risco de reproduzir algumas críticas infundadas que desde os séculos helenísticos os

³ Sexto Empírico, em seus *Esboços Pirrônicos*, enumerou uma série de *tropos*, sinônimo de argumentos ou lugares (*τρόποι*), para que se pudesse, mediante eles, alcançar a suspensão do juízo (*P.H.*, § 36). Esses *tropoi*, por sua vez, foram elaborados pelos cétricos precedentes, nomeadamente Enesidemo de Cnossos e Agripa.

filósofos repetem contra o ceticismo. Essas críticas se resumem em apontar uma incompatibilidade entre a postura cética e o seguimento da própria vida cotidiana⁴. É o tipo de crítica que enxerga no plano prático a grande fraqueza do ceticismo e que não poupa tempo em levantar as mais diversas objeções.

Como há de ser possível, indaga com ar pesado o parvo, que suprimamos os nossos juízos acerca de todas as coisas? Como agir na vida concreta na medida em que não dispomos de nenhum critério para determinar a verdade ou a falsidade de algo? O que nos resta, se nada consentimos ou rejeitamos? Como agiríamos sem crer em nada? Como viveríamos sem agir? A vida ainda é possível após a *ἐποχή*? Multiplicam-se as perguntas dirigidas aos cétricos.

Não é exagero dizer que poucas linhas do capítulo X do livro I dos *Esboços Pirrônicos* seriam suficientes para dissipar todas as contestações supracitadas. Mas antes de respondermos objetivamente a tais questionamentos, é preciso contextualizar melhor a discussão dos cétricos gregos e explicar a quem exatamente os pirrônicos dirigiam seus ataques dialéticos e em que sentido propuseram a *ἐποχή*.

Na realidade, o ceticismo se opunha a todas as filosofias existentes da sua época. Os cétricos criticavam, sobretudo, a pretensão dos sistemas filosóficos, e das ciências do tempo, de serem capazes de apreender a natureza última das coisas, de revelar o que subjaz à aparência, de alcançar, por assim dizer, a Verdade (PORCHAT, 2007). Os partidários destas filosofias foram chamados pelos cétricos de *δογματικοί* (dogmáticos), os quais não devem ser identificados como adeptos de preceitos não justificados racionalmente⁵, porém, como aqueles que acreditavam que sua respectiva doutrina filosófica conseguira atingir a Verdade ou apreendera a Realidade.

O ceticismo empregou seu método dialético-antinômico, cujas linhas gerais apresentamos acima, contra todas as doutrinas dogmáticas, indiscriminadamente. Contudo, não o fez a fim de demonstrar a falsidade das teses dos dogmáticos, nem para afirmar a impossibilidade da metafísica ou defender a inapreensibilidade da verdade (o que seria também uma forma de dogmatismo). No entanto, o fez para revelar o caráter inexoravelmente conflituoso e equivalente dos discursos filosóficos. A postura antidogmática dos cétricos, movida pela exigência crítica do seu pensamento, propôs,

⁴ Cabe ressaltar que no Helenismo as questões morais detiveram uma atenção especial. A vida, sobretudo, deveria ser preocupação precípua de toda filosofia séria. Estabelecer um critério de conduta para a vida feliz era sem dúvida algo que não poderia desaparecer do horizonte das finalidades de cada doutrina filosófica. Tal necessidade ajuda-nos a entender a motivação das objeções ao ceticismo no âmbito da *práxis*.

⁵ cf. PELLEGRIN, 2010, p. 125.

por fim, a retenção do assentimento. É precisamente sob esse prisma que devemos compreender a *ἐποχή* pirrônica.

A suspensão do juízo diz respeito apenas aos postulados feitos pelas filosofias dogmáticas acerca de questões não evidentes (*ἄδελον*). O cético em nenhum momento lança mão do que é aparente (cf. BROCHARD, 2009). Ele não recusa aquilo que, de acordo com a sensação passiva (*κατὰ φαντασίαν παθητικὰ*), o conduz involuntariamente ao assentimento (*P.H.*, L. I, § 19). Qualquer um que presuma que o cético rejeite as aparências demonstra não estar minimamente familiarizado com a escola pirrônica. Como nos diz Sexto Empírico, o *φαινόμενον* (o que aparece) é o critério de ação da via cética, que se impõe de maneira irrecusável a todos os homens e que não é objeto de inquirição (*P.H.*, L. I, § 22).

Os cétricos não questionam se o objeto aparece de tal ou qual maneira, mas sim se o objeto é na realidade tal qual aparece (*ibidem*, § 22). O fenômeno, como bem assinala Porchat, é “absolutamente inquestionável no seu aparecer” (2007, p.123). Nesse sentido, uma vez que o que aparece independe da nossa deliberação, pois o fenômeno se apresenta de modo inelutável à senso-percepção, não há razão de se questionar o aparecer daquilo que aparece (PORCHAT, 2007).

Os cétricos assentem àquilo que draconianamente as sensações impõem, procurando a comida quando têm fome e a bebida quando têm sede (*P.H.*, L. I, § 23). A *ἐποχή* pirrônica se dirige apenas às interpretações especulativas dos dogmáticos a respeito dos fenômenos. Seja quando teorizam acerca da realidade última das aparências, seja quando se pronunciam sobre o verdadeiro estatuto ontológico do que se mostra, seja quando aspiram desvelar o *ser* para além do *aparecer* dos objetos. Como a explicação sextiana deixa claro (*ibidem*, § 19), o cético não investiga a aparência, a qual reconhece, mas sim o que se afirma da aparência. Que o mel nos aparece doce, dizem os pirrônicos, isso não negamos, mas que o mel é doce, isso é controverso⁶.

Portanto, se há um critério que orienta a ação cética, as críticas que acusam o ceticismo de ser incompatível com o agir efetivo, com a prática cotidiana, em suma,

⁶ O exemplo do mel, que se encontra nos *Esboços Pirrônicos* de Sexto Empírico, § 20, é comentado por Oswaldo Porchat no seu texto “*Sobre o que aparece*”. Lá, Porchat exemplifica, de modo acurado, a diferenciação sextiana entre o ‘fenômeno’ e o ‘que se diz do fenômeno’. Para ele, o cético se vale da linguagem trivialmente, ele enuncia uma afecção, descreve não-dogmaticamente o que lhe aparece: “Entendemos ‘é’ como ‘aparece’ ou, melhor precisando, é como se disséssemos: ‘Aparece-nos que o mel é doce’ [...] 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 das relações sujeito e predicado; nem nada disso pressupomos, já que temos nosso juízo suspenso sobre todas essas questões.” (PORCHAT, 2007, p. 125 e 126).

com a própria vida, não possuem qualquer justificativa admissível. Por conseguinte, apenas uma ampla ignorância sobre a tradição pirrônica pode explicar que ainda ressoe entre os filósofos objeções como essas, afinal, como demonstramos, o *phainómenon* constitui-se como o critério (*κριτήριο*) de ação da escola pirrônica.

De qualquer modo, para encerrarmos nossa apresentação das linhas gerais do pirronismo, passaremos a tratar sobre o fim (*τέλος*) da escola cética. Em outras palavras, trataremos sobre aquilo que os céticos conceberam que ocorreria mediante a prática sincera de uma postura pirrônica. Para isso, todavia, é oportuno lembrar que o ceticismo, assim como as demais filosofias inseridas no contexto helenístico, está associado intimamente à cosmovisão de que qualquer filosofia deve contribuir para a obtenção da felicidade e da tranquilidade⁷.

O ceticismo pirrônico não prescinde desse “dever” prático. De maneira análoga às grandes correntes filosóficas do seu tempo, o ceticismo concebeu como a finalidade da sua filosofia, profundamente marcada pelo aspecto suspensivo e aporético, o alcance da *ἀταραξία* (imperturbabilidade). Para o cético, sobretudo, alcançar-se-ia a tranquilidade mediante a abstenção do julgamento, pois a mente que se encontrar imersa nas disputas e debates insolúveis, ávida por provar seu ponto de vista e desqualificar a perspectiva adversária, está em constante inquietação, privada, pois, da serenidade que requer a alma tranquila.

Por essa razão, não foi difícil para o ceticismo concluir que o resultado natural que acompanha o seu posicionamento suspensivo (*ἐφεκτική*) seria a imperturbabilidade da alma. Diógenes Laércio, corroborando com o que diz Sexto, escreveu que: “Os céticos dizem que a suspensão do juízo é seu fim, e que a imperturbabilidade a acompanha como uma sombra, como dizem os discípulos de Tímon e Enesidemo”⁸. Muito embora o biógrafo antigo confunda o fim do ceticismo ao identificá-lo com a suspensão do juízo, Diógenes marca com precisão a conexão íntima entre a *ἐποχή* e a *ἀταραξία*. Na medida em que a mente não se encontra mais envolvida com as disputas

⁷ “A concepção terapêutica da filosofia, corrente na Antiguidade, cria expectativas em relação aos bons efeitos que ela pode ter na vida comum. No período helenístico, em especial, florescem inúmeras escolas filosóficas que apresentam como estilos de vida a ser seguidos por aqueles que buscam tranquilidade (*ataraxia*), ausência de afecções (*apátheia*), bom ânimo (*euthymía*) felicidade (*eudaimonía*)” (GAZZINELLI, Gabriela. *A vida cética de Pirro*, p. 30).

⁸ “τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἱ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον” (Dióg., IX, 107).

teóricas, mas, ao contrário, repousa num estado de suspensão de assentimento, a calma advém espontaneamente.

Nesse ponto, somos levados a concordar com Burnyeat, quando assinala que o ceticismo exposto por Sexto segue a sequência do conflito, equipolência, suspensão do juízo e por fim a tranquilidade (BURNYEAT, 2010, p. 206). Esse encadeamento é de conhecimento comum entre os pesquisadores do ceticismo grego, mas é preciso advertir que a passagem da *ἐποχή* para a *ἀταραξία* não se dá de modo causal, mas sim casual. Essa interpretação se fundamenta no que nos diz Sexto Empírico (*P.H.*, L. I, § 29), ao mencionar que àqueles que haviam suspenso o juízo lhes adveio, fortuitamente, a imperturbabilidade.

Esse aspecto eventual da *ἀταραξία* foi bem observado por Pierre Pellegrin, que ao examinar esta passagem de Sexto, explica que o termo “fortuitamente” é utilizado para enfatizar que não se deve tomar a relação *suspensão do juízo e tranquilidade* como uma regra; afinal, como comenta Pellegrin, afirmar uma regra da forma: “quem suspende o juízo encontra a tranquilidade”, equivaleria a sustentar uma opinião (PELLEGRIN, 2010). Tal posicionamento, obviamente, seria inadmissível para os pirrônicos. Portanto, não devemos pensar que o cético afirma que há uma implicação necessária entre a *ἐποχή* e a *ἀταραξία*, mas sim que a imperturbabilidade advém ao cético por uma eventualidade.

Provavelmente, nenhuma explicação acerca do aspecto fortuito da *ἀταραξία* seja tão didática quanto a analogia apresentada por Sexto com o pintor Apeles⁹. Sexto Empírico nos conta que ocorreu a Apeles, enquanto pintava um cavalo, ser tão malsucedido ao tentar representar a espuma na boca do corcel que, exasperado pelo fracasso, atirou contra o quadro a esponja que limpava as cores do seu pincel, então a esponja, ao chocar-se contra a tela, fortuitamente formou o efeito tanto almejado pelo pintor (*P.H.*, L. I, §, 29).

O que Sexto nos conta sobre Apeles, também se aplica aos cétricos. Deparando-se com as anomalias das sensações e do pensamento, os cétricos evitaram a precipitação dogmática e suspenderam o juízo. Consequentemente, tendo eles suspenso o julgamento, seguiu-se, como que por acaso, a tranquilidade / *ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχικῶς ἢ ἀταραξία*. (*ibidem*, §, 29). Essa é a maneira pela qual os antigos cétricos

⁹ Considerado um dos mais renomados pintores da Grécia Antiga, Apeles floresceu no séc. IV a. C. Segundo o naturalista romano Plínio, tendo sido levado à corte de Felipe II, conheceu o jovem Alexandre Magno, do qual se tornou retratista oficial.

explicavam o fim da filosofia cética, uma filosofia que visa à imperturbabilidade em questão de opinião, e a moderação quanto ao que é inevitável (ibidem, §, 30).

Em todo o caso, não poderia prosseguir esta introdução sem mencionar, por um lado, a origem do meu interesse pela pesquisa acerca do ceticismo grego. Nem, por outro, de apresentar sobre o que exatamente este trabalho se debruçará. E foi de modo imprevisto, no início do meu segundo ano de graduação, que a cisma cética irrompeu na minha mente, mesmo que pairasse sobre um terrível vácuo contextual. Uma inquietação que, em meio a conflitos internos e tantas resistências, perdurou ao longo de alguns anos, e hoje, lapidado pelas investigações solitárias, o auxílio dos meus professores e os filtros naturais do amadurecimento das ideias, transforma-se numa dissertação.

E a contingência afortunada que me despertou para o encontro com certas “ideias céticas” aconteceu através de uma palestra proferida pelo professor catedrático da Universidade de Lisboa Dr. João Miguel Branquinho. Na ocasião, num dos auditórios da Universidade Federal da Paraíba, fora apresentado o famoso *Problema de Gettier*, o qual marcou decisivamente meu interesse por questões epistemológicas. O fato de eu ter presenciado os contraexemplos de Gettier à definição de conhecimento da lógica proposicional como *crença verdadeira justificada*, atingiu-me de tal forma que nenhuma outra questão de cunho filosófico me parecia tão pertinente quanto os problemas relativos aos nossos pretensos conhecimentos.

Muito embora os semestres seguintes da graduação trouxessem inúmeras novidades no campo das ideias, nada pôde afastar do meu pensamento a preocupação com a legitimidade do conhecimento. Por isso não foi difícil, durante as leituras dos compêndios de epistemologias, fixar-me nos capítulos que abordavam questões céticas. Restava, então, encontrar aquele filósofo que pudesse me oferecer uma fundamentação teórica para que eu pudesse me aprofundar no ceticismo. Nessa busca, acabei, por vias avulsas, desembocando em David Hume, um filósofo que pareceu, naquela época, adequado aos meus interesses de pesquisa sobre o ceticismo.

Por mais que hoje eu compreenda essa escolha, afinal pode-se dizer que Hume é cético, estou “convencido” que ela apenas adiou meu contato com o ceticismo na forma que genuinamente eu aspirava estudar. Durante quase dois anos me mantive ocupado estudando o *Tratado da Natureza Humana*. Lia-o diariamente. Nesse período, carreguei o *Tratado* mais do que qualquer protestante carrega sua Bíblia. Hume tinha se tornado o autor da minha predileção. Seu sistema pareceu-me um modo tão perspicaz e honesto

de enxergar o mundo que eu não poderia lhe oferecer senão minha total dedicação intelectual.

Por isso mesmo não foi fácil me “desintoxicar” da Modernidade. O flerte com o pensamento humeano havia deixado profundas marcas conceituais em minha mente. Entretanto, o curso fortuito dos acontecimentos foi mais uma vez caprichosamente magnânimo comigo, ou, se o sábio Pítico tinha razão, o destino assim determinou, afinal, “*nem mesmo os deuses lutam contra o destino*”. Seja como for, o passo crucial em direção ao pirronismo, e consequentemente ao mundo grego, se deu após um inesperado contato com o trabalho do professor Oswaldo Porchat Pereira. Contato esse que se revelou uma experiência absolutamente esclarecedora do ponto de vista do entendimento sobre o ceticismo. Parafraseando Kant, Porchat me despertou do meu sono semi-dogmático.

Decidi, então, investigar o ceticismo em sua forma mais original possível, ou seja, estudar o pensamento filosófico dos céticos pirrônicos. Tal escolha, naturalmente, me conduziu à tarefa de reunir as fontes antigas do ceticismo, dentre as quais Sexto Empírico era, sem sombra de dúvida, a mais importante. Tendo em vista tal incumbência, logo percebi que necessitaria recorrer às edições estrangeiras de Sexto, já que, infelizmente, não havia nenhuma tradução de suas obras para a língua portuguesa. Nesse meio tempo, busquei me familiarizar com as publicações científicas sobre o ceticismo de pesquisadores brasileiros e internacionais, fosse por meio de livros ou artigos.

Reunido o conjunto dos itens necessários para se desenvolver minimamente um trabalho sério, comecei a redigir minha monografia, cujo tema central fora a suspensão cética do juízo. Em seguida, tendo concluído o bacharelado, dei-me conta da necessidade do estudo da língua grega para a continuidade da pesquisa acadêmica, de modo que ingressei nos cursos de extensão em grego clássico promovidos pelo Departamento de Letras Clássicas da UFPB. Desde então sigo acompanhado os cursos ministradas pelo professor Juvino Alves Maia Júnior, por quem tenho grande apreço.

O interesse pelo estudo do pirronismo continuou no mestrado. Elaborei meu projeto mantendo o foco no ceticismo pirrônico, porém, agora, relacionando-o com a sofística. O parecer favorável à proposta do projeto dado pelo professor Francisco de Assis Cavalcante, meu orientador nesta dissertação, foi fundamental para que eu pudesse abraçar a ideia e desenvolvê-la frente a todos os obstáculos. Enquanto cumpria com as primeiras exigências do Programa de Pós-Graduação, reuni o máximo de

referências teóricas sobre os sofistas: textos autógrafos, doxografias e estudos de especialistas no tema. Isso realmente significou adentrar num campo teórico que me era pouco familiar, mas não completamente estranho.

A fim de consolidar as ideias do projeto, de discutir determinadas traduções e confrontar interpretações sobre o pensamento de Sexto, resolvi, com o incentivo do professor e amigo Alan Curcino, tentar um estágio internacional na Universidad de Buenos Aires. Foi então que entrei em contato com a diretora do Instituto de Filosofia da Universidade de Buenos Aires, Dr.^a María Isabel Santa Cruz, a quem apresentei meu projeto e expliquei meu interesse de estágio de investigação. Sua resposta não poderia ter sido mais favorável à minha passagem como pesquisador visitante na UBA, e logo me pôs em contato com a Dr.^a Ivana Costa, codiretora da Faculdade de Filosofia e Letras daquela instituição e quem melhor poderia contribuir com a minha pesquisa.

Durante todo o mês de Agosto (2015) desenvolvi atividades na Universidad de Buenos Aires sob a supervisão da Dr.^a Ivana Costa. Em geral, essas atividades consistiram no acompanhamento das aulas teóricas e práticas sobre o pensamento cético grego e na participação das reuniões semanais do Projeto de Reconhecimento Institucional intitulado “*La Academia escéptica en el testimonio de Sexto Empírico*”.

Ademais, em decorrência dessas atividades e da interação com os docentes da UBA, surgiu a oportunidade de uma coorientação, por parte da professora Marisa Divenosa, ao meu trabalho de mestrado. Acontecimento que, certamente, revelou-se um contributo muito significativo para a minha pesquisa, considerando todo o auxílio que recebi da Dr.^a Divenosa. De qualquer modo, de volta ao Brasil, dei início ao processo de escrita do trabalho, cujas linhas gerais, como mencionado anteriormente, irão, agora, completar esta introdução.

Como o próprio título prenuncia, o objetivo principal do nosso trabalho é analisar o aspecto dialético do discurso pirrônico. Entretanto, nossa análise, por enxergar uma relação profunda e profícua entre o ceticismo e a sofística, traçará um paralelo entre algumas das ideias dos dois grandes expoentes da sofística, isto é, Protágoras e Górgias, e o *corpus* argumentativo da tradição cética pirrônica. O desfecho deste trabalho, após toda a exposição e exame comparativo das afinidades entre essas duas tradições, versa sobre a especificidade e os elementos que conferem identidade ao discurso filosófico cético.

Tendo sempre em vista esse trajeto dissertativo, no capítulo 1, principiaremos por apresentar as primeiras manifestações de ideias cétricas no mundo grego antigo, o

chamado proto-ceticismo, assim como o modo que elas foram interpretadas pelos céticos do período helenístico. Além disso, a fim de poder proporcionar ao leitor um panorama didático sobre o ceticismo grego, apresentaremos, do ponto de vista histórico-filosófico, os principais nomes da tradição pirrônica desde Pirro até Sexto Empírico. Vale lembrar que, como abordaremos exclusivamente os pensadores que são tradicionalmente entendidos como pirrônicos, não nos pronunciaremos sobre os céticos acadêmicos, tais como Arcesilau e Carnéades¹⁰.

No capítulo 2, adentraremos na questão da relação entre determinadas concepções da tradição sofística e o ceticismo pirrônico. Nesse ponto, como já adiantamos, restringiremos nossa análise apenas aos dois mais relevantes pensadores dentre os sofistas, a saber, Protágoras e Górgias. No caso de Protágoras, o principal aspecto do seu pensamento que nos revela as confluências com o discurso cético encontra-se no seu relativismo e na antilógica. Como explicaremos no devido momento, o filósofo de Abdera, ao estruturar a problemática do relativismo e da antinomia inelutável entre os discursos, antecipa aquilo que se tornará, posteriormente, uma das questões mais importantes do ceticismo. Daremos grande ênfase na averiguação dessa questão.

Quanto a Górgias, o paralelo que traçaremos entre o seu pensamento e os aspectos dialéticos dos céticos pirrônicos, descansa, com mostraremos, em suas teses sobre o não-ser. O procedimento argumentativo que Górgias utiliza nas teses do não-ser contra Parmênides, ou, se preferirmos, contra todo o eleatismo, guarda profundas semelhanças formais com o conjunto argumentativo desenvolvidos pelos céticos. Analisaremos ambas as fórmulas argumentativas para revelar que o golpe de Górgias à metafísica do ser dos eleatas, não obstante toda sua singularidade, antecipa muitas das características argumentativas que o método cético empregará no combate ao pensamento dogmático.

No terceiro e último capítulo, nossa intenção é olhar para o ceticismo em toda sua especificidade e fazer emergir o sentido mais profundo do seu discurso. Esse é o principal ponto do trabalho. Nossa busca pelo real sentido do *lógos* pirrônico se utilizará

¹⁰ Não questionamos a importância filosófica destes pensadores na história do ceticismo grego. Mesmo porque, como a historiografia moderna vem paulatinamente revelando, embora haja pontos de diferenciação entre os céticos pirrônicos e os acadêmicos, também existem semelhanças significativas entre eles, ou mesmo, como defendem os mais otimistas de tal possibilidade de aproximação, semelhanças fundamentais. Nossa decisão em não abordá-los é, em última instância, estratégica e arbitrária.

das estratégias que melhor possam fazer com que cumpramos nosso objetivo, seja pelo auxílio da análise etimológica, seja pela hermenêutica utilizada nas interpretações textuais, ou mesmo pelo confronto crítico dos estudos acadêmicos dos últimos séculos. Ademais, nesse último momento do trabalho, nos propomos, sobretudo, a analisar a carência de legitimidade e fundamento gnosiológico dos sistemas dogmáticos que são denunciados pelos céticos, que contrários a todo o anseio temerário pela verdade, nos lança num labirinto tenebroso de hesitações. Como cogitamos, o pirronismo representa o uso da razão contra si mesma, o qual, todavia, não ultrapassa as fronteiras do paradoxo; ele é a ponta de lança sob a qual sucumbem os falsos absolutos; o alvorecer de um pensar abissal. Contudo, nossa dedicação reflexiva em torno da *sképsis* não é nenhuma apologia niilista à inapreensibilidade das coisas, ao desespero, mas uma reflexão que possui, no âmago do seu interesse, o desejo de contribuir com a pesquisa sobre esta corrente de pensamento ainda tão mistificada.

CAPÍTULO 1

DO BROTAR DA DÚVIDA À TRADIÇÃO PIRRÔNICA

Pirro de Élis é o fundador da tradição cética. Esse é um entendimento comum entre os pesquisadores do ceticismo antigo e que nos parece inteiramente legítimo. No entanto, o passado da dúvida, ou melhor, o princípio da suspeita quanto aos poderes cognitivos humanos, tem sua origem em um momento mais remoto da história do pensamento. Esse passado dubitativo, na verdade, remete a importantes filósofos gregos do período antigo, os quais podem revelar, se lidos sob uma óptica cética, fórmulas e ideias que foram preservadas – embora muitas das vezes redefinidas – pela escola pirrônica.

Pirro é o primeiro filósofo que a tradição descreve como cético; mas ele não foi o primeiro a soar um alerta de prudência epistemológica. Esse fato, juntamente com a tendência geral grega de traçar a linhagem intelectual dos grandes homens do passado, tornou previsível que Sexto, entre outros, voltassem para os pré-socráticos para encontrar as origens da via cética (HANKINSON, *The Sceptics*, 1995, p. 28)¹¹.

Muito antes que o ceticismo estivesse devidamente constituído, não foi difícil para a inteligência humana, ao deparar-se com o erro, a inconstância e o fracasso, aprender a duvidar das suas próprias capacidades e da veracidade de seus postulados. Por isso mesmo, seja qual fosse a confiança que o pensamento filosófico pudesse ter em si próprio, seria improvável que “desde seus primeiros passos não percebesse alguns dos obstáculos contra os quais se chocava e não aprendesse cedo a desconfiar de si mesmo” (BROCHARD, 2009, p. 20).

Ainda que estejamos cientes disso, não ousaremos ir tão longe ao ponto de sugerir que essa origem cética remonte a Homero, como, segundo o relato de Diógenes Laércio, alguns fizeram¹². O bom senso não nos autoriza tal vinculação. Deixemos o poeta em paz; são os antigos filósofos que nos interessam. Em verdade, quando buscamos encontrar nos primeiros filósofos o gérmen do ceticismo, percebemos que

¹¹ “Pyrrho is the first philosopher the tradition describes as a sceptic; but he was not the first to sound a note of epistemological caution. That fact, coupled with the general Greek tendency of tracing one’s intellectual pedigree to the great men of the past, makes it unsurprising that Sextus, among other, turns to the Presocratics to find the origins of the Sceptical Way” (HANKINSON, *The Sceptics*, 1995, p. 28).

¹² “Há quem diga que Homero iniciou essa escola [a cética], porque ele mais que qualquer outro está sempre dando respostas diferentes sobre as mesmas coisas em diversas ocasiões, e jamais chega a definições ou enunciados dogmáticos” (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 71).

eles desenvolveram um largo conjunto de reflexões acerca da impossibilidade do conhecimento, antecipando, assim, muitos dos argumentos e fórmulas que seriam utilizados posteriormente pela tradição cética. Essa mesma percepção teve Mi-Kyoung Lee ao analisar o pensamento pré-socrático e buscar seus vestígios de “ceticismo”:

[...] os primeiros pensadores anteciparam muitos dos argumentos empregados pelos céticos helenísticos. Argumentos “céticos” estavam no ar desde o período dos pré-socráticos, embora não na forma de uma bem-definida posição, mas na forma de ideias e argumentos relatados imprecisamente (LEE, *Antecedents in early Greek philosophy*, 2010, p. 13)¹³.

Esses argumentos “céticos”, todavia, jamais atingiram a radicalidade e universalidade empregada pelos pirrônicos. Mesmo assim, eles parecem ter sido fundamentais para garantir as condições que o ceticismo propriamente dito necessitou para alçar voo e deter um lugar próprio na história das ideias. Em função dessas contribuições, devemos ter em mente que os sinais de ceticismo que estão presentes desde os primórdios da filosofia, isto é, tanto os que aparecem no pensamento dos filósofos pré-socráticos e dos sofistas, tanto os que posteriormente surgem na filosofia dos socráticos, não podem ser ignorados se genuinamente quisermos apresentar uma visão ampla e coerente do brotar da dúvida cética.

Nesse sentido, portanto, se é incontroverso que as primeiras investigações filosóficas desencadearam hesitações sobre a possibilidade do conhecimento, torna-se importantíssimo a averiguação desses primeiros receios intelectuais para qualquer historiador do ceticismo grego. Afinal, qual o alcance exato dos argumentos erigidos por essa forma “embrionária” de ceticismo?¹⁴ E quais afinidades essas ideias guardaram com o ceticismo pirrônico? Entendemos que essas perguntas podem ser satisfatoriamente respondidas à luz de uma análise crítico-comparativa que identifique quais são as ideias do pensamento filosófico antigo que estão presentes, em maior ou menor grau de semelhança, no *corpus* da tradição pirrônica. Em outras palavras, uma leitura cética do tema é fundamental para avaliar a questão.

¹³ “[...] earlier thinkers anticipated many of the arguments employed by Hellenistic sceptics. “Sceptical” arguments were in the air from the period of the Presocratics on, although not in the form of a well-defined position, but in the form of certain loosely related ideas and arguments” (LEE, *Antecedents in early Greek philosophy*, 2010, p.13).

¹⁴ Grosso modo, nossa indagação aqui equivale ao seguinte problema: Até que ponto as dúvidas quanto à possibilidade do conhecimento esboçadas no período pré-socrático (e clássico) pusseram em xeque as “teorias” que buscavam de algum modo compreender a realidade?

1.1 OS PREDECESSORES DA SKÉPSIS.

α) Xenófanés

Por alguma razão, quando buscamos encontrar as marcas mais destacadas de “ceticismo” no pensamento pré-socrático, não a encontramos em nenhum momento dentre os milésios ou nos pitagóricos. Entretanto, o mesmo não ocorre quando nos debruçamos sobre os eleatas. Xenófanés de Cólofon (570-528 a. C.), dentre todos os eleatas, foi o que talvez mais claramente manifestou ideias proto-céticas. Num de seus fragmentos (Fr. 34, DK), curiosamente preservado por ninguém menos que Sexto Empírico, podemos notar nitidamente que Xenófanés expressa uma concepção em nada favorável à opinião de que a inteligência humana possui domínio total sobre os diversos aspectos da realidade. Mesmo porque, e a literalidade do fragmento nos atesta isso, Xenófanés adverte-nos sobre a limitação do conhecimento humano:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἶδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτός ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται
(ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΡΙΚΟΥ, Π.Μ., VII, 49).

No que concerne aos deuses e ao que digo acerca de todas as coisas, nenhum homem jamais viu claramente, nem haverá alguém que conheça, pois ainda que alguém, por acaso, falasse exatamente o que venha a ser real, ele próprio não se faria ciente; pois tudo está edificado sobre a opinião (SEXTO EMPÍRICO, A.M., VII, 49).

Sobretudo, as consequências mais plausíveis que podemos extrair do fragmento é que: **a) Xenófanés rejeita a possibilidade de apreendermos a realidade suprassensível do divino;** e que ele **b) declara que a opinião reina sobre todas as coisas.** Não é preciso grande esforço hermenêutico para concluir que o fragmento de Xenófanés guarda alguma afinidade com o ceticismo. Xenófanés parece sugerir que o conhecimento no campo físico e teológico, pelo menos para nós humanos, não é possível (HANKINSON, 1995). Mas é a explicação que Sexto confere a esse trecho que marca decididamente os pontos de confluência do ceticismo com Xenófanés.

Segundo a interpretação sextiana, quando Xenófanés menciona o termo “deuses” (θεῶν), ele está fazendo referência a todas as coisas não manifestas; enquanto que o termo “opinião” (δόκος) quer indicar a crença pura e simples (A.M., VII, 50). Nesse sentido, de acordo com Sexto, o que Xenófanés quer comunicar é que nenhum homem

conhece o verdadeiro no que concerne às coisas *não evidentes* (*ἄδελον*). Por isso, mesmo que acidentalmente detenha o certo, não se dará conta disto, tal como alguém que procura ouro num quarto escuro em meio a múltiplos objetos: mesmo que por acaso o encontre, não saberá que aquilo que possui em suas mãos é de fato ouro ou qualquer outra coisa (A.M., VII, 51-52).

O que rigorosamente nos parece importante nessa interpretação de Sexto é o modo pelo qual ele busca aproximar Xenófanés a determinadas posturas tradicionais do pirronismo. Não poderíamos deixar de notar, por exemplo, que ao mencionar que Xenófanés utiliza o termo “deuses” no sentido de “coisas não manifestas” – das quais não temos ciência –, Sexto alinha o pensamento de Xenófanés com os da tradição cética, uma vez que, em suas *Hipotiposes Pirrônicas*, em diversos momentos Sexto escreve que o cético não dá assentimento nem se pronuncia sobre o que é obscuro¹⁵, afinal, fazê-lo seria dogmático.

Temos boas evidências para presumir que houve em Xenófanés um começo de ceticismo. Essa não é uma conjectura infundada. Ele adquiriu até mesmo a simpatia do satírico cético Tímon, discípulo direto de Pirro, que o elogia por ter ironizado Homero (P.H., I, 224). Além disso, como nos conta Diógenes Laércio, seu pensamento filosófico chegou a confundir Sotíon de Alexandria¹⁶, que, equivocadamente, afirmou que “Xenófanés foi o primeiro a dizer que todas as coisas não podem ser apreendidas pelo conhecimento” (DL, IX, 20).

De qualquer forma, muito embora possamos apontar relações de afinidade entre Xenófanés e os pirrônicos, não podemos, por outro lado, dizer que Xenófanés foi um cético *stricto sensu*. Como acertadamente nos diz Brochard: “Xenófanés foi tentado pela dúvida; não permaneceu na dúvida” (BROCHARD, 2009, p. 22). Suas afirmações positivas no âmbito da teologia construtiva¹⁷ ou da física¹⁸ lhe distancia do pensamento cético. O próprio Sexto, por mais que se esforce em demonstrar as similitudes entre

¹⁵ O termo grego que Sexto utiliza para “não evidente” ou “obscuro” é *ἄδελον*. Ele o tem empregado diversas vezes nas *Hipotiposes Pirrônicas*, seja para explicar que o dogma é o assentimento a objetos não evidentes (P.H., I, 13 e 16), seja para esclarecer as expressões “nada determino” (P.H., I, 197), “tudo é indeterminado” (P.H., I, 198), “tudo é incompreensível” (P.H., L. I, 200), “não compreendo” (P.H., I, 201) e em tantos outros momentos.

¹⁶ Sotíon de Alexandria foi um biógrafo e doxógrafo grego que floresceu por volta da segunda metade do século II depois de Cristo. Ele foi uma importante fonte para os trabalhos de Diógenes Laércio. Autor de *As Sucessões*, que apenas conhecemos indiretamente, não teve nenhum de seus trabalhos preservados.

¹⁷ “Um só deus, o maior entre os deuses e os homens, em nada semelhante aos mortais, quer no corpo quer no pensamento” (Fr. 23, KIRK, HAVEN, SCHOFIELD, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 174).

¹⁸ “Pois é da terra e da água que todos nós provimos” (Fr. 33, KIRK, HAVEN, SCHOFIELD, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 181).

Xenófanés e os céticos, está perfeitamente ciente do seu dogmatismo e recusa contá-lo como um membro da escola pirrônica.

ἐδογματίζε δὲ ὁ Ξενοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων προλήψεις ἐν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῇ τοῖς πᾶσιν, εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν· ὅθεν καὶ ῥᾷδιον τὴν Ξενοφάνους πρὸς ἡμᾶς διαφορὰν ἐπιδεικνύναι (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, P.Y., I, 225).

Xenófanés sustentou a crença, frente aos preconceitos dos outros homens, que tudo é um, que deus está unido com tudo e que ele é esférico, impassível, imutável e racional. Por isso é fácil demonstrar a diferença entre Xenófanés e nós (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 225).

Mas Xenófanés não é o único dentre os pré-socráticos a ter desenvolvido ideias proto-céticas. No *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, editado por Richard Bett, encontramos quinze artigos de pesquisadores internacionais que discutem desde a origem, o desenvolvimento, os problemas específicos e o legado do ceticismo. Num desses capítulos, Mi-Kyoung Lee aborda exatamente a presença de ideias proto-céticas no início da filosofia, dando ênfase a Heráclito e Demócrito. Analisemos cada um deles separadamente.

β) Heráclito

Heráclito de Éfeso (540-470 a. C.) é sem dúvida um dos mais importantes filósofos pré-socráticos. A leitura de Lee, que busca identificar a presença de ideias “céticas” no seu pensamento¹⁹, entende que a sua filosofia está associada a duas características fundamentais que dificultam o conhecimento, a saber, a presença dos contrários no mesmo e o fluxo²⁰. Essa *unidade dos contrários* aparece na fórmula heraclitiana de que as coisas são e não são ao mesmo tempo ($X \text{ é } F \wedge \sim F$), enquanto que o *fluxo* indica que tudo está sempre mudando de F para $\sim F$ (LEE, 2010). Se se pode interpretar o pensamento de Heráclito dessa maneira, vemos que ele conduz a graves problemas gnosiológicos, afinal, como poderíamos conferir um predicado a algo cujas propriedades intrínsecas se alteram no fluxo? Ou mesmo, como podemos definir algo que “é” e “não é” ao mesmo tempo?

Os problemas dos contrários e do fluxo não passaram despercebidos dos filósofos clássicos. Platão, no *Teeteto* (152e), atribui esse pensamento não só a Heráclito, mas também a Protágoras e Empédocles. No diálogo, Sócrates argumenta que

¹⁹ A leitura de Lee se apoia fundamentalmente nos fragmentos 22B49, 22B60, DK.

²⁰ R. J. Hankinson também considera a doutrina da *Unidade dos Opostos* e a *Teoria do Fluxo* como características fundamentais do pensamento metafísico de Heráclito (cf. HANKINSON, 1995, p. 37).

se o fluxo e a mudança são verdadeiros, não poderíamos nomear qualquer coisa, pois, se a variação é contínua, conseqüentemente, qualquer definição é inútil, logo, o conhecimento e a linguagem se tornariam impossíveis (*Teeteto*, 182e-183b).

Também Aristóteles, em sua *Metafísica*, percebeu que a doutrina do fluxo conduz os homens a concluir que o conhecimento é absolutamente impossível. Segundo o estagirita, isso ocorreu com os filósofos mais antigos, principalmente com os seguidores de Heráclito, que ao notarem que toda a substância indeterminada está em movimento, e que isso impossibilitava qualquer predicação apropriada do que está em mudança, conceberam que era “impossível emitir qualquer afirmação verdadeira sobre o que é em todos os aspectos inteiramente mutável” (*Metafísica*, 1010a5-10).

Em função dessas interpretações sobre a doutrina do fluxo de Heráclito, muitos foram levados a concluir que o filósofo de Éfeso expressou uma forma particular de “ceticismo”. Numa das passagens mais polêmicas da tradição cética, Sexto Empírico nos conta que o próprio Enesidemo, cético mais ilustre da antiguidade ao lado de Pirro, concebia que a posição cética é uma via para a filosofia de Heráclito (*P.H.*, I, 210). Essa é uma declaração que suscita inúmeros problemas e que de modo algum endossamos²¹. Na realidade, o próprio Sexto, em suas *Hipótiposes*, não só rejeita sumariamente tal conexão como também combate severamente a doutrina heraclitiana.

Μήποτε δὲ οὐ μόνον οὐ συνεργεῖ πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς Ἡρακλειτείου φιλοσοφίας ἡ σκεπτικὴ ἀγωγή, ἀλλὰ καὶ ἀποσυνεργεῖ, εἶγε ὁ σκεπτικὸς πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Ἡρακλείτου δογματιζόμενα ὡς προπετῶς λεγόμενα διαβάλλει, ἐναντιούμενος μὲν τῇ ἐκπυρώσει ἐναντιούμενος δὲ τῷ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ παντὸς δόγματος τοῦ Ἡρακλείτου τὴν μὲν δογματικὴν προπέτειαν διασύρων, τὸ δὲ “οὐ καταλαμβάνω” τὸ δὲ “οὐδὲν ορίζω” ἐπιφθεγγόμενος, ὡς ἔφην ἔμπροσθεν· ὅπερ μάχεται τοῖς Ἡρακλειτείοις [...] ἀτοπον ἄρα τὸ τὴν σκεπτικὴν ἀγωγήν ἐπὶ τὴν Ἡρακλειτείον φιλοσοφίαν ὁδὸν εἶναι λέγειν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΙΡΙΚΟΥ, *P.Y.*, I, 212).

A via cética não apenas não trabalha em favor do reconhecimento da filosofia de Heráclito, mas, de fato, trabalha contra ela, pois o cético denuncia todas as crenças professadas por Heráclito como asserções temerárias: eles [os céticos] se opõem à conflagração, se opõem à ideia que os contrários subsistem no mesmo, e no que concerne a toda crença de Heráclito menosprezam sua imprudência dogmática, e, como eu disse antes, repetem o ditado deles: “eu não apreendo”, “eu não determino nada”; o que está em conflito com os heraclitianos [...] portanto é absurdo chamar a via cética de um caminho para a filosofia de Heráclito (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 212).

²¹ Para uma discussão pormenorizada da relação entre o ceticismo e doutrina de Heráclito ver o quarto capítulo do livro da pesquisadora Mary Mills Patrick intitulado *Sextus Empiricus and the Greek Scepticism*.

Não obstante a rejeição de Sexto à afirmação de Enesidemo, não é preciso ir além dos próprios escritos de Heráclito para percebermos que o filósofo de Éfeso assume determinadas concepções filosóficas que jamais poderiam ser conciliadas com uma postura pirrônica. O maior exemplo disto é o seu fragmento que diz: “*A sabedoria consiste numa só coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através de tudo*” (cf. fr.41, DK). Heráclito não parece extrair as consequências de que as coisas são incognoscíveis da sua própria teoria, por isso “ele fala de sabedoria e entendimento como disponíveis a quem ouça seu argumento da verdade” (LEE, 2010, p. 23).

γ) Demócrito

De qualquer modo, deve-se agora ir mais adiante. Seja qual for o grau da afinidade de Heráclito com o ceticismo, uma coisa é certa: essa afinidade não é exclusividade do filósofo de Éfeso. Os céticos também a possuíram com Demócrito (460-370 a. C.). O fato é que ele contestou toda suposta verdade fornecida pelos sentidos, e nisso antecipou muitas das fórmulas cétricas posteriores (BROCHARD, 2009). Segundo a tradição doxográfica²², Demócrito frequentemente afirmava que a verdade jaz num abismo, que todas as coisas estão envolvidas em trevas, que não há certeza nas nossas impressões, e isso o levou a ser considerado por muitos um cético.

Sexto nos conta que Demócrito rejeitava completamente as aparências sensíveis, visto que elas não se manifestam conforme a verdade, mas apenas segundo a opinião (A.M., VII, 135). Dito de outra maneira, as propriedades perceptuais que os órgãos dos sentidos nos fornecem não correspondem diretamente à realidade (HANKINSON, 1995). Por isso, para Demócrito, todas as qualidades sensíveis não passariam de convenções, enquanto que a verdadeira realidade está radicada nos átomos e no vazio:

“νόμος” γάρ φησι “γλυκὸν καὶ νόμος πικρόν, νόμος θερμόν, νόμος ψυχρόν, νόμος χροὺ· ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν” (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Μ.*, VII, 135).

“Por convenção”, ele diz, “o doce e por convenção o amargo, por convenção o quente e por convenção o frio, por convenção a cor; na verdade apenas átomos e vazio” (SEXTO EMPÍRICO, *A.M.*, VII, 135).

Nossas percepções sensíveis são um efeito produzido pelos átomos de acordo com o modo que eles penetram e colidem conosco. Sendo assim, como explica Lee

²² DL, IX, 72; Cíc., *Ac.* I, XII, 44; Arist., *Metaf.*, III, 1009b5.

(2010), os sentidos não nos dizem como as coisas são em si mesmas, mas apenas o modo particular em que somos afetados pelos átomos que fluem em nossos órgãos sensoriais.

Demócrito ataca os sentidos como uma fonte de conhecimento, assim, porque o que eles detectam não são, como nós diríamos, qualidades objetivas dos objetos, mas suas propriedades relacionais – propriedades que eles apenas possuem relativa ao observador, tal como aparece o vermelho, o doce ou o alto (LEE, *Antecedents in early Greek philosophy*, p. 17)²³.

Mas se por um lado Demócrito se demonstra cético quanto aos dados sensíveis, o mesmo não ocorre no tocante à razão. De acordo com Sexto, Demócrito concebeu que o intelecto era a única via genuína para o conhecimento, visto que, diferente dos sentidos, apenas o intelecto permite que ajuizemos sobre a verdade (*A.M.*, VII, 138). Sendo assim, o que podemos concluir é que Demócrito ofereceu uma estratégia argumentativa “cética” apenas contra as formas de empirismo do seu tempo, seu critério para verdade nunca deixou de estar ancorado na razão (*ibidem*, VII, 139). Esse foi o mesmo motivo que levou Brochard a concluir que “Demócrito não é cético no sentido pleno e integral da palavra; ele o é apenas parcialmente” (BROCHARD, 2009, p. 27).

Não apenas o privilégio que Demócrito confere à razão não nos permite incluí-lo dentre os céticos, mas também a tese de que a verdadeira realidade subsiste nos átomos e no vazio nos proíbe tal vínculo. Na verdade, para os pirrônicos, o atomismo é apenas mais uma explicação dogmática sobre o universo que de modo algum deve ser confundida com a filosofia a qual pertencem. Por isso Sexto, coerentemente, jamais permitiu que incluíssem Demócrito dentre os membros do ceticismo, de modo que, em seus escritos, Sexto preocupou-se em rechaçar qualquer interpretação que supusesse uma identidade entre os atomistas e os *σκεπτικοί* (*P.H.*, I, 213-214).

δ) Os socráticos menores: megáricos, cínicos e cirenaicos

Por último, para concluirmos nossa exposição da presença do *gérmen do ceticismo* no pensamento dos antigos filósofos, direcionaremos nosso olhar para alguns dos sucessores de Sócrates, também conhecidos por *socráticos menores*. Fazemos

²³ “Democritus attack the senses as a source of knowledge, therefore, because what they detect are not, as we would say, objective qualities of objects but their relational properties – properties they only possess relative to perceivers, such as appearing red or sweet or loud” (LEE, *Antecedents in early Greek philosophy*, p. 17).

questão de comentar que por mais que pareça salutar investigar a relação de certos elementos do ceticismo com o pensamento socrático, não nos ocuparemos disso, pois nos parece uma interpretação demasiadamente forçosa. Sexto jamais necessitou desfazer qualquer equívoco interpretativo sobre tal questão. Os próprios pirrônicos não viram em Sócrates senão um mestre de ética que jamais perdeu de vista o fim moral que perseguiu. Além disso, os supostos conhecimentos de Sócrates no campo da lógica e da física, como denuncia Tímon, nada mais foram, aos olhos dos céticos, que adornos criados por seu discípulo Platão (A.M., VII, 9-10). Foquemos nos socráticos.

Como se sabe, alguns dos mais importantes discípulos de Sócrates, depois de Platão, fundaram suas próprias escolas filosóficas e deram origem a importantes correntes de pensamento. Dentre essas escolas, a megárica, a cínica e cirenaica são certamente as que detiveram consigo alguns *gérmenes* de “ceticismo” que são dignos de nossa apreciação.

Não nos deteremos tanto nos megáricos, os quais acreditavam na unidade do Ser imaterial e eterno. Euclides de Mégara, fundador da escola megárica, foi um filósofo dogmático²⁴ que professou ser o *bem supremo* a unidade imutável²⁵. Ele utilizou a dialética para rejeitar qualquer conclusão contrária aos preceitos do Ser, o que lhe rendeu o desdém de Tímon, que dizia não se preocupar com os tagarelas socráticos, “nem com o rixento Euclides, que transmitiu aos megáricos o amor frenético pelas controvérsias” (DL, II, 107).

Eubúlides, sucessor de Euclides, não obstante a sua reputação pela formulação de seus famosos paradoxos (*ibidem*, II, 108), jamais despertou o interesse pirrônico. Diodoro Cronos, exímio lógico (Cíc., *De Fato*, 12), também não deteve grande estima entre os céticos; na verdade, segundo Sexto Empírico, Diodoro não passara de um inábil dialético (*P.H.*, II, 245), que recorria a sofismas em suas explicações e se servia da ambiguidade para induzir ao erro (A.M., X, 99). Quanto a Stílpon de Mégara, embora ele não seja mencionado por Sexto, teve por discípulo, segundo o relato de Diógenes Laércio (IX, 109), Tímon de Fliunte, que mais tarde o abandonou para seguir a Pirro²⁶. Curiosamente, embora haja uma postura nitidamente hostil dos céticos contra os

²⁴ Lembramos que o sentido de dogmático para o ceticismo é bem específico. Ver nossa explicação na página 12.

²⁵ Cf. Dióg., II, 106; Cíc., *Ac.*, II, 129.

²⁶ Este último fato, como lembra Brochard (2009), une historicamente a escola megárica e o pirronismo.

megáricos, o método erístico dessa doutrina encontrou uma forma de permanecer suavemente atrelado ao *lóγος* pirrônico²⁷.

De qualquer forma, são os cínicos e os cirenaicos que dentre os *socráticos menores* melhor anteciparam concepções que futuramente seriam marcas importantes do ceticismo. Antístenes, fundador da filosofia cínica, que primeiro aprendeu retórica com Górgias antes de instruir-se com Sócrates (DL, VI, 1-2), defendeu, e seus discípulos junto com ele, que é impossível definir o que uma coisa é, mas apenas ensinar aos outros ao que uma coisa assemelha-se (*Metaf.*, 1043b). A razão disso reside no fato de que, segundo os cínicos, não seria possível unir num juízo um sujeito e um predicado, pois cada um deles possui um conceito diferente do outro, com efeito, de duas coisas que diferem conceitualmente “não se poderia dizer que uma é a outra coisa” (BROCHARD, 2009, p. 43).

Não é necessário muito rodeio de pensamento para chegarmos à conclusão de que a impossibilidade da definição implica necessariamente na destruição da possibilidade da ciência. Se do homem só se pode falar que é homem, nada sabemos do homem para além daquilo que lhe é propriamente nomeado. Sobre esse raciocínio, especula-se que ele provenha da aplicação radical do princípio da identidade ou da não contradição²⁸, pois se A é igual a A, não poderíamos dizer que A é B, já que A, nesse caso, tornar-se-ia diferente de si mesmo, o que é absurdo.

[...] a teoria de Antístenes, manifestamente inspirada pelas lembranças do ensinamento de Górgias, conduzia diretamente à destruição de toda ciência. [...] Em outras palavras, toda definição é impossível. Tudo o que se pode saber foi dito quando se designou uma coisa, quando ela foi nomeada; o que existe realmente são os seres individuais; os conceitos são apenas maneiras de pensar e não correspondem a nada real (BROCHARD, *Os cétricos gregos*, 2009 [1887], p. 42).

A limitação imposta por esse raciocínio parece estabelecer que só é possível formular juízos tautológicos sobre as coisas, de modo que nada pode ser acrescentado aos nomes. Mas se as implicações desse aspecto da doutrina cínica representam uma manifestação de “ceticismo”, o aspecto ético dos cínicos não faz o mesmo. Antístenes

²⁷ A noção da presença de estratégias argumentativas megáricas nos discursos cétricos se justifica mediante o uso deliberado de alguns argumentos considerados de origem megárica por parte de Sexto Empírico. O exemplo mais nítido é o caso dos argumentos contra o movimento que Sexto toma emprestado de Diodoro em suas *Hipotiposes Pirrônicas*, III, § 71.

²⁸ Essa é a conclusão que o francês Victor Brochard extrai da análise do argumento de Antístenes. Em *Os Cétricos Gregos*, Brochard não diz que a concepção que identifica a impossibilidade da junção entre um sujeito e um predicado nada mais é que o uso rigoroso do princípio de não contradição empregado abundantemente por Parmênides (cf. Brochard, 2009, p. 42).

priorizou antes de tudo o quesito austero da moral de Sócrates²⁹, de modo que fez do prazer o seu verdadeiro adversário, um mal que deveria ser combatido. Por essa razão, conforme escreveu Diógenes, Antístenes dizia que “preferiria ficar louco a sentir prazer” (DL, VI, 3).

Em seus *Adversus Mathematicos*, ao discutir se há algo bom ou mal por natureza, Sexto Empírico explica que a concepção cínica de que o prazer é *mal* (*κακὸν*), por encontrar-se em divergência direta com as concepções de que o prazer é *bom* (*ἀγαθὸν*) ou *indiferente* (*ἀδιάφορον*), jamais deveria, assim como as demais concepções conflitantes, ser afirmada absolutamente (A.M., XI, 74). Afirmar que o prazer é algo mal equivale a sustentar uma opinião positiva, já que, nesse caso, trata-se de uma aferição do tipo *S é P*, que determina a natureza de uma sensação e a julga rejeitável, algo que os pirrônicos jamais se permitiriam, pois tal posição representaria um sinal inequívoco de dogmatismo.

Os cirenaicos, por outro lado, manifestaram em suas concepções filosóficas uma centelha mais vívida dessa forma embrionária de ceticismo que precedeu a *sképsis*. Tendo por fundador Aristipo de Cirene – figura no mínimo curiosa devido a sua conduta luxuriosa e extravagante (cf. DL, II, 65-83) –, os cirenaicos, analogamente aos cínicos, possuíam certa desconsideração pela ciência, embora por razões inteiramente dissemelhantes (BROCHARD, 2009).

À luz dos registros doxográficos, podemos dizer que os cirenaicos foram fenomenistas. Com isso queremos indicar um tipo de postura que reduz todo o conhecimento à afecção (*παθή*), àquilo que nos aparece particularmente, ou, em outras palavras, ao fenômeno. Vale mencionar que, segundo os cirenaicos, não sabemos absolutamente nada sobre aquilo que é causa dessas sensações.

φασὶν οὖν οἱ Κυρηναῖκοι κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνᾳ καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τύχαιεν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *II.M.*, VII, 191).

Afirmam, pois, os cirenaicos, que as afecções são os critérios, e que somente [elas] são apreensíveis e são isentas de erro, enquanto que das coisas que produzem as afecções nada é apreensível nem isenta de erro (SEXTO EMPÍRICO, *A.M.*, VII, 191).

²⁹ Como nos diz Hankinson (tradução nossa): “A lendária independência de Sócrates das paixões forma a base da filosofia Cínica” (HANKINSON, *The Sceptics*, p. 50).

Para os cirenaicos, as sensações que experimentamos, tais como o branco ou o doce, podem ser afirmadas sem erro, de maneira segura e irrefutável, no entanto, é absolutamente indemonstrável se os objetos que as produzem são de fato branco ou doce (A.M., VI, 191). Eles argumentavam que é perfeitamente possível que alterações na constituição normal dos homens leve-os, por exemplo, a ver branco o que não é branco, a julgar amargo o que não é amargo ou sentir calor quando não há calor; e se todas essas coisas são verdadeiras para quem as experimentam, então, conseqüentemente, seria razoável concluir que “nós não podemos apreender nada mais que nossas próprias afecções” (A.M., VI, 193).

O que fica claro nessa postura é o isolamento das coisas exteriores, uma espécie de proibição de juízos epistêmicos acerca de como os objetos são em si mesmos, pois as sensações, que são sempre verdadeiras particularmente, restringem o conhecimento, por assim dizer, aos nossos estados de consciência. Por esta mesma razão Sexto Empírico nos diz (*ibidem*, VI, 195) que os cirenaicos concebiam que somos infalíveis a respeito das nossas próprias afecções, enquanto que o substrato externo que as produzem é completamente inapreensível.

A concepção de que só podemos conhecer nossas afecções e não suas causas levou os cirenaicos a desprezarem as investigações sobre a natureza; mesmo porque, se se chega à conclusão de que os objetos externos são manifestamente ininteligíveis, não há qualquer sentido em empreender uma busca para se conhecer o que é incognoscível. Sendo assim, tanto a dialética quanto a ciência da natureza são, para os cirenaicos, inúteis (cf. DL, II, 92).

Existem pelo menos duas implicações importantes desse pensamento filosófico que devem ser refletidas. A primeira delas reside no fato de que a doutrina cirenaica esboça uma postura muito similar, epistemologicamente falando, ao que os cétricos, posteriormente, hão de apresentar³⁰. A segunda, por sua vez, diz respeito ao caminho que a noção de inapreensibilidade dos objetos externos abre no âmbito da ética cirenaica, isto é, um caminho que conduz à noção de que o prazer é o bem supremo.

Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto que a

³⁰ A semelhança no âmbito epistemológico entre cirenaicos e cétricos reside no modo pelo qual ambas as escolas interpretam os dados da sensibilidade, isto é, como fenômenos que, em seu aparecer, não são objetos de dúvida ou questionamento. Se alguém percebe, então percebe; não há suspeita quanto a nossas próprias afecções. Veremos mais adiante a presença de dessemelhanças importantes entre as duas doutrinas na esfera epistêmica, elas são apresentadas por Sexto nas *Hipotiposes Pirrônicas*.

felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros. [...] A prova de que o prazer é o bem supremo está no fato de desde a infância sermos atraídos instintivamente para o prazer e, quando o obtemos, nada mais procuramos, e evitamos tanto quanto possível o seu oposto, a dor. (DL, II, 87-88).

A impossibilidade de uma ciência natural que pudesse fornecer um conhecimento seguro sobre o mundo fez com que os cirenaicos priorizassem um modo de vida particular voltado ao prazer. Os cirenaicos foram, no real sentido da palavra, hedonistas. Como bem assinalou Brochard, é devido à limitação da nossa ciência, quer dizer, porque ela se reduz ao conhecimento de nossos próprios estados de consciência que, para os cirenaicos, o prazer é o único bem (BROCHARD, 2009).

Apesar da similitude entre a postura cirenaica e a cética (no que diz respeito às afecções), Sexto estava atento às discrepâncias existentes entre as duas escolas, e não só apenas no que se refere ao domínio ético, o qual é obviamente mais nítido, mas também no campo gnosiológico, esse último mais sutil. Em suas *Hipotiposes* Sexto Empírico comentou essa dupla dissemelhança:

φασὶ δὲ τινες ὅτι ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγή ἡ αὐτὴ ἐστὶ τῇ σκέψει, ἐπειδὴ κάκειναι τὰ πάθη μόνον φησὶ καταλαμβάνεσθαι. διαφέρει δὲ αὐτῆς, ἐπειδὴ ἐκείνη μὲν τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει, ἡμεῖς δὲ τὴν ἀταραξίαν, ἣ ἐναντιοῦται τὸ κατ' ἐκείνους τέλος. [...] εἴτα ἡμεῖς μὲν ἐπέχομεν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων, οἱ δὲ Κυρηναῖκοι ἀποφαίνονται φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΡΙΚΟΥ, Π.Υ., I, 215).

Alguns dizem que a postura cirenaica é a mesma que a cética, uma vez que ela também diz que apenas as sensações são apreendidas. Mas ela difere do ceticismo na medida em que diz que o fim é o prazer e o suave movimento da carne, enquanto que nós dizemos que é a tranquilidade, a qual é contrária ao fim que eles seguem. [...] Além disso, nós suspendemos o juízo sobre o fundamento das coisas externas, enquanto que os cirenaicos declaram que elas têm uma natureza inapreensível (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 215).

Como a ética cirenaica é menos importante para nós do que a sua epistemologia, devemos considerar com maior rigor a última sentença. Na realidade ela é crucial para distinguirmos os cirenaicos dos pirrônicos. É bem verdade que ao se aterem ao puro fenomenismo os cirenaicos estão próximos dos céticos (BROCHARD, 2009), porém, como bem demonstrou Sexto, existem discrepâncias relevantes que não podem ser ignoradas. Em primeiro lugar, os cirenaicos admitem que objetos externos existem e que eles são as causas de nossas afecções, um dogma que implica um compromisso ontológico, por assim dizer, com o qual o ceticismo não se compromete. Além disso, os

cirenaicos afirmam que os objetos exteriores são inapreensíveis, enquanto que os céticos nada julgam saber sobre isso, eles suspendem o seu assentimento.

Aqui encerramos nossa investigação sobre a presença do “ceticismo” nos filósofos e nas doutrinas que precederam o pirronismo enquanto corrente filosófica. Como é provável que o leitor tenha estranhado nosso silêncio quanto à tradição sofística, adiantamos que, pelas relações entre essas duas tradições serem as mais proeminentes, dedicaremos todo o segundo capítulo deste trabalho para aprofundarmos no exame dessa afinidade. Haveremos agora de passar em revista os principais nomes da **tradição pirrônica**, começando por seu iniciador, Pirro de Élis, até chegarmos a nossa principal fonte do pirronismo, isto é, Sexto Empírico.

1.2 O INÍCIO DO PIRRONISMO: PIRRO DE ÉLIS E TÍMON DE FLIUNTE

A tradicional divisão histórica do ceticismo feita pela crítica moderna, invariavelmente erigida à luz dos textos de Cícero, Aulo Gélíio, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Eusébio de Cesareia e Fócio³¹, cindiu o antigo ceticismo grego em dois, ao passo que reservou, à Nova Academia, um lugar intermediário entre eles. Essa divisão binária conferida à tradição pirrônica, preocupou-se em manter de um lado os *antigos céticos*, Pirro e Tímon, e, de outro, os *novos céticos*, os quais possuíram como principais representantes Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico. Os denominados céticos acadêmicos permaneceram separados do pirronismo.

Como sabemos, desde a época de Arcesilau (315-241 a. C.), muito se discutiu acerca da separação entre pirrônicos e acadêmicos, e essa discussão, dadas as suas sutilezas e dificuldades, manteve-se até os nossos dias³². Um relato importante de Aulo Gélíio, em sua obra *Noites Áticas*, considera como uma antiga questão, bastante controvertida entre os escritores gregos, estabelecer em que exatamente diferem os filósofos pirrônicos e os acadêmicos (cf. *Noites Áticas*, XI, 5). De qualquer forma, é importante mencionar que tanto os *antigos* quanto os *novos céticos* “sempre estiveram

³¹ Todos esses escritores, além de serem importantes fontes doxográficas, preservaram, através de citações diretas, muitos fragmentos de pensadores pirrônicos ou de filósofos que se pronunciaram sobre os céticos mais eminentes. Eles representam, portanto, uma valiosa referência literária sobre a tradição pirrônica.

³² Cf. V. Brochard, *Os céticos gregos*, p. 107; M. L. Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, p. 19; R. Bolzani Filho, *Acadêmicos versus Pirrônicos*, p. 09.

muito atentos para guardar as distâncias com os acadêmicos, reivindicando para si a denominação de céticos” (CHIESARA, 2007, p. 19)³³.

Não é sem propósito que o próprio Sexto tenha dedicado um capítulo de suas *Hipótiposes Pirrônicas* para sublinhar as principais diferenças entre os céticos e os membros da Nova Academia.

Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν ἰσῶς μὲν καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα (διαβεβαιοῦνται γὰρ περὶ τοῦτο, ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναι τινα προσδοξᾷ) (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 226).

Os membros da Nova Academia, se eles dizem que tudo é inapreensível, sem dúvida diferem dos céticos precisamente em dizer que tudo é inapreensível (pois eles estão seguros acerca disso, enquanto que o cético estima possível que algo seja apreendido) (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 226).

Da nossa parte, entretanto, não nos propomos investigar em que medida os membros da Nova Academia se assemelham com os céticos pirrônicos, pois isso nos desviaria demasiadamente do objetivo da nossa investigação. Como já mencionamos, nosso exame restringe-se exclusivamente à tradição pirrônica. Sendo assim, começaremos por averiguar a origem do ceticismo, principiando por seu fundador Pirro de Élis, e, em seguida, seu discípulo direto Tímon de Fliunte.

α) Pirro de Élis: vida e filosofia

Pirro de Élis (360-270 a. C.) foi o fundador do ceticismo, ele costumou ser invocado pelos céticos posteriores, como nos diz Porchat (2007), como uma espécie de patrono da escola cética. Complementarmente, nós diríamos que, mais do que isso, Pirro cumpriu com o papel de inspiração e eixo unificador de toda uma tradição de filósofos³⁴. Além disso, Pirro serviu em alguma medida – como podemos conjecturar –, como bússola intelectual e moral para os filósofos que levaram adiante seus ensinamentos, isto é, os legitimamente nomeados *céticos* (σκεπτικοί).

³³ “[...] siempre estuvieron muy atentos para guardar las distancias con los académicos, reivindicando para sí la denominación de escépticos” (CHIESARA, 2007, p. 19).

³⁴ A notória relevância de Pirro para a tradição cética, como nos conta Diógenes Laércio, também aparece no fato de que seus discípulos, entre eles Tímon, Hecateu, Fílon e Nausífanis, acabaram se tornando conhecidos como pirrônicos (DL, IX, 69). É daqui que podemos pensar a origem da formação dos termos *pirronismo* ou *ceticismo pirrônico*. Além disso, como nos relata Brochard: “Parece que os escritores céticos adotaram como dever, ou como hábito, inscrever seu nome no título de suas obras. Enesídemo intitula uma de suas obras *Πυρρώνειοι λόγοι*, e, quatro séculos após a morte de Pirro, Sexto Empírico ainda dá a um de seus livros o nome de *Hipótiposes pirrônicas*” (BROCHARD, 2009 [1887], p. 65).

Mas falar sobre Pirro não é tarefa fácil. Assim como Sócrates, Pirro de Élis não nos transmitiu qualquer obra escrita, nem mesmo fundou uma escola no sentido tradicional do termo³⁵. Mesmo assim, sua filosofia tem sido interpretada como a versão inicial da intrincada e meticulosa *via cética* (σκεπτικῆς ἀγωγῆς), a qual tradicionalmente vem sendo considerada ressuscitada por Enesidemo e preservada nos escritos de Sexto Empírico (SVAVARSSON, 2010, p. 36).

O grande problema que prepondera frente à tentativa de interpretar o pensamento de Pirro, diz respeito às fontes doxográficas e biográficas que possuímos sobre ele. Em verdade, tudo o que sabemos ao seu respeito deve-se fundamentalmente a alguns de seus contemporâneos, como Tímon, Antígono de Caristo e Eratóstenes³⁶; certas interpretações intermediárias, como a de Cícero, Enesidemo e Plutarco; e os relatos tardios de Diógenes Laércio, Eusébio de Cesareia e Sexto Empírico (GAZZINELLE, 2009, p. 52). Entretanto, o dilema maior reside no fato de que não existe, entre as fontes disponíveis, uma interpretação unânime sobre Pirro. Devemos ponderar, portanto, as interpretações disponíveis.

Quando em 1888 o francês Victor Brochard publica seu trabalho *Les Sceptiques Grecs*³⁷, ele escreve que existem duas interpretações sobre Pirro, a da tradição cética, representadas por Aristocles, Sexto Empírico e Diógenes Laércio, e outra da tradição acadêmica, sobretudo ligada à figura do filósofo Cícero (BROCHARD, 2009, p. 65). Em seu livro *A Vida cética de Pirro*, Gazzinelli interpreta que a divisão de Brochard – que contrasta a leitura cética de Pirro com a acadêmica –, pode muito bem não ser a opção mais esclarecedora (GAZZINELLI, 2009, p. 53). Ela chama atenção, por exemplo, para a alternativa da pesquisadora italiana Declava Caizzi, que sugere três tradições independentes, constituídas a partir do legado de discípulos, biógrafos e cronistas das escolas filosóficas (*ibidem*).

³⁵ Tanto Sexto Empírico (*P.H.*, I, 16) quanto Diógenes Laércio (I, 20) discutem a problemática se o ceticismo pode ser entendido como uma escola ou doutrina.

³⁶ Como nos faz lembrar Gazzinelli (2009), esses autores escreveram sobre Pirro sem recorrer a outros textos como intermediação. Entretanto, nesse grupo, nenhum teve seus textos preservados, de modo que não conhecemos nada além dos fragmentos citados por autores posteriores. (GAZZINELLI, 2009, p. 52).

³⁷ Embora mais de cem anos tenham se passado desde sua publicação, *Les Sceptiques Grecs* ainda consta como bibliografia importante na pesquisa acadêmica do ceticismo grego. Este livro também recebeu elogios do badalado filósofo do século XX, Friedrich Nietzsche, que escreve em seu *Ecce Homo*: "[...] vinde, pois, vós, os livros agradáveis, espirituosos e argutos! - Haverão de ser livros alemães?... Tenho de voltar meio ano no tempo para me surpreender com um livro na mão. E qual era?... Um excelente estudo de Victor Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, no qual também minhas Laertianas foram muito bem utilizadas. Os céticos, o único tipo respeitável entre essa gente cheia de duplicidade, até de quintuplicidade, formada pela massa dos filósofos!..." (NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 51, 52).

Da nossa parte, como nosso interesse sobre Pirro é nomeadamente epistemológico, o que consequentemente envolve a investigação sobre a coerência interna do discurso pirrônico, vemos na separação de Brochard um caminho apropriado para se discutir duas tradições hermenêuticas importantes e que aparentemente são inconciliáveis. Decerto, a suposta irreducibilidade interpretativa dessas duas tradições não pode ser ignorada, afinal, enquanto que a vertente cética encontra em Pirro os alicerces da sua doutrina, a acadêmica, por sua vez, sugere um Pirro dogmático, adepto de um rigoroso ascetismo, cuja posição “seria incompatível com aquela dos céticos pirrônicos posteriores” (SVAVARSSON, 2010, p. 36).

Acreditamos, sobretudo, que essas duas interpretações sobre Pirro devem ser contrastadas a fim de podermos pensar coerentemente o lugar de Pirro na tradição cética. Nesse sentido, não apenas devemos analisar a legitimidade da interpretação de Pirro como um dogmático, mas também, como bem lembra S. H. Svavarsson (2010), a dimensão da apropriação de Pirro pelos céticos tardios e quais ideias eles de fato possuem em comum entre si. Todavia, antes de passarmos para tal etapa de investigação, daremos atenção às partes biográficas que julgamos mais importantes para a composição do enigmático Pirro.

Segundo o relato de Diógenes Laércio, Pirro era filho de Pleistarco. Fora pobre e tinha se dedicado inicialmente à pintura, sem muito sucesso. Ele teve por mestres em filosofia Bríson, discípulo de Sócrates³⁸, e, posteriormente, Anaxarco de Abdera (DL, IX, 61). Com relação à Bríson e Anaxarco, Brochard nos assegura que é provável que Bríson tenha ensinado a Pirro “a dialética sutil que recebeu tantas honras na escola de Mégara e que redundou naturalmente numa espécie de ceticismo sofisticado”; enquanto que o filósofo Anaxarco “o iniciou na doutrina de Demócrito, pela qual ele [Pirro] sempre conservou um gosto muito vivo e que parece ter exercido uma grande influência sobre o seu pensamento” (BROCHARD, 2009, p. 67).

O próprio Diógenes (em *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*), ao citar as influências literárias de Pirro, conta-nos que Pirro mencionava com muita frequência Demócrito, assim como nutria verdadeira admiração por Homero. Ele elogiava Homero por comparar os homens às vespas, às moscas e aos pássaros. Conta-se que dentre os inúmeros versus homéricos, Pirro costumava proferir em especial aquele que diz: “A estirpe dos homens é como a das folhas” (DL, IX, 61).

³⁸ Brochard sugere que mais provavelmente Bríson tenha sido discípulo de Euclides de Mégara (cf. BROCHARD, 2009, p. 66).

Além de suas influências literárias, a participação de Pirro na grande expedição de Alexandre Magno ao Oriente (em companhia do filósofo atomista Anaxarco de Abdera), revelou-se como uma experiência que infundiu profundas marcas no seu pensamento. Fora nessa expedição onde o próprio Pirro teve um contato ímpar com os gimnosofistas e os magos (*μάγοι*), que conduziu Pirro, como nos diz Diógenes, aos caminhos filosóficos:

[...] seguiu Anáxarcos e o acompanhou a toda parte em suas viagens, tendo tido assim a oportunidade de conviver com os ginsofistas na Índia, e com os magos. Essa convivência estimulou-lhe consideravelmente as convicções filosóficas e parece que o levou ao caminho mais nobre da filosofia, pois Pírron introduziu e adotou os princípios do agnosticismo e da suspensão do juízo, como diz Ascânios de Ábdera (DL, IX, 61).

Considerados como sábios na Índia, os gimnosofistas³⁹ proporcionaram a Pirro uma visão completamente diversa do pensamento grego, por isso podemos pensar, como assinalou Giovanni Reale, que tal vivência “demonstrou-lhe como podia ser imprevisivelmente destruído tudo o que até então era considerado indestrutível e como as diversas convicções arraigadas dos gregos eram infundadas” (REALE, 2010, p. 302). Decerto, é sob esse quadro de influências heterodoxas que estabelecemos as condições mínimas para começarmos a construir uma visão razoável de Pirro. Devemos agora, no entanto, passar à averiguação das interpretações sobre o seu posicionamento filosófico que foram estabelecidas pela tradição cética e a tradição acadêmica. Começemos, pois, pela tradição hermenêutica dos *skeptikoi*.

Dentre as interpretações céticas, podemos dizer que o testemunho mais importante sobre o pensamento filosófico de Pirro pertence a seu discípulo direto Tímon de Fliunte. Sua importância é tanta que as fontes helenísticas pouca ou nenhuma distinção fizeram entre os argumentos pertencentes à Pirro daqueles que seu discípulo Tímon lhe pudesse ter acrescentado. Além dessa importância como fonte, Svavarsson destaca a ausência de contornos bem definidos que separem as ideias de Tímon das do seu mestre.

Timon de Fliunte é a fonte mais importante de informação sobre a visão filosófica de Pirro. Sua influência é tal que se tornou tentador considerá-lo como o real autor das visões filosóficas comumente atribuídas a Pirro, em

³⁹ Esse foi o termo empregado pelos antigos gregos para denominar certos pensadores indianos, conhecidos sobretudo pela sua busca do ascetismo.

particular visões epistemológicas (SVAVARSSON, *Pyrrho and early Pyrrhonism*, p. 37)⁴⁰.

A verdade é que, como disse Brochard (2009, p. 68), se não fosse por Tímon, pouco ou quase nada saberíamos sobre Pirro. O próprio Sexto Empírico, um dos últimos líderes da escola cética, não teria se enganado, espírito cuidadoso que era, em ter considerado Tímon como o legítimo “interprete do pensamento de Pirro” (A.M., I, 53)⁴¹. Como boa parte da crítica contemporânea nos leva a acreditar, a principal exposição que Tímon faz da filosofia de Pirro foi àquela recontada pelo peripatético Aristocles de Messene⁴², a qual foi preservada na obra *Præparatio Evangelica* do bispo Eusébio de Cesareia. Nessa exposição, conforme interpretamos, Tímon toma para si a tarefa de promulgar a visão filosófica de Pirro e de estabelecer uma distinção nítida entre ele e os outros pensadores. Para tanto, Tímon recorre não apenas às explicações das concepções do mestre, mas também às suas atitudes, as quais são apresentadas no fragmento na forma de certas “diretrizes” para o espírito:

ὁ δέ γε μαθητής αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσῃν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν, ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακείσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσιν. τὰ μὲν οὖν πράγματα φησὶν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ’ ἰσῆς ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ’ ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἐνὸς ἐκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν. τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ’ ἀταραξίαν (EUSEBIOΣ, Π. Ε., 758c-d).

Tímon diz que o discípulo que pretende ser feliz deve observar estas três coisas: primeiro, como as coisas são naturalmente; segundo, de que modo nós devemos estar dispostos em relação a elas; em último lugar, o que sobrevirá para aqueles que assim se dispuserem. As coisas em si mesmas, ele declara, são igualmente indiferentes, instáveis e indeterminadas, portanto nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. Por esta razão nós não devemos confiar neles, mas sejamos sem opiniões, sem inclinações e sem hesitações, dizendo de cada coisa que ela não mais é do que não é, ou que é e não é, ou nem que é nem não é. Para aqueles que de fato estão assim dispostos, Timon diz, alcançará primeiro a ausência de fala, depois a imperturbabilidade (EUSEBIO, *Praep. Evang.*, 758 c-d).

⁴⁰ “Timon of Phlius is the most important source of our information concerning the philosophical views of Pyrrho. His importance is such that it has proved tempting to regard him as the real author of the philosophical views commonly attributed to Pyrrho, in particular epistemological views” (SVAVARSSON, *Pyrrho and early Pyrrhonism*, p. 37).

⁴¹ “Ο προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων Τίμων” (SEXTO EMPÍRICO, A.M., I, 53).

⁴² Aristocles de Messene, da escola peripatética, foi um filósofo que viveu provavelmente no primeiro século d. C. Muitos dos seus fragmentos foram preservados por Eusébio de Cesareia.

Fica nítido que com essa postura Pirro renuncia ao ideário comum das filosofias acerca do ser e da verdade. Principalmente porque ele valoriza a dúvida e a indiferença. Seu pensamento, à luz do fragmento de Aristocles, ensina o abandono da precipitação de julgamento, pois o caráter indeterminado das coisas não nos autoriza afirmar ou negar seja o que for. Se todas as coisas são, por natureza, incompreensíveis, não há razão para nos posicionarmos em relação a elas; “é” não é mais do que “não é”.

Vale perguntar, entretanto, se Pirro não se contradiz ao declarar isso. Ora, se Pirro afirmava que todas as coisas são igualmente *indiferentes* (*ἀδιάφορα*), *instáveis* (*ἀστάμεθα*) e *indeterminadas* (*ἀνεπίκριτα*), não estaria ele assumindo uma tese metafísica sobre o real e com isso sustentando uma opinião positiva? Defenderemos que seria precipitado afirmar que sim. É bem verdade que o fragmento de Aristocles possibilita muitas interpretações; Svavarsson, por exemplo, trabalha duas hipóteses interessantes sobre a questão, ele apresenta tanto uma leitura objetiva, isto é, que entende que Pirro se pronuncia sobre a natureza das coisas e as concebe como indiferentes, instáveis e indeterminadas; e uma subjetiva (da qual é partidário), que entende que é devido a nossa inabilidade cognitiva que nem a razão e nem os sentidos podem dizer como as coisas são por natureza (cf. SVAVARSSON, 2010, p. 42).

Seja como for, nosso interesse maior é mostrar que a contradição em Pirro é apenas aparente. E o que justifica nossa interpretação é o sentido peculiar do discurso cético, que faz com que seus enunciados, resguardados no âmbito da pura fenomenicidade, não se configurem como opiniões positivas ou dogmas. Como bem observou Ziemińska: “a acusação que Pirro é um dogmático pode ser um típico erro relacionado com as dificuldades de linguagem de todo discurso cético” (ZIEMINSKA, 2010, p. 151-152)⁴³.

Para esclarecermos melhor a questão, vale lembrar que quando o cético diz “nada determino”, ele quer dizer que “não determina nada, nem mesmo isto”; seu discurso, como nos diz Sexto, mostra apenas a sua afecção (*P.H.*, I, 197). Além disso, devemos observar que quando Pirro diz que as coisas são indeterminadas (*Præp. Evang.*, 758 c), ele emprega o termo “*ἀποφαίνειν*”, que além da acepção mais utilizada de “*declarar*”, pode ser entendido também, como bem observou Gazzinelli (2009), como “*parecer*”. Fator que decididamente alinharia Pirro com os pirrônicos e garantiria sua coerência. Brochard elucida a questão da seguinte maneira:

⁴³ “The accusation that Pyrrho is a dogmatist may be a typical mistake connected with the language difficulties of every speaking skeptic” (ZIEMINSKA, 2010, p. 151-152).

O céptico volta com insistência a esse ponto; todas as expressões de que se serve têm apenas a aparência de dogmática. Elas designam não uma coisa real, mas um simples estado da pessoa que fala; uma simples maneira de ser, que não implica, de modo algum, uma realidade exterior a essa pessoa e independente dela: é um simples fenômeno, como diríamos hoje, puramente subjetivo (BROCHARD, *Os cépticos gregos*, 2009 [1887], p. 70).

Se levarmos isso em consideração, vemos que Pirro não se contradiz com a tradição pirrônica. Quando ele declara que as coisas são indeterminadas, não o faz positivamente, pois ele enuncia apenas sua própria afecção. A avaliação da questão por John Palmer (2000) sugere que a declaração de Pirro não é uma declaração dogmática, mas sim um relato do que ele experimentou nas suas inquirições particulares (PALMER, 2000, p. 359)⁴⁴.

Pirro não põe em dúvida a aparência, um dos versos de Tímon não diz outra coisa senão que “a aparência é onipotente onde quer que ela se mostre” (DL, IX, 105). Enesidemo, que dá novo fôlego ao pirronismo no século I, conta-nos que Pirro não definiu nada dogmaticamente, mas guiou-se pelos fenômenos (*ibidem*). O testemunho de Ascânio de Abdera, também preservado por Diógenes (IX, 61), afirma que Pirro introduziu a fórmula da suspensão do juízo na filosofia, o que necessariamente o distancia de qualquer opinião positiva. Não obstante, se esse é o real estatuto do discurso de Pirro, ou apenas um recurso dos cépticos posteriores para harmonizá-lo com a tradição, certamente é algo que não podemos determinar com total segurança.

De qualquer forma, a tradição céptica não foi a única a interpretar Pirro. Por isso, mesmo que encontremos razões suficientes para concordarmos com os pirrônicos – ao ponto de endossarmos a legitimidade do lugar de Pirro como patrono do ceticismo –, não podemos, em decorrência disso, ignorar os elementos apresentados pela interpretação ciceroniana. Contudo, quando nos voltamos para esse outro lado, não temos como discordar de Brochard quando diz que: “se só conhecêssemos Pirro pelas tão numerosas passagens em que Cícero fala dele, jamais suspeitaríamos que ele foi um céptico” (BROCHARD, 2009, p. 74).

A razão disso é bem clara: Cícero ignorou completamente a dimensão epistemológica da filosofia de Pirro, ele o interpretou estritamente sob um prisma moral. Para Cícero, Pirro foi o mais severo seguidor da moral da indiferença, por isso, quando enumera em sua obra *Academica* os filósofos que colocaram em dúvida a

⁴⁴ “His declaration that things are indifferent and inarbitrable can be understood, not as a dogmatic declaration, but as a report of what he [Pyrrho] has experienced in his inquiries thus far” (PALMER, 2000, p. 359).

certeza dos nossos conhecimentos, sequer menciona o nome de Pirro⁴⁵. Svavarsson (2010, p. 40) suspeita que a omissão do aspecto epistêmico de Pirro por Cícero decorra do modo que Cícero o recepcionou, ou seja, através do testemunho do biógrafo Antígono de Caristo (séc. III a. C.), o qual estava mais interessado em relatar anedotas da vida de Pirro do que propriamente seu pensamento filosófico.

Na biografia de Antígono, preservada por Diógenes (IX, 62), Pirro é retratado como alguém dotado de uma indiferença radical, que segue seu caminho absolutamente impassível, sem preocupar-se com perturbações de qualquer natureza. Cícero não pensa doutro modo. Para o filósofo romano, Pirro pregaria uma conduta moral de completa insensibilidade diante das coisas do mundo, por isso ele escreveu (Ac., II, 130) que o sábio, segundo Pirro, deve ser dotado de absoluta *indiferença* (*ἀπάθεια*).

Fica claro que a interpretação cética e a acadêmica sobre Pirro diferem acentuadamente. Como ressalta Brochard (2009), os pirrônicos parecem interpretar que a suspensão do juízo é o essencial na filosofia de Pirro, enquanto que, por outro lado, Cícero prioriza sua indiferença. Diante desse impasse, algumas perguntas se tornam necessárias. Em primeiro lugar, seria possível conciliar estas duas tradições? Há elementos para isso? Se sim, de que maneira, se não, qual delas é mais fidedigna? Supomos que a opção favorável a uma “conciliação” pode ser mais frutífera.

Nossa escolha se justifica pela simples razão de que há em diferentes registros doxográficos e biográficos, inclusive dentre os pirrônicos, indícios da indiferença de Pirro que tanto impressionou Cícero. Esses registros, por sua vez, encontram-se, sobretudo, na *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio, em Sexto Empírico e nos textos de Eusébio. Começamos pelo historiador grego.

Pirro de Élis, no relato de Diógenes, foi sem dúvida um personagem notável. Ele é retratado como uma figura serena e inabalável, de insuperável indiferença e de absoluta resignação.

Sua vida foi coerente com sua doutrina: o filósofo não saía do seu caminho por coisa alguma e não tomava qualquer precaução; ao contrário, mostrava-se indiferente em face de todos os perigos que se lhe deparavam, fossem eles carros, precipícios ou cães, nada deixando ao arbítrio dos sentidos. [...] Pírron abstraía-se do mundo e procurava a solidão tranqüila, aparecendo raramente a seus familiares. [...] Quando em certa ocasião Anáxarcos caiu num pântano, Pírron continuou a caminhar sem o ajudar. Alguém lhe reprovou o comportamento, porém o próprio Anáxarcos louvou-lhe a indiferença e impassibilidade. [...] Enquanto seus companheiros de viagem numa nau estavam nervosos por causa de uma tempestade, Pírron permanecia tranqüilo

⁴⁵ Cf. Ac., I, 44.

e confiante, apontando para um porquinho que continuava a comer e acrescentando que aquela imperturbabilidade era um exemplo para o comportamento do sábio. [...] Conta-se ainda que quando lhe foram aplicados medicamento cáusticos ou teve de sofrer incisões ou cauterizações por causa de um ferimento, não contraiu sequer a sobrancelha (DL, IX, 62, 63, 67, 68).

À luz do que nos legou Diógenes, fica evidente que a conduta de Pirro é um exemplo nítido da mais alta ausência de perturbação e indiferença, às vezes, chegando ao ponto de ameaçar a sua própria vida. Mesmo assim, o anedotário sobre Pirro não deve ser aceito irrefletidamente, pois não podemos descartar a presença de exageros e elementos fictícios nos relatos. Na mesma passagem em que Diógenes relata a indiferença de Pirro, ele também apresenta o parecer de Enesidemo, que nos diz que de forma alguma Pirro vivia de maneira inaudita (cf. DL, IX, 62). É provável que Pirro jamais tenha ignorado completamente as aparências (o critério prático do *phainómenon* desde muito cedo acompanhou a *sképsis*), mesmo assim, as marcas da *apátheia* insistem em ligar-se a ele.

Há ainda outros textos, no entanto, que indicam a presença da indiferença na conduta de Pirro. Em Sexto, por exemplo, ela aparece quando ele nos diz que para Pirro e Tímon: “*algo não é bom nem mal por natureza / οὔτε ἀγαθόν ἔστι φύσει, οὔτε κακόν*” (A.M., XI, 140). No testemunho de Aristocles, em Eusébio, Tímon aparece louvando em verso a conduta apática de Pirro, o qual é visto pelo discípulo como “livre das inquietudes confessas ou secretas dos homens, os quais em todos os lugares se deixam abater pelas vãs opiniões e leis instituídas ao acaso” (Præp. Evang., 762-a). A admiração de Tímon⁴⁶ pelo mestre é tanta que na sua obra *Indalmoi* ele compara a conduta de Pirro à conduta de uma divindade: “Meu coração deseja saber de ti, Pírron, como tu, sendo apenas um homem, consegues com tanta facilidade levar uma vida tranquilamente, tu, único guia dos homens, como um deus” (DL, IX, 65).

Diante desse leque de interpretações, em meio a dissonâncias e proximidades, pensamos que não devemos sobrepor uma leitura à outra. A exclusão definitiva de qualquer lado não parece ajudar na construção de uma conjectura adequada e coerente sobre Pirro. Decerto, é provável que Pirro tenha apresentado muitas das ideias que os pirrônicos posteriores lhe atribuíram, no entanto, não podemos negar que Pirro também

⁴⁶ Brochard chama atenção ao fato de um filósofo como Tímon, notório injuriador de todos os filósofos, ter nutrido tamanha admiração por Pirro: “Mas aquilo que mais testemunha a favor de Pirro é a admiração que ele inspirou em Tímon. Tímon não é de admirar-se facilmente. Ele é o inventor dos *Silos* e ridicularizou com malícia implacável um grande número de filósofos, entre os quais Platão; somente Pirro mereceu a sua simpatia”. (BROCHARD, 2009 [1887], p. 85).

se preocupou em viver tranquilo, indiferente, em despojar-se de certos impulsos humanos no lugar de envolver-se em disputas dialéticas ou adquirir reputação⁴⁷. Ao que tudo indica, Pirro foi cético quanto à possibilidade da ciência, preferiu confessar nada saber sobre a real natureza das coisas do que agarrar-se a vãs ilusões. Mesmo assim, isso não o impediu de buscar viver feliz e tranquilo, seja através da indiferença ou da ausência de afecção; como diria Brochard: “seu ceticismo procede de sua indiferença mais que sua indiferença de seu ceticismo” (BROCHARD, 2009, p. 81).

β) Τίμον de Fliunte: vida e filosofia

Dentre os discípulos de Pirro⁴⁸, Τίμον de Fliunte (320 – 230 a. C.) é sem dúvida o mais importante. Como já aludimos, ele foi considerado por Sexto Empírico como o *intérprete* (*προφήτης*) do pensamento de Pirro (A.M., I, 53). Ao que nos consta, os poucos detalhes que conhecemos sobre sua vida foram preservados por Diógenes Laércio (IX, 109-115), o qual teve por referência, com toda probabilidade, os escritos de Antígono de Caristo (CHIESARA, 2007, p. 33).

De acordo Diógenes, Τίμον, ainda jovem, teria abandonado seu ofício de dançarino e ido para Mégara, estudar com Stílpon. Posteriormente, Τίμον teria voltado para sua terra natal e se casado; em seguida, ele viajou para Élis a fim de aprender com Pirro, porém, após alguns anos, compelido pela necessidade de sustento, partiu para Calcedônia, onde enriqueceu e tornou-se célebre exercendo a profissão de sofista. Finalmente, Τίμον estabeleceu-se em Atenas e, excetuando uma breve passagem por Tebas, lá permaneceu até sua morte (DL, IX, 109-110).

O *Silógrafo*, como também era conhecido, foi sem dúvida um homem de vasta erudição. Diferentemente do mestre, que nada escreveu, Τίμον foi um escritor prolífico, tendo escrito, de acordo com as informações de Antígono de Caristo, poemas épicos, tragédias, dramas satíricos, trinta comédias e sessenta tragédias, além de obras escritas em prosa num total de vinte mil linhas (cf. DL, IX, 110-111).

⁴⁷ Provavelmente por isso afastou-se das sutilezas dos sofistas e dos seus belos discursos, afinal, como nos diz Τίμον (DL, IX, 69), Pirro “era hostil aos sofistas” (*ἦν πολεμιώτατος τοῖς σοφισταῖς*). Na mesma passagem, narra-se o desdém de Pirro pelo falatório das pessoas: “E, em Élide, exausto pela inquirição sobre suas palavras, largou seu manto e atravessou, a nado, o [rio] Alfeu”; (*καὶ ἐν Ἡλιδι καταπονόμενος ὑπὸ τῶν ζητούντων ἐν τοῖς λόγοις, ἀπορήνας θοῖμάτιον διενήξατο πέραν Ἀλφειόν*); (*ibidem*).

⁴⁸ Segundo o relato de Diógenes Laércio foram discípulos de Pirro, além de Τίμον, Euríloco, Fílon de Atenas, Hecateu de Abdera e Nausífanos de Téos, mestre de Epicuro (DL, IX, 102).

Dentre essas obras em prosa encontram-se os livros *Das Sensações* (*Περὶ αἰσθήσεως*), o *Python* (*Πύθων*), provável diálogo entre Tímon e Pirro, e, segundo Brochard: “talvez os livros *Πρὸς τοὺς φυσικοὺς* e *Ἀρκεσιλάου περιδεῖπνον*” (BROCHARD, 2009, p. 94). Respectivamente, unindo-se a estas últimas obras, ainda existem os livros *Imagens* (*Ἰνδαλμοί*) e as *Sátiras* (*Σίλλοι*), as quais foram as únicas, dentre o conjunto de textos de Tímon, cujos fragmentos chegaram até nós.

Ao que tudo indica, os *Silloi* (*Sátiras*) representa a mais importante produção literária de Tímon, tanto que é dela que advém a epíteto do filósofo de Flunte de *silógrafo* (BROCHARD, 2009). Segundo nos conta Diógenes, as *Sátiras* eram divididas em três livros⁴⁹, nos quais Tímon, com toda sua impertinência, “ataca e satiriza todos os filósofos dogmáticos em tom de paródia” (DL, IX, 111). Na referida obra, Tímon aparece interrogando Xenófanes sobre vários filósofos antigos, enquanto que o eleata o responde demoradamente. Noutra parte, Tímon zomba do falatório desmesurado dos seus contemporâneos, principalmente do acadêmico Arcesilau. Em suma, como bem sintetizou Richard Bett, os *Silloi* visava injuriar e cobrir de ridículo todos os filósofos não pirrônicos (BETT, 2014).

Além disso, parte dos *Σίλλοι*, na opinião de muitos acadêmicos, parece ter sido modelada a partir da famosa passagem do livro XI da *Odisseia*, na qual Odisseu visita o Hades. Como nos conta Brochard (2009), à luz da conjectura de Wachsmuth⁵⁰, Pitágoras, Parmênides, Melisso, Zenão de Eléia, Demócrito, Platão, Aristóteles e outros filósofos, teriam sido distinguidos por Tímon em meio à multidão de sombras do *submundo* e caracterizados um a um por uma reflexão desagradável. No entanto, como bem observou Chiesara (2007), isso não significa que Tímon tenha poupado de críticas seus contemporâneos e só insultado os mortos, na verdade, no próprio *Silloi*, ele os censura e zomba das suas discussões ensurdecedoras, empregando termos semelhantes aos que Homero utilizou para narrar as batalhas entre gregos e troianos (CHIESARA, 2007, p. 340).

Nessa impetuosa tempestade de agravos, os únicos “resguardados” são os eleatas, em especial Xenófanes, fato que não nos parece aleatório, mas, sobretudo, por

⁴⁹ A estrutura das *Sátiras*, como nos explica Diógenes, teria tido na primeira parte uma forma expositiva, enquanto que a segunda e a terceira estariam dispostas em forma de diálogo (cf. DL, IX, 111).

⁵⁰ Nessa interpretação dos *Silloi* por Wachsmuth, conforme escreve Brochard, Tímon teria caracterizado injuriosamente os filósofos da seguinte maneira: “Pitágoras não passaria de um charlatão impudente e ignaro; Heráclito, de um declamador desagradável que injuria todo mundo; Platão, de um fanfarrão que não se engana com as mentiras que inventa; Xenofonte não passaria de um pobre escritor; Aristóteles, de um vaidoso insuportável; Fédon e Euclides, espíritos fúteis que introduziram em Mégara o furor da disputa; os acadêmicos, de tagarelas sem espírito” (BROCHARD, 2009 [1887], p. 95).

Tímon concebê-lo como *ὕπατυφος* (P.H., I, 215), isto é, ‘parcialmente livre de orgulho’, nesse sentido, o que definitivamente o aproxima de Pirro, o único que Tímon concebeu como absolutamente ‘livre de orgulho’ (*ἄτυφος*). Decerto, no contexto altamente crítico dos *Silloi*, como nos diz Bett (2014), isso é o suficiente para Tímon pôr Xenófanes “acima de quase todos os outros filósofos que aparecem no poema” (BETT, 2014, p. 4)⁵¹.

Ainda nos *Silloi*, em meio ao grande falatório dos filósofos, apareceria no poema Pirro, censurando todo o furor dos discursos dos debatedores e finalmente restabelecendo a paz (BROCHARD, 2009, p. 96). O único que, segundo o próprio Tímon, nenhum outro homem poderia rivalizar (*Præp. Evang.*, 762-a)⁵². Tímon estaria conferindo ênfase à disposição tranquila de Pirro, a qual está associada, como pensa Bett (2014), na recusa de Pirro em envolver-se em especulações minuciosas sobre o universo ou mesmo por não engajar-se em disputas filosóficas (BETT, 2014, p. 5).

Seja como for, se Tímon limitou-se na *Sátiras* apenas a depreciar os filósofos e enaltecer a disposição tranquila de Pirro, nos *Indalmoi*, diferentemente, ele abordou elementos filosóficos fundamentais para a tradição pirrônica. Por essa razão, podemos dizer que os fragmentos dessa obra, embora sensivelmente escassos, possuem grande valor filosófico para a história do ceticismo pirrônico. Passemos, pois, às considerações sobre ela.

O substantivo neutro *Ἰνδαλμοί*, derivado do verbo “*εἶδομαι*” (“ver”), pode significar, de acordo com o dicionário *Liddell-Scott*, *forma*, *aparência*, ou mesmo, se quisermos, *imagem mental*. Esses sentidos, seguramente, dizem algo importante sobre a natureza da obra de Tímon. Na *Imagens*, como também se costuma traduzir o título dessa obra, tudo nos leva a crer que Tímon está falando dos fenômenos (*φαινόμενον*), no sentido em que eles constituem – como disseram os cétricos posteriores –, as bases para a decisão e ação no âmbito prático (BETT, 2014).

Se essa interpretação dos *Ἰνδαλμοί* é correta, isto é, se Tímon de fato trata dos fenômenos como representações pelas quais nós devemos orientar a nossa vida prática, não podemos deixar de notar que ele parece antever as objeções que tão abundantemente foram dirigidas contra os cétricos: *a dúvida conduz à impossibilidade de toda a ação*. Caso levemos isso em consideração, poderíamos dizer que Tímon

⁵¹ “[...] the epithet *hupatuphos* already raises Xenophanes above almost all the other philosophers who appear in the poem” (BETT, 2014, p. 4).

⁵² “No ether mortal could with Pyrrho vie” (EUSEBIO, *Præp. Evang.*, 761-d).

preocupou-se, antes de tudo, em estabelecer um critério de ação que não apenas pudesse livrar o pirronismo das acusações de total letargia, mas que também pudesse garantir a sua coerência consigo mesmo. Por isso voltamos a mencionar o que Tímon dissera num dos versos dos *Indalmoi* que nos foi preservado: “mas o fenômeno é forte onde quer que ele se mostre” (*ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντῃ σθενεῖ οἱπέρ ἂν ἔλθῃ*)⁵³.

Mesmo que possamos encontrar nos versos de Tímon um esboço daquilo que posteriormente haveria de ganhar uma sistematização teórica com os céticos tardios, não nos parece que o ceticismo tenha adquirido com Tímon a forma dialética bem estruturada que ele adquiriu a partir de Enesidemo. Mesmo porque, um cético tão metódico quanto Sexto Empírico jamais teria deixado escapar qualquer esquema teórico-argumentativo que estivesse presente em Tímon, se Sexto não o fez, é provável que nada dessa natureza tenha existido.

Finalmente, por tudo que pudemos observar, fica claro que Tímon não possuiu as mesmas características de conduta do mestre. Ele foi um pensador perspicaz que maneja como ninguém o escárnio (DL, IX, 113); contudo, se o velho Pirro desdenhou da esperança dos filósofos de apreender a natureza última das coisas, Tímon, de espírito infinitamente mais mordaz e irônico, ultrajou esses esperançosos. Enquanto Pirro desprezava a dialética, Tímon zombava dela (BROCHARD, 2009); sua personalidade satírica tampouco poupou a si mesmo, por isso costumava fazer gracejos pelo fato de ter apenas um olho (DL, IX, 112). Não obstante a isso, podemos dizer que em algum sentido ele aproximou-se do mestre, já que ambos partilhavam do desprezo pelas discussões sem fim e pelos intermináveis debates dos helenos. Isso, decerto, levou Tímon a julgar os megáricos como proeminentes tagarelas e a ter desenvolvido um verdadeiro apreço pela solidão dos jardins (*ibidem*). No final das contas, viver tranquilo parece ter sido a grande preocupação dos primeiros céticos.

1.3 A RETOMADA DO ESPÍRITO PIRRÔNICO: ENESIDEMO E AGRIPA

Com a morte de Pirro e Tímon a tradição pirrônica adentra num período inexpressivo e consideravelmente ignorado da sua história. Em verdade, não sabemos ao certo se Tímon deixou ou não sucessores, uma vez que as fontes a esse respeito divergem entre si. Diógenes Laércio (IX, 115) nos diz que Menodoto de Nicomédia,

⁵³ (MULLACH, verso 141, p. 96).

cético e médico da escola empírica, afirma que Tímon não deixou discípulos, enquanto que os historiadores Hipóboto e Soción, ao contrário, contam que Tímon teve por alunos Dioscórides de Chipre, Nicolocos de Rodes, Eufranor de Seleucia e Prailos de Toas. Seja como for, tenham existido ou não, não sabemos a respeito destes filósofos nada mais do que seus nomes.

O fato é que, depois de Tímon, se passaram cerca de dois séculos para que o ceticismo, agora adotando o nome de *escola pirrônica*, ressurgisse através do filósofo Enesidemo. Diferentemente dos primeiros céticos, que se preocuparam antes com a forma de viver do que com as sutilezas dos discursos, Enesidemo foi o primeiro da tradição pirrônica que valorizou a dialética e buscou conferir ao ceticismo uma estruturação lógica dos seus argumentos⁵⁴. Essa forma filosófica e cientificamente organizada mudaria para sempre o destino do ceticismo, ao passo que colocaria Enesidemo, ao lado de Pirro, no rol dos mais célebres céticos da Antiguidade.

Nascido em Cnossos, uma cidade da ilha de Creta, Enesidemo, a julgar pelo relato de Aristocles, fez reviver o ceticismo em Alexandria, um dos grandes centros de atividade filosófica da Antiguidade (*Præp. Evang.*, 763-d). Suas obras, infelizmente, se perderam, todavia, dispomos de comentários importantes sobre elas. As principais fontes de informação sobre a vida e o pensamento de Enesidemo (aprox. séc. I a. C.), encontram-se nos relatos de Fílon de Alexandria, Aristocles de Messene, Sexto Empírico, Diógenes Laércio e no erudito bizantino Fócio (CHIESARA, 2007, p. 94). Esses registros, diferentemente do que ocorre com os primeiros céticos, informam-nos mais sobre seu pensamento do que sua biografia.

No tocante a produção literária de Enesidemo, uma de suas obras mais importantes foi os *Discursos Pirrônicos* (*Πυρρώνειοι λόγοι*)⁵⁵. Dividida em oito livros, o *Discursos* tinha por objetivo revelar que nada pode ser conhecido com certeza, por isso, dever-se-ia evitar toda afirmação. Fócio, que em sua *Bibliotheca* analisou a obra, descreve a natureza geral do seu conteúdo da seguinte maneira:

ἡ μὲν ὅλη πρόθεσις τοῦ βιβλίου βεβαιῶσαι ὅτι οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν, οὔτε δι' αἰσθήσεως, ἀλλ' οὔτε μὴν διὰ νοήσεως· διό οὔτε τοὺς Πυρρώνιους οὔτε τοὺς ἄλλους εἰδέναι τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν,

⁵⁴ Brochard interpreta Enesidemo semelhantemente, segundo ele, “Enesidemo foi um dialético sutil e profundo; foi ele quem deu forma filosófica e científica ao pirronismo” (BROCHARD, 2009 [1887], p. 248).

⁵⁵ Outros títulos também são atribuídos a Enesidemo. Diógenes comenta que Enesidemo escreveu, além dos *Discursos Pirrônicos*, *Esboço introdutivo à filosofia de Pirro*; *Contra a Sapiência* e *Da Investigação* (DL, IX, 78, 106). Sobre essa questão ver Brochard, 2009, p. 254-255; Chiesara, 2007, p. 95.

ἀλλὰ τοὺς μὲν κατ' ἄλλην αἵρεσιν φιλοσοφοῦντας ἀγνοεῖν τε τᾶλλα καὶ ἑαυτοὺς μάτην κατατρίβειν καὶ δαπανᾶν συνεχέσιν ἀνίαις, καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο ἀγνοεῖν, ὅτι οὐδὲν αὐτοῖς τῶν δοξάντων εἰς κατάληψιν ἐληλυθέναι κατεῖληπται (ΦΩΤΙΟΥ, *Βιβλιοθήκη*, 212, p. 169).

O desígnio geral da obra é estabelecer que nada pode ser apreendido seguramente, nem por meio dos sentidos nem por meio do pensamento. Portanto, nem os pirrônicos nem os demais conhecem, em essência, a verdade; enquanto que os filósofos das demais correntes não sabem nada do resto, de maneira que se consomem inutilmente esgotando-se em torneios sem fim, tampouco sabem que nada do que julgam haver apreendido possa apreender-se (FÓCIO, *Bibliotheca*, 212, p. 169).

Não é difícil perceber que Enesidemo está endossando a mesma concepção sobre a natureza das coisas que, segundo o testemunho de Aristocles, Pirro e Tímon professaram. Sua retomada ao espírito cético pirrônico, nesse sentido, parece-nos autêntica. No entanto, como podemos notar, Enesidemo não se preocupou tanto com a prática da indiferença tão comumente atribuída à figura de Pirro. Seu interesse, por assim dizer, pairava nomeadamente sobre a esfera gnosiológica. Como bem destacou Chiesara, Enesidemo, nos *Discursos Pirrônicos*, visou precipuamente demonstrar a inconsistência das abstrações dos dogmáticos (CHIESARA, 2007).

Na verdade, os oito livros do *Πυρρόνιοι λόγοι* de Enesidemo abordavam uma série de temas. De acordo com a exposição de Fócio, a obra teria a seguinte ordenação: o livro primeiro seria um resumo da via pirrônica; o segundo tratava detalhadamente dos conceitos de verdadeiro, causa, movimento, geração e corrupção; o terceiro, era dedicado à sensação e ao pensamento; o quarto, começava pela demonstração que não existem sinais, para por fim erigir as dificuldades relativas à natureza, ao cosmo e à existência dos deuses; o quinto, que não podia haver causas; o sexto, sobre o bem e do mal; o sétimo, seria uma objeção à teoria das virtudes; o oitavo, que em nada consiste o soberano bem e que não há nenhum fim aceito por todos (FÓCIO, p.169).

Não é sem razão que a notoriedade de Enesidemo tenha se dado em função de ter sido o primeiro filósofo da escola cética, como acima descrevemos, a elaborar um sistema filosófico pirrônico organizado. Esse feito de Enesidemo foi responsável por dar uma nova vida ao ceticismo e por estabelecer uma distinção definitiva entre a posição pirrônica e as demais filosofias helenísticas.

No entanto, os *Discursos Pirrônicos* não foi a única obra de Enesidemo que contribuiu para essa “sistematização” pirrônica. A tenaz crítica aos sentidos que ele

desenvolve nos famosos dez *τρόποι*⁵⁶ possuiu inestimável valor para escola cética nesse processo. Numa obra intitulada *Esboços (ὑποτύψεις)*, Enesidemo estruturou metodologicamente dez argumentos que teriam por finalidade conduzir a suspensão do juízo (*ἐποχή*).

Os dez *τρόποι* da *ἐποχή*, como são conhecidos, nos foram preservados pelos registros de Aristocles de Messene, Sexto Empírico e Diógenes Laércio. Contudo, esses registros diferem na estruturação dos argumentos, na quantidade, na ordem e nos exemplos apresentados. Aristocles não faz questão de enumerar os *τρόποι* nem de recorrer aos exemplos que aparecem nas outras versões. O registro de Sexto, por sua vez, é rico em exemplos e bem estruturado, apesar de Sexto não mencionar Enesidemo. A versão de Diógenes é semelhante à de Sexto, diferindo apenas nos que diz respeito à ordem.

Como bem lembra Patrick (1899), os *τρόποι* compreendem histórica e filosoficamente parte fundamental da história do ceticismo, já que os próprios escritos de Sexto Empírico receberam grande influência do sistemático trabalho de Enesidemo nas *ὑποτύψεις*. No entanto, as ideias presentes nesse livro não representam de todo um caráter original, na realidade, trata-se, segundo Mary Mills Patrick (1899), do resultado dos ensinamentos de Pirro e de determinados pensamentos céticos oriundos de épocas anteriores:

Enesidemo foi indubitavelmente o primeiro a formular esses tropos, mas muitas coisas tendem a mostrar que eles resultaram, na realidade, da gradual classificação e dos resultados dos ensinamentos de Pirro, no desenvolvimento subsequente do seu próprio tempo até a época de Enesidemo (PATRICK, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, p. 40)⁵⁷.

Em todo o caso, resta-nos saber em que propriamente consistem os dez *τρόποι* e como eles foram estruturados. Nesse sentido, conforme nos relata Sexto Empírico, os *modos*⁵⁸ pelos quais se chega à *suspensão do juízo* teriam sido transmitidos pela tradição dos céticos mais antigos em número de dez, os quais teriam sua ordem estabelecida por simples convenção. Assim Sexto os apresenta:

⁵⁶ O termo *τρόπος* (ou *τρόποι*) é também denominado pela tradição cética, segundo o próprio Sexto, como sinônimo de *λόγοι* (*argumentos*) ou *τόποι* (*lugares*). Ver Sexto Empírico, *P.H.*, L. I, 36.

⁵⁷ “Aenesidemus was undoubtedly the first to formulate these Tropes, but many things tend to show that they resulted, in reality, from the gradual classification of the results of the teachings of Pyrrho, in the subsequent development of thought from his own time to that of Aenesidemus.” (PATRICK, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, p. 40).

⁵⁸ Maneira que alguns comentadores do ceticismo também costumam se referirem aos *τρόποι*.

εἰσὶ δὲ οὗτοι, πρῶτος ὁ παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγὴν, δεῦτερος ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορὰν, τρίτος ὁ παρὰ τὰς διαφοροὺς τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς, τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις, πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους, ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας, ἑβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκείμενων, ὀγδοὺς ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, ἔννατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις, δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθνη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, Π.Υ., VII, 36-37).

Eles são estes: primeiro, [o modo] sobre a variedade dos animais; segundo, acerca da diferença entre os seres humanos; terceiro, sobre as diferentes constituições dos órgãos dos sentidos; quarto, acerca das circunstâncias; quinto, sobre as posições, distâncias e lugares; sexto, acerca das misturas; sétimo, sobre as quantidades e as composições das coisas subjacentes; oitavo, o que parte da relatividade; nono, acerca dos encontros frequentes ou raros; décimo, sobre as condutas, costumes, leis, crenças míticas e suposições dogmáticas (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 36-37).

Excetuando o décimo tropo, os *modos* da *suspensão do juízo* representam um ataque à possibilidade de instituímos qualquer conhecimento fundamentado na percepção sensorial. Os argumentos apresentados por Enesidemo em cada um dos *modos* trariam à tona a impossibilidade de estabelecermos qual é a verdadeira natureza dos objetos externos, de modo que seríamos forçados a suspendermos os nossos assentimentos sobre a realidade última daquilo que percebemos.

Em verdade, o desacordo e a relatividade das sensações apenas nos autorizam a falar sobre as impressões particulares que possuímos das coisas num dado momento. Em outras palavras, somente seria lícito nos pronunciarmos sobre os fenômenos, cujo mostrar-se se dá de modo inexorável, como um verdadeiro *páthos* acerca do qual não deliberaríamos, algo inelutável, enquanto que acerca da real natureza das coisas, ao contrário, nada poderia ser declarado sem se configurar como um dogma temerário.

Mas a filosofia de Enesidemo não se restringe a criticar apenas a sensibilidade. Como vimos no relato de Fócio, para Enesidemo nada pode ser apreendido, nem por meio dos sentidos nem por meio da razão. Nos *Discursos*, sua principal obra, Enesidemo também investe contra a tentativa de garantir o conhecimento das coisas através do pensamento (*νοήσεως*). Nesse âmbito, ele busca mostrar o contrassenso da razão atacando os conceitos de *verdade*, *causas* e *sinais* através do método de *Reductio ad absurdum*; desse modo, ele caminha em direção à conclusão que nenhum desses elementos existe mais do que não existe. Deve-se, pois, suspender o juízo.

O procedimento dialético em Enesidemo evidencia a estratégia que se tornará comum à escola pirrônica. Enesidemo explorou a fórmula *não mais* (*οὐδὲν μᾶλλον*)⁵⁹,

⁵⁹ Primeira das expressões cética analisadas por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, I, 188.

que, sobretudo, significa não assentir a uma coisa nem outra. Como nos atesta Fócio (*Biblit.* 212), Enesidemo diz que nada é apreensível ou inapreensível, assim como diz que nada é mais deste tipo do que daquele; as coisas, segundo Enesidemo, não são mais acessíveis do que inacessíveis para nós, nem verdadeiras nem falsas, nem plausíveis nem implausíveis, nem existentes ou não existentes.

[...] o pirrônico recusa fazer qualquer afirmação como verdadeira, e faz isso coletando casos onde a evidência (considerada como oferecendo um guia de como as coisas realmente são) alcança um equilíbrio igual (*isostheneia*) entre afirmações opostas e incompatíveis; e o resultado, explicitamente descrito por Enesidemo, é *epochê*, a suspensão do julgamento de como as coisas realmente são, sobre a qual a tranquilidade, *ataraxia*, sobrevém (HANKINSON, *Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism*, p. 107)⁶⁰.

Enesidemo, assim como os pirrônicos em geral, transitam no limite da linguagem. Por isso os antigos céticos insistiram tanto em explicar que eles não se pronunciavam nem em sentido positivo nem negativo (PHOTIUS, 212), mas que sua filosofia, como diria Sexto e Diógenes, é fundamentalmente suspensiva (*ἐφεκτική*). Finalmente, pelas considerações feitas, podemos dizer que Enesidemo aperfeiçoou o ceticismo ao empregar complexas estratégias dialéticas de problematização gnosiológica, as quais se tornaram tão características no ceticismo de Sexto. Mesmo que não possamos apontá-lo como o criador desse método, devemos reconhecer que nenhum cético antes dele soube tão exemplarmente valer-se desse procedimento em benefício da *epokhé* pirrônica. Cabe lembrar, todavia, que não abordaremos a discussão da relação entre Enesidemo e o heracliteísmo⁶¹, tendo em vista o foco do nosso trabalho. De qualquer forma, devemos prosseguir na exposição da tradição pirrônica.

Depois de Enesidemo, mais uma vez a história da tradição cética passa por um período nebuloso. Segundo Diógenes Laércio, os sucessores de Enesidemo teriam sido Zêuxipos, seu concidadão, Zêuxis, cognominado “pés tortos”, e Antíoco de Laodiceia (DL, IX, 116). Sobre esses céticos, no entanto, pouco ou quase nada sabemos, excetuando o fato de que Zêuxis teria escrito um livro intitulado *Sobre os discursos dúplices* (*Περὶ διττῶν λόγων*) e que todos eles admitiam apenas o *φαινόμενον* (DL, IX,

⁶⁰ “[...] the Pyrrhonist refuses to make any claims as to truth, and does so by collecting cases where the evidence (considered as offering a guide to how things really are) achieves an equal balance (*isostheneia*) between opposing and incompatible claims; and the result, explicitly ascribe to Aenesidemus, is *epochê*, the suspension of judgement as to how things really stand, upon which tranquility, *ataraxia*, supervenes” (HANKINSON, *Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism*, p. 107).

⁶¹ Sobre a relação de Enesidemo com a filosofia de Heráclito ver Brochard (2009), Patrick (1899), Hankinson (2010), etc.

106). Historicamente falando, esses pensadores representam apenas nomes relacionados à escola pirrônica, cujo legado, se houve algum, é complemento ignorado. Brochard acredita ser provável que todos eles “tenham continuado a obra de Enesidemo com o mesmo espírito e seguido a mesma direção” (BROCHARD, 2009, p. 302).

De qualquer forma, ainda no contexto do reavivamento do pirronismo, uma figura obscura não só escapou ao esquecimento, mas também influenciou decisivamente a história da tradição cética. Estamos nos referindo a Agripa (séc. I d. C.), um cético cujas informações biográficas são absolutamente nulas, mas que nos transmitiu uma série de cinco *τρόποι* inteiramente originais e que marcaram um verdadeiro progresso para o ceticismo pirrônico.

Os dez tropos de Enesidemo visavam provar que a certeza não existe realmente; os cinco tropos de Agripa almejam estabelecer que, logicamente, não poderia haver certeza. Por aí se pode avaliar a superioridade dos últimos sobre os primeiros (BROCHARD, *Os cétricos gregos*, 2009 [1887], p. 308).

Conhecemos os cinco *modos* de Agripa através dos textos de Sexto Empírico e Diógenes Laércio. Esses *modos*, indiscutivelmente, conferiram aos argumentos céticos uma configuração mais concisa e decisiva, entretanto, eles não foram propostos, de acordo com o próprio Sexto, como substitutos dos dez *modos* de Enesidemo, mas sim para que os céticos pudessem, “como mais variedade”, combater a temeridade dos dogmáticos (P.H., I, 177). Nesse sentido, fica claro que os cinco *modos* possuem um caráter complementar, que reforça a bateria de argumentos céticos.

Esses cinco *τρόποι* da suspensão do juízo são: primeiro, o da discrepância; segundo, o da regressão ao infinito; terceiro, do relativo; quarto, do hipotético; quinto, do raciocínio circular (P.H., I, 164). Os cinco *modos* de Agripa têm a vantagem, em relação ao dez de Enesidemo, de possuir uma articulação lógica entre eles, que faz com que a tentativa de escapar de um, como sugere Woodruff (2010), faça você cair na armadilha do outro. Na realidade, podemos dizer que os cinco *modos* trabalham como um sistema. Apresentemos, pois, um breve sumário de cada um deles à luz da versão de Sexto Empírico.

O primeiro *modo*, o *modo* da discrepância (*διαφωνία*), fala da irresolúvel disputa entre os filósofos – bem como entre as pessoas comuns –, acerca do mesmo objeto de investigação. O argumento aponta para o caráter antagônico do *lógos*, o qual deu origem a uma proliferação de posições filosóficas contrárias e visivelmente

incompatíveis entre si. A constatação desse desacordo, ou melhor, diante da constatação da “infinita multiplicidade de opiniões inconciliáveis” (PORCHAT, 2007, p. 15), o cético reconhece a impossibilidade de não poder endossar ou rejeitar nada, o que conduz, então, à *suspensão do juízo* (P.H., I, 165).

O segundo *modo* é o da regressão *ad infinitum*. O argumento nos diz que aquilo que é proposto como prova de algo precisa ser provado, e esta nova prova oferecida carece, também, de outra prova, e assim até o infinito. Por não haver onde fundamentarmos qualquer posição seguir-se-ia a *suspensão do juízo* (P.H., I, 166).

O terceiro *modo*, isto é, do que é relativo, ou da relatividade, refere-se à maneira relativa pela qual o objeto aparece a quem observa ou julga algo. Sendo assim, se não podemos saber como as coisas são por natureza, segue-se, mais uma vez, a *suspensão do juízo* (P.H., I, 167).

O quarto *modo* denomina-se hipotético. Sexto o apresenta como uma consequência oriunda do *modo* da regressão ao infinito. Ele se daria quando os dogmáticos, encurralados pela regressão, tomam como ponto de partida algo que não provam, que é estabelecido sem nenhum argumento, ou seja, por pura arbitrariedade. Ora, se o que se estabelece prescinde de demonstração, poder-se-ia eleger qualquer hipótese, já que, sob essa lógica, como bem observou Woodruff, nenhuma hipótese por si mesma teria mais autoridade do que qualquer outra (WOODRUFF, 2010, p. 225).

O *τρόπος* do raciocínio circular é o quinto. Ele se estabelece quando “aquilo que deveria provar o que se indaga requer confirmação do mesmo que se indaga” (P.H. I, 169). Em termos lógicos, isso seria equivalente a pressupor a hipótese que se está buscando provar e derivar dela uma cadeia de condicionais que lhe provam: se A, então B; se B, então C; se C então A. Desse modo, como bem assinalou Aristóteles nos *Analíticos Posteriores*, “aqueles que asseveram que a demonstração é circular se limitam a sustentar que quando A é, A é – maneira pela qual é fácil demonstrar seja lá o que for” (ARIST., *Anal. Post.*, II, 73a 1-5).

Por fim, tendo em vista a importância das fórmulas apresentadas para o pirronismo, entendemos que os cinco *τρόποι* de Agripa devam ser reconhecidos como a última grande síntese do método dialético pirrônico⁶². Os tropos de Agripa ampliaram a crítica cética até os domínios mais sutis da abstração, eles alcançaram toda e qualquer

⁶² Em nosso terceiro capítulo desenvolveremos a ideia de uma dialética cética em sua própria razão de ser, isto é, trataremos de analisar tanto a especificidade do discurso cético enquanto procedimento dialético, quanto a natureza conceitual dos termos que são empregados por Sexto Empírico.

proposição dos dogmáticos, colapsando suas teorias, invalidando suas pretensões, princípios e métodos. É a própria verdade, seja ela qual for, que desmorona diante dos cinco *modos*.

Não é sem fundamento, decerto, que Brochard tenha entendido que os cinco tropos deviam ser considerados como “a fórmula mais radical e mais precisa jamais dada ao ceticismo” (BROCHARD, 2009, p. 309). Depois de Agripa, nenhuma mudança essencial é empreendida no procedimento argumentativo pirrônico. Excetuando pequenos adornos, tanto seus sucessores diretos quanto os cétricos da próxima fase do ceticismo pirrônica, nada modificaram. Falemos, agora, sobre os últimos cétricos gregos.

1.4 MÉDICOS EMPÍRICOS E CÉTICOS PIRRÔNICOS: UMA UNIÃO INSÓLITA

A medicina grega da antiguidade, principalmente a partir do sistema teórico de Hipócrates (460-370 a. C.), tornou-se uma disciplina intelectualmente admirável, de modo que o médico grego, como nos diz Werner Jaeger, aparece como “representante de uma cultura especial do mais alto grau metodológico” (JARGER, 2013, p. 1011). Assim foram interpretados os médicos gregos da época de Platão.

Esses médicos, segundo Porchat (2007), também estavam familiarizados com os escritos dos filósofos, que nutriam, em certa medida, algum interesse por questões médicas e fisiológicas. Essa relação, todavia, fez com que a medicina assumisse que através do uso da razão poder-se-ia determinar a natureza de uma doença, e, com isso, encontrar um tratamento médico adequado (PORCHAT, 2007, p. 280). Entretanto, diante de tais concepções, não tardou para que outros médicos contestassem a presença das teorias filosóficas na medicina, sugerindo, ao menos em princípio, uma prática médica fundada na observação, que levasse em consideração histórias clínicas de diagnósticos, prognósticos e tratamento, a fim de estabelecer um sistema organizado de classificação de enfermidades.

Acontece que a partir do século III a. de C., como nos informa Porchat, emerge na Grécia uma grande polêmica entre duas escolas de medicina, a dos *racionalistas* (*logikoî*) e a dos *empiristas* (*empeirikoî*), as quais divergiam drasticamente quanto ao autêntico método e a natureza da prática médica:

Os racionalistas entendiam que a medicina devia ir além da experiência e confiavam numa teoria médica construída pelo uso da razão, graças ao qual se podia passar do que era observável ao inobservável e atingir a realidade

mesma das coisas, conhecendo causas e naturezas ocultas, inacessíveis à observação. [...] Os empiristas, ao contrário, afirmavam a impossibilidade de a reflexão racional capacitar-nos a conhecer a verdade das proposições teóricas e universais defendidas por seus adversários [...] E procuraram estudar, através da experiência, as relações mais ou menos sistemáticas e regulares entre eventos médicos observáveis, a partir daí fazendo previsões para a experiência futura (PORCHAT, *Rumo ao ceticismo*, 2007, p. 280).

Em meio a essa disputa, surge no século I a. C. a escola de medicina metódica, que guarda grande afinidade com os empiristas, uma vez que defende que a atividade médica deve se restringir ao âmbito do observável e julga “desnecessário qualquer recurso a teorias racionalistas” (PORCHAT, 2007, p. 281). Por outro lado, os metódicos também criticavam os empiristas por afirmarem categoricamente a inexistência ou incognoscibilidade das causas ocultas afirmadas pelos racionalistas. Os metódicos, como nos diz Porchat (2007), admitiam certo uso da razão, muito embora uma razão atrelada à própria experiência (*ibidem*).

Feitas essas considerações, devemos averiguar a relação do pirronismo com a medicina grega, ou antes, já que essa afinidade é patente, precisamos investigar a razão desse vínculo, o que primeiramente implica em responder quais membros do pirronismo foram também médicos e a qual das escolas médicas esses pirrônicos pertenceram. Na realidade, se podemos oferecer uma característica comum aos céticos dessa última fase do pirronismo, sem dúvida diríamos que todos eles foram médicos, e, com exceção de Heródoto, médicos da *escola empírica*. Por mais curioso que nos possa parecer, o vínculo entre a escola pirrônica e a escola de medicina empírica, como observou Patrick, é incontestável.

A Escola cética esteve por muito tempo intimamente ligada com a Escola de medicina empírica, e os pirrônicos posteriores, quando eles foram médicos, como era frequentemente o caso, pertenceram na maior parte das vezes a esta escola (PATRICK, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, 1899, p. 9)⁶³.

Os primeiros céticos e também médicos empíricos foram Teodás de Laodiceia e Menodoto de Nicomédia (ambos do séc. I d. C.). Eles, segundo Brochard, são responsáveis por selarem “definitivamente a aliança do ceticismo com a medicina empírica” (BROCHARD, 2009, p. 315). Na obra de Diógenes sobre a vida dos filósofos, também podemos atestar que quase todos os últimos céticos foram também

⁶³ “The Sceptical School was long closely connected with the Empirical School of medicine, and the later Pyrrhoneans, when they were physicians, as was often the case, belonged for the most part to this school” (PATRICK, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, p. 9).

médicos empíricos, pois a sucessão apresentada por Diógenes relaciona diretamente Teodás de Laodiceia, Menodoto de Nicomédia, Heródoto de Tarso, Sexto Empírico e Saturnino (DL., IX, 116). Dentre esses céticos, apenas Heródoto, mestre de Sexto, não pertenceu à escola empírica, já que provavelmente fora membro da escola de medicina pneumática⁶⁴.

Um dos registros mais importantes sobre os médicos empíricos é o do médico grego Galeno⁶⁵, que em sua obra *An Outline of Empiricism*, apresenta a concepção médica do cético Teodás como arquétipo do pensamento dos primeiros médicos empíricos. Isso indica, sobretudo, que alguns dos últimos céticos gregos também eram os mais eminentes médicos empíricos.

Contudo, os primeiros empiristas têm o hábito de falar da nossa própria percepção não apenas como uma atividade, mas também como uma cognição [...] E esta é também a razão pela qual Teodás diz que nós adquirimos as partes da medicina através do que nós, de modo geral, atingimos nosso objetivo pela experiência, que vem através da transmissão da nossa própria percepção, através da história e através da transmissão baseada na correspondência, e então, na definição do tipo de experiência que não difere em nada da nossa própria percepção, continua a dizer que alguém, portanto, chama uma experiência qualquer observação do que se torna manifesto (GALEN, *An Outline Empiricist*, III, 47-48)⁶⁶.

A preocupação que Galeno teve em analisar as concepções de Teodás, atesta que ele foi um dos mais destacados médicos da *escola empírica*. De maneira semelhante, também o foi Menodoto, seu contemporâneo, uma vez que Galeno, como bem assinalou Brochard, escreveu dois livros contra ele (BROCHARD, 2009, p. 316). Galeno, que se refere à Menodoto como “o empírico” (*Μηνόδοτος ὁ ἐμπειρικὸς*), nos diz que ele era partidário da opinião de que a medicina tem sua origem na experiência (GAL., II, 45-46). Por outro lado, Galeno também critica Menodoto por injuriar todos os seus adversários, a saber, os dogmáticos, filósofos e médicos aos quais Menodoto chamava de ‘tolos afiados’. Fato que nos faz lembrar as mordazes práticas de Tímon.

⁶⁴ Sobre essa questão ver Brochard, 2009, p. 317.

⁶⁵ Galeno de Pérgamo (séc. II e III d. C.), proeminente médico e filósofo grego que atuou principalmente em Roma. Seus escritos influenciaram diversas disciplinas científicas, como anatomia, neurologia, etc.

⁶⁶ “Yet earlier empiricists are in the habit of speaking of one’s own perception not only as an activity but also as a cognition [...] And this is also the reason Theodas says that we acquire the parts of medicine, through which we, by and large, reach our aim, by experience, which come about through transition one’s perception, through history and through transition based on correspondence, and then, in defining the kind of experience which does not differ at all from one’s own perception, goes on to say that one therefore calls an experience any observation of what has become manifest” (GALEN, *An Outline Empiricist*, III, 47-48).

O próximo cético e médico, seguindo a genealogia de Diógenes, é Heródoto de Tarso, pupilo de Menodoto e mestre de Sexto Empírico. Sobre essa figura temos pouquíssimas informações; sabe-se, todavia, que ele não pertenceu – diferentemente dos outros céticos – à escola empírica de medicina, mas sim à pneumática. Brochard, apoiado em Galeno, nos diz que Heródoto “se comprazia, segundo o procedimento habitual dos céticos, em mostrar as contradições dos sentidos” (BROCHARD, 2009, p. 317). Nada mais é dito. Como se vê, a escassez de dados prepondera. Mas falemos do discípulo de Heródoto, o único membro da tradição pirrônica que nos legou obras completas: o filósofo e médico Sexto Empírico.

Do ponto de vista biográfico, Sexto Empírico, semelhantemente à Enesidemo e Agripa, é praticamente desconhecido. Sabemos, todavia, que Sexto era grego, e segundo a maioria dos historiadores do ceticismo, que viveu entre a segunda metade do século II e a primeira metade do século III d. C. Através dos seus próprios testemunhos sabemos que ele também era médico (*P.H.*, II, 238; *A.M.*, I, 260). Além disso, Diógenes Laércio (IX, 116) se refere a ele como “Sexto, o Empírico” (Σέξτος ὁ ἐμπειρικός), o que indica que ele era médico da escola empírica. Em seu livro *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, Patrick nos diz que Fabricius e Pseudo-Galeno atestam a vinculação de Sexto com a escola de medicina empírica (PATRICK, 1899, p. 8).

Contudo, qualquer leitor que esteja familiarizado com as obras sextianas poderá perceber que Sexto, penúltimo líder da escola cética (DL, IX, 116), não apenas recusa a identificação do ceticismo com a escola de medicina empírica (pois ela sustentaria dogmaticamente a incompreensibilidade das coisas), mas também entende que não “seria apropriado aos céticos aderir a essa doutrina” (*P.H.*, I, 236). Sexto, na realidade, sugere que melhor seria para o cético aceitar a postura dos *médicos metódicos*, já que esses não se pronunciam dogmaticamente sobre as coisas, mas, tais como os céticos, deixam-se conduzir apenas pelas aparências.

Μᾶλλον δὲ τὴν καλουμένην μέθοδον, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, δύναιτο ἄν μετιέναι· αὕτη γὰρ μόνη τῶν κατὰ ἰατρικὴν αἰρέσεων περὶ μὲν τῶν ἀδήλων δοκεῖ μὴ προπετεῦσθαι, πότερον καταληπτὰ ἐστὶν ἢ ἀκατάληπτα λέγειν αὐθαδεῖαζομένη, τοῖς δὲ φαινομένοις ἐπομένη ἀπὸ τούτων λαμβάνει τὸ συμφέρειν δοκοῦν κατὰ τὴν τῶν σκεπτικῶν ἀκολουθίαν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 237).

Poderia ser melhor, como eu suponho, aderir ao chamado ‘Método’⁶⁷; pois apenas este, dentre as escolas médicas, parece não se precipitar sobre as coisas não evidentes, sem dizer arrogantemente que eles são apreensíveis ou

⁶⁷ Sexto se refere aqui à Escola Metódica de medicina.

inapreensíveis, mas eles seguem as aparências, tomando destas o que parece conveniente, seguindo o modelo dos céticos (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 237).

Ora, se Sexto Empírico nos diz que não é coerente que o cético se alinhe à escola empírica, e que, além disso, os céticos possuem maior afinidade com os médicos metódicos, como explicar a conexão de Sexto com a escola de medicina empírica? Não existira aí uma incompatibilidade? Teríamos razões para duvidar da vinculação de um dos últimos líderes da escola cética com a medicina empírica? As respostas para estas perguntas nos parecem todas negativas.

Os registros que atestam que Sexto foi um médico empírico, além do seu sobrenome, são evidências suficientes para indicar a filiação de Sexto com a escola de medicina empírica. Não obstante isso, o título da sua obra sobre medicina, embora perdida, detinha o título de *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* (*A.M.*, I, 61)⁶⁸, fato que reforça ainda mais a hipótese de que Sexto detivera vínculo com o empirismo médico.

Se Sexto censura a escola empírica, como vimos nas *Hipotiposes*, em seu *Adversus Mathematicos* ele admite a conformidade entre os médicos empíricos e os filósofos céticos, nomeadamente no que diz respeito à incompreensibilidade das coisas ocultas (*A.M.*, VIII, 191). Por isso Brochard (2009) acredita que não há razões para duvidarmos de que Sexto tenha merecido o seu sobrenome, e se ele critica os empíricos, o faz a fim de modificar suas asserções no âmbito da teoria do conhecimento, sem, entretanto, deixar de ser empírico. A verdade é que Sexto Empírico fora mais cético do que médico, e isso o permitiu criticar os empiristas onde nitidamente eles foram precipitados.

De qualquer forma, é importantíssimo destacar que Sexto Empírico representa a mais rica fonte de informação sobre o ceticismo antigo, pois ele é o único cético da tradição pirrônica que nos legou obras completas. Sendo assim, podemos dizer que a mais significativa contribuição de Sexto para o ceticismo pirrônico reside no conjunto de suas obras, sem as quais, como bem assinalou Pellegrin, “nosso conhecimento do ceticismo antigo seria muito mais limitado” (PELLEGRIN, 2010, p. 120)⁶⁹

As obras de Sexto Empírico que se preservaram foram as *Hipotiposes Pirrônicas* (*Πυρρόνεια ὑποτυώσεις*), composta por três livros, e outras duas, *Contra os*

⁶⁸ Numa outra passagem dos seus *Adversus Mathematicos* Sexto se refere a sua obra de medicina pelo nome de *ιατρικὰ ὑπομνήματα* (*A.M.*, VII, 202). Patrick (1899), apoiada em Zeller, acredita que se trata da mesma obra, no entanto, como bem observou Montiel (2012), sobre esta questão – e de fato cremos que devemos reconhecer –, não há um acordo unânime entre os estudiosos.

⁶⁹ “[...] our knowledge of ancient scepticism would be much more limited” (PELLEGRIN, 2010, p. 102).

professores (seis livros) e *Contra os dogmáticos* (cinco livros), que na organização dos manuscritos foram reunidos sob o título de *Contra os que sabem (Πρὸς μαθηματικούς)*⁷⁰. Essas obras, sem sombra de dúvida, representam algumas das mais importantes produções literárias em língua grega do período helenístico, cujo valor histórico-filosófico – em função das análises que Sexto empreende acerca de um extenso número de autores –, transcende os interesses circunscritos no âmbito da investigação pirrônica e se estende à história do pensamento ocidental como um todo⁷¹.

Nas *Hipotiposes Pirrônicas* (obra que provavelmente foi escrita na juventude de Sexto), deparamo-nos com uma introdução à filosofia cética, ou, como o próprio título sugere, com “um resumo e uma espécie de breviário do ceticismo” (BROCHARD, 2009, p. 321). No livro I Sexto se preocupa em explicar em que consiste propriamente o *ceticismo (sképsis)*, enquanto que nos dois outros livros ele passa a atacar o sistema dogmático de pensamento, seguindo a tripartição helenística da filosofia em lógica, física e ética. Sexto lida com a *lógica* no livro II e com a *física* e a *ética* no livro III.

Seus *Πρὸς μαθηματικούς*, o qual se costuma traduzir como “*Contra os que sabem*”, consiste numa enciclopédia negativa composta por onze livros e dividida em duas partes. Na primeira delas, chamada *Contra os professores* (livro I-VI), Sexto Empírico ataca diretamente as ciências que compunham o currículo da *παιδεία* na antiguidade (*τά εγκύκλια μαθήματα*). Tais livros ficaram conhecidos pelos seus títulos latinos de *Adversus gramáticos* (I), *Adversus rhetores* (II), *Adversus geometras* (III), *Adversus arithmeticos* (IV), *Adversus astrologos* (V) e *Adversus musicos* (VI). Os livros VII, VIII, IX, X e XI são denominados *Adversus Dogmaticos*, por tratar-se de uma refutação sistemática das escolas filosóficas da época, que também segue, conforme as *Hipotiposes*, o modelo de tripla divisão, isto é, a lógica (VII e VIII *Adversus logicos*), a física (IX e X *Adversus physicos*) e a ética (XI *Adversus ethicos*).

Decerto, as obras de Sexto Empírico representam a mais rica e profunda fonte sobre o ceticismo grego que possuímos, e foram elas que após serem redescobertas no Renascimento influenciaram decisivamente a filosofia moderna. No intuito de considerar satisfatoriamente os elementos que nos propusemos a trabalhar, basear-nos-emos, fundamentalmente, nas *Hipotiposes Pirrônicas* e nos livros que compõem os

⁷⁰ Sobre a organização do *corpus* sextiano ver Pellegrin, 2010, p. 121.

⁷¹ Nas obras de Sexto Empírico encontram-se preservados diversos fragmentos dos filósofos pré-socráticos, incluso partes únicas do poema de Parmênides, assim como fragmentos de céticos precedentes. Além disso, Sexto é sem dúvida uma das fontes mais ricas sobre a fase cética da Academia e sobre os estoicos mais antigos (Maulini, 1996, p. 33).

Contra os que sabem. Mas agora nos debruçaremos sobre os sofistas, uma vez que esses pensadores esboçaram, do ponto de vista argumentativo, aspectos importantes da problematização epistemológica que seriam, doravante, refinados pelos céticos, afinal foram eles que talvez, mais do que qualquer um, se voltaram com minúcia para o exame rigoroso e a prática da “dialética”.

CAPÍTULO 2

O QUE A SOFÍSTICA LEGOU À *SKÉPSIS*?

O estudo e a reflexão sobre a sofística são em si mesmos uma tarefa árdua. Não apenas pelo número de pensadores que se ligam a esta tradição, mas também por termos que lidar com a escassez de informações, com fragmentos mutilados e com registros doxográficos que são no mínimo discutíveis. Mas nosso interesse aqui não é apresentar uma história do pensamento sofístico, na verdade, nosso objetivo e recorte temático são deveras delimitados: buscaremos encontrar nos dois maiores expoentes da sofística, Protágoras e Górgias, os elementos que melhor serviram ao pirronismo no desenvolvimento do seu arcabouço argumentativo de problematização gnosiológica.

Curiosamente, não são apenas os argumentos empregados e o caráter formal dos procedimentos dialéticos que encerram as relações de proximidade entre os sofistas e os céticos. A história dessas duas tradições guarda outras semelhanças, dentre as quais destacamos a reação comum que elas receberam por parte dos filósofos, que invariavelmente condenaram-nas ou desqualificaram-nas. Se os céticos foram acusados de astutos inimigos da verdade, os sofistas, muito antes deles, tiveram suas atividades pedagógicas depreciadas, quando não, ridicularizadas (PORCHAT, 2007, p. 14).

Mas o peso das condenações foi incomparavelmente maior para os sofistas do que para os céticos. Em primeiro lugar, Pirro nasce na última década de vida de Platão, e o mais célebre discípulo do fundador da Academia, Aristóteles, nada conheceu sobre o pensamento do fundador da *sképsis*. Sendo assim, os céticos, por uma questão cronológica, se eximiram da possível e provável condenação de Platão e Aristóteles. O mesmo, todavia, não ocorreu com os sofistas, que tiveram suas ideias recepcionadas e combatidas pelos mais importantes filósofos gregos do período clássico. Esse fato, sem dúvida, fez com que os sofistas tivessem que encarar efeitos catastróficos no decorrer dos séculos, afinal, eles representaram, historicamente, os “adversários mal-intencionados” daqueles que foram os pilares do pensamento ocidental.

Quando lemos as obras de Platão e Aristóteles, não nos escapa o tom litigioso e a maneira negativa que os sofistas são interpretados e caracterizados. Esse tratamento invasivo, todavia, merece ponderação. Sabe-se, evidentemente, que Platão é uma das fontes mais importantes sobre os sofistas, como se sabe, também, que o ilustre filósofo ateniense “os tratou de maneira profundamente hostil” (KERFERD, 2003, p. 9). Quando

no *Sofista* nos deparamos com o uso do método dicotômico para se encontrar uma definição plausível para o sofista – ou para a arte praticada pelo sofista –, notamos que as conclusões platônicas são manifestamente depreciativas.

O sofista, no diálogo homônimo, é caracterizado por Platão como um caçador de jovens ricos que vende uma falsa educação (223b). Alguém que realiza a venda de virtudes (224d) e que domina a arte da controvérsia (226e). Ele, o sofista, não possuiria um saber verdadeiro, mas apenas dominaria a arte da opinião (233d), tratar-se-ia, pois, de um ilusionista (235a) e, sobretudo, daquilo que poderíamos chamar do verdadeiro inverso do filósofo (254a-b). Diante destas caracterizações do diálogo, dentre outras que poderíamos apontar, seria forçoso não reconhecer o aviltamento platônico para com os sofistas, fato que, como bem apontou Kerferd (2003, p. 15), condena inequivocamente a tradição sofística.

Aristóteles, de maneira análoga a Platão, também condenou explicitamente a sofística. O mestre dos peripatéticos, como podemos atestar em algumas das suas obras, entendeu que “a arte do sofista consiste na sabedoria aparente e não na real, e o sofista é aquele que ganha dinheiro graças a uma sabedoria aparente e não real” (*Refut. Sofíst.*, 165a20). Noutro momento, dessa vez em sua densa *Metafísica*, Aristóteles contrasta a filosofia com a dialética e a sofística, e, mais uma vez, se aproxima do parecer do mestre quanto à natureza da sofística⁷² (embora não ocorra o mesmo a respeito da dialética). Para Aristóteles, a filosofia, que se ocupa da busca dos primeiros princípios e causas (*Metafísica*, 1003b1), difere da dialética, entendida como mero exercício linguístico, mas principalmente da sofística, que nada mais seria que um simulacro da filosofia.

Dialéticos e sofistas ostentam a aparência do filósofo, pois a sofística não passa de aparência de sabedoria; dialéticos discutem todos os assuntos, e o ser é um assunto comum a todos eles, mas está claro que discutem tais assuntos porque pertencem à filosofia. A sofística e a dialética ocupam-se da mesma classe de temas da filosofia, mas esta difere da primeira em função da natureza de sua capacidade, e da segunda em função da sua perspectiva de vida. A dialética aborda como exercício aquilo que a filosofia procura compreender, ao passo que a sofística parece ser filosofia, mas não é (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1004b1).

Fica manifesto, na medida em que consideramos as passagens supracitadas, que houve ampla animosidade da parte de Platão e Aristóteles em relação aos sofistas. Essa

⁷² Enquanto no *Sofista* de Platão o filósofo é identificado como aquele que é sempre devotado à forma do ser (254b), o sofista, por sua vez, reflete sua mais precisa antítese, pois ele – conforme o diálogo platônico –, se refugia na obscuridade do não ser (254a).

antipatia, no entanto, não foi unicamente manifestada por esses ilustres pensadores, porém, como era de se esperar, ressoou significativamente nas gerações posteriores dos filósofos e nos seus contemporâneos, ao ponto dos sofistas, como nos atesta Grote em sua obra *History of Greece*, serem considerados impostores ostensivos, que lisonjeavam e engavam a juventude rica em benefícios deles próprios (GROTE, 1850, p. 485).

De qualquer forma, é preciso dizer que a reflexão crítica sobre a legitimidade do julgamento que a tradição filosófica fez dos sofistas – para que fosse exequível determinar se esses últimos foram vítimas de um descrédito imerecido ou se apenas tiveram suas vilezas desnudadas –, conduziu a diferentes pareceres. Do ponto de vista histórico, como nos diz Jaeger, “a sofística é um fenômeno tão importante quanto Sócrates e Platão” (JAEGER, 2013, p. 341); entretanto, devemos dizer que esta consideração não nos auxilia a responder à pergunta sobre se *há ou não alguma consistência filosófica nos discursos sofísticos*.

Ora, o que devemos compreender é se os sofistas guardavam consigo princípios filosóficos que lhes capacitavam, por exemplo, a discutir, com rigor intelectual, teorias ontológicas e epistemológicas, ou, contrariamente, se os pretensos mestres da *ἀρετή πολιτική* eram no fundo apenas hábeis enganadores. Uma questão análoga foi levantada por Barbara Cassin (2005), que se interrogava sobre como escapar à tentação de repetir, conforme Platão e Aristóteles, a ideia de que os sofistas eram falsos filósofos, ou mesmo, concordando com Gomperz, de que eles apenas pertenceriam à história da retórica:

Como então escapar à tentação de repetir, com Platão e Aristóteles, que, falando em vez de pensar, os sofistas se abrigam na aparência e são, assim, apenas pseudo-filósofos? E como não concluir, com Gomperz, que eles pertencem pura e simplesmente, antes de mais nada, ou somente, à história da retórica? (CASSIN, *O efeito sofístico*, 2005 [1995], p. 16).

Em todo caso, reconhecemos, também, a possibilidade de se ler e interpretar os sofistas mais sob a ótica do seu contexto cultural do que sob o veredito condenatório que a tradição filosófica transmitiu. Entretanto, por mais que o caminho para se encontrar o real lugar da sofística na história das ideias possa passar ao largo da condenação ou absolvição de uma determinada fonte doxográfica, não nos parece equivocado levar em consideração a sucessão das hostilidades perpetradas, uma vez que muitas dessas fontes hostis representam, em alguns casos, nossa única via de acesso ao pensamento de alguns membros da sofística.

Como o nosso objetivo não é dirimir tal problemática, limitar-nos-emos apenas a comentar o caso de Protágoras e Górgias, uma vez que suas ideias serão o foco do exame crítico-comparativo que desenvolveremos neste segundo capítulo. Nesse sentido, parece-nos inteiramente justo concebermos que os pais da erística, conforme assinalou Brochard (2009), tenham sido os únicos, dentre os sofistas, que também foram filósofos⁷³. Assim, se for justa essa interpretação, devemos dizer que ela encerra uma diferença entre os sofistas e os céticos, pois enquanto os sofistas, com exceção de Protágoras e Górgias, preocupavam-se exclusivamente em deslumbrar seus ouvintes, arruinar seus adversários, cobri-los de ridículo e serem bem-sucedidos no tribunal, os céticos, por sua vez, seguiam filosoficamente as trilhas aporéticas e suspensivas, isto é, mantinham-se na incerteza quanto à verdade ou falsidade das coisas, e, perplexos pela impossibilidade de qualquer decisão não-dogmática, suspendiam o juízo.

Por menor que seja a estima que queiramos ter pelos pirrônicos, eles são incomparavelmente superiores à maior parte dos sofistas; os céticos são filósofos, os sofistas são charlatães. [...] Seria muito injusto, no entanto, confundir os fundadores da sofística com os farsantes que Platão nos apresenta no *Eutidemo*. Protágoras e Górgias são, é verdade, os fundadores da erística: [...] Somente eles, entre os sofistas, são também filósofos (BROCHARD, *Os céticos gregos*, 2009 [1887], p. 30-31).

A ressalva que Brochard faz a respeito de Protágoras e Górgias, como que se apenas esses entre os sofistas carregassem consigo uma seriedade filosófica digna de rendermos honras, parece-nos inteiramente passível de justificação. Isso porque Platão, muito embora reúna características negativas ao falar sobre os sofistas em geral, jamais emprega o mesmo tom injurioso quando se refere exclusivamente a Protágoras e Górgias. Lembremos, sobretudo, que Sócrates chega a enviar seus próprios discípulos a Protágoras, e que no *Mênon* (91b), o sofista de Abdera é mencionado respeitosamente, tratamento que inexistente aos sofistas da segunda geração⁷⁴.

[...] há que distinguir o respeito que lhe merecem Protágoras e Górgias, que ele tão bem aproveita e a quem se dirigem as suas teses, do escárnio com que se refere a epígonos como Eutidemo e Dionisodoro, passando pela ironia

⁷³ Protágoras e Górgias têm posições transparentes quanto ao homem e seu lugar na *pólis*. Além disso, eles receberam criticamente a filosofia de Parmênides, erigindo, à luz desse enfrentamento, problemas absolutamente legítimos, ao passo que, também, desenvolveram suas próprias teorias epistemológicas.

⁷⁴ Quanto ao sofista Górgias, conforme nos atesta Santos (2007), Platão lhe faz referência em sete de seus diálogos. Trata-se de menções passageiras nos diálogos *Apologia de Sócrates*, *Hípias Maior*, *Banquete* e *Filebo*, e noutros três (*Górgias*, *Fedro*, *Mênon*), onde Górgias detinha posição proeminente.

cáustica que destina a Antístenes, Pródico e Hípias (SANTOS, J. G. T., *Górgias e o Górgias de Platão*, p. 56).

Diante do que fora exposto, temos razões suficientes para considerarmos Protágoras e Górgias, do ponto de vista filosófico, figuras importantes para a história do pensamento ocidental. A influência desses sofistas, conforme nossa hipótese, incide de modo particular sobre o ceticismo, pois, como haveremos de mostrar, algumas de suas fórmulas argumentativas prestaram significativo contributo para a formação do *corpus* argumentativo pirrônico. Vale lembrar, todavia, que não defenderemos aqui que os céticos tenham meramente reproduzido o discurso sofista, nada mais distante da realidade. Na verdade, embora concebamos que os céticos em alguma medida tenham se apropriado de formas argumentativas sofísticas, entendemos que eles as aperfeiçoaram, radicalizaram suas consequências e lhes conferiram novo significado. Se for válido fazermos uso de uma imagem para melhor captar o que pensamos, então diríamos que a sofística está para o ceticismo, assim como a uva está para o vinho⁷⁵.

2.1 O RELATIVISMO PROTAGÓRICO A FAVOR DA DÚVIDA

O sofista Protágoras, segundo o relato de Diógenes (IX, 50), nasceu na cidade grega de Abdera. A data do seu nascimento, todavia, é controversa, mas acredita-se que ele tenha nascido no início do século V a. C., mais precisamente por volta do ano 492/491⁷⁶. Quanto a sua formação intelectual, como nos diz Untersteiner (2012, p. 26), é bastante complicado reconstruí-la, quiçá impossível, uma vez que há grande ambiguidade nos testemunhos a esse respeito. De qualquer forma, alguns pontos importantes do processo de formação intelectual de Protágoras podem ser elencados. Analisemos os mais significativos.

Em seu estudo sobre os sofistas, Untersteiner acredita que há duas informações acerca da formação espiritual de Protágoras que merecem ser observadas. A primeira delas encontra-se relatada na obra *Vida dos Sofistas*, de Filóstrato, que nos diz que o

⁷⁵ Brochard apresenta uma linha de raciocínio semelhante a essa. Para ele, a dimensão argumentativa dos céticos seria o resultado da forma de pensar e argumentar que teve início com os sofistas, fundamentalmente com Protágoras e Górgias. Muito embora Brochard não desenvolva essa hipótese, ele considera que a sofística se assemelha ao ceticismo assim como a criança se assemelha ao homem adulto, ou tal como o esboço à obra acabada (BROCHARD, 2009, p. 33).

⁷⁶ Untersteiner comenta que se costumava situar o nascimento de Protágoras por volta dos anos 486 e 485 a. C., entretanto, conforme ele explica, a historiografia moderna, através da análise crítica dos dados biográficos, admite uma cronologia mais remota, isto é, que Protágoras tenha nascido, pelo menos, entre 492-491 a. C. (UNTERSTEINER, 2012, p. 25).

sofista “teve relações com os magos persas na época da expedição de Xerxes contra a Grécia” (FILÓSTRATO, I, 494). Os *μάγοι*, que conforme o relato de Heródoto se dedicavam às práticas divinatórias e oraculares (I, 107), teriam participado da educação de Protágoras, e esse fato, segundo Filóstrato (I, 494), influenciou o sofista a expressar absoluta incerteza quanto à existência ou inexistência dos deuses.

Por conseguinte, o segundo ponto da formação de Protágoras que Untersteiner se propõe a examinar, revela-se mais problemático. Algumas fontes antigas, a exemplo de Diógenes e Filóstrato⁷⁷, dizem-nos que Protágoras foi discípulo de Demócrito, no entanto, a historicidade destes registros é duvidosa. Se atualmente consideramos que Demócrito tenha vivido de 460 até 370 a. C., não seria possível admitirmos que o filósofo atomista, por questões puramente cronológicas, pudesse ter sido mestre de Protágoras. Por esta razão, Untersteiner chama atenção para o fato de a crítica moderna considerar “as prováveis relações Demócrito-Protágoras como uma ‘fábula’, como uma ‘construção’” (UNTERSTEINER, 2012, p. 29).

Sendo como for, a verdade é que Protágoras foi de longe o sofista mais famoso e celebrado da Antiguidade. Ele esteve por muitas vezes em Atenas, onde angariou bastante sucesso. Segundo nos conta Platão, o abderita exerceu por quarenta anos a profissão de sofista, adquirindo riqueza e sabedoria (*Mênon*, 91d-e). Ademais, conforme escreve Diógenes (IX, 54), Protágoras teria sofrido um processo por impiedade, movido por Pitodoro, um dos “quatrocentos”, provavelmente por causa da sua obra *Περὶ Θεῶν*, que fez com que seus livros fossem recolhidos e queimados na *ágora*. Esse acontecimento, inclusive, motivou Tímon a escrever os seguintes versos sobre o sofista:

ἔθελον δὲ τέφρην συγγράμματα θεῖναι,
ὅττι θεοὺς κατέγραψ' οὐτ' εἰδέναι οὔτε δύνασθαι
ὅποιοί τινές εἰσι καὶ οἱ τινές ἀθρήσασθαι,
πᾶσαν ἔχων φυλακὴν ἐπεικείης. τὰ μὲν οὐ οἱ
χραίσμησ', ἀλλὰ φυγῆς ἐπεμαίετο, ὅφρα μὴ οὕτως
Σωκρατικὸν πίνων ψυχρὸν πότον αἶδα δῦναι.
(ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΙΡΙΚΟΥ, *Π.Μ.*, IX, 57).

Quiseram dos seus escritos fazer cinzas,
porque escreveu não saber nem ser possível
contemplar quais e quem são os deuses,
mostrava, assim, equânime cautela e moderação.
Porém foi em vão, pois teve que esforçar-se para fugir,
a fim de não beber a fria bebida socrática e afundar no Hades.
(SEXTO EMPÍRICO, *A.M.*, IX, 57).

⁷⁷ Dióg. Laér., IX, 50; Filóstr. I, 10, p. 86.

Após ser condenado, Protágoras teria fugido de Atenas num barco, que viera a naufragar e assim pôr fim à vida do célebre sofista (FILÓSTRATO, I, 494). Muito infelizmente nenhuma das obras de Protágoras sobreviveu⁷⁸, de modo que nossa única via de acesso as suas ideias depende exclusivamente dos registros da tradição doxográfica. Nos fragmentos sobre Protágoras, que foram compilados e organizados por Diels-Kranz, Platão aparece, sem sombra de dúvida, como uma das fontes mais prolíficas sobre o sofista, tendo sido talvez o principal responsável pela preservação do seu pensamento. Começemos, então, pelo registro platônico.

A fórmula fundamental do pensamento protagórico, comumente conhecida como “homem medida” (*ἄνθρωπον μέτρον*), cristalizou-se, historicamente, com a expressão máxima do relativismo sofístico. O registro mais remoto desse aforismo, repetido por diversos autores no decorrer dos séculos⁷⁹, encontra-se no *Teeteto* de Platão⁸⁰, que através da fala de Sócrates resume a opinião de Protágoras da seguinte maneira:

φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὥς ἐστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὥς οὐκ ἔστιν (ΠΛΑΤΩΝ, *Θεαίτητος*, 151 E, 152 A).

Pois confessa que a medida de todas as coisas é o homem, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são (PLATÃO, *Teeteto*, 151 E, 152 A).

Optamos, deliberadamente, por principiar nossa investigação pelo relativismo protagórico, uma vez que entendemos que esse é um dos pontos do pensamento do ilustre sofista que possibilita – com maior transparência –, identificarmos elementos caros à argumentação pirrônica. Mas antes de traçar o paralelo entre o relativismo sofístico e determinado aspecto argumentativo cético, devemos, primeiro, nos aprofundar na acepção mesma do enunciado de Protágoras. Nesse sentido, é oportuno que perguntemos de que maneira devemos interpretar o enunciado do *ἄνθρωπον μέτρον* e por que se identificou nessa sentença uma máxima relativista.

A polêmica quanto à interpretação do enunciado de Protágoras sucede desde o período de Platão e Aristóteles. Todavia, a discussão do fragmento é tão importante que,

⁷⁸ Em sua *Vida dos Filósofos* (IX, 54-55), Diógenes Laércio atribui a Protágoras um conjunto vasto de obras, dentre as quais se encontram: “*Sobre os Deuses, A Arte da Disputa, Da Luta, Acerca dos Saberes, Da República, Da Ambição, Das Virtudes, Do estado das coisas no princípio, Das coisas que há no Hades, Das coisas não bem feitas pelo homem, Discursos Imperativos, Juízo sobre a ganância e Das Contradições* em dois livros”.

⁷⁹ Ver Aristóteles, *Met.*, X, 1053b1; Sexto Empírico, *P. H.*, I, 225; Diógenes Laércio IX, 50; etc.

⁸⁰ Platão também faz menção a este enunciado de Protágoras em outros dos seus diálogos, dentre os quais poderíamos citar o *Crátilo* (365e), o *Eutidemo* (286b-c) e o *Protágoras* (333d - 334a).

como nos diz Kerferd, “não seria exagero dizer que a compreensão correta de seu sentido nos levará diretamente ao coração de todo o movimento sofista do século V” (KERFERD, 2003, p. 147). Em todo o caso, não obstante dissidências interpretativas, alguns pontos do enunciado protagórico receberam da crítica moderna um parecer comum, e esse “consenso hermenêutico” criou uma importante chave de leitura da proposição de Protágoras.

Em primeiro lugar, a crítica moderna interpretou que o *homem* (*ἄνθρωπον*) a qual Protágoras se refere não é o homem em geral, isto é, o homem enquanto universal abstrato, porém, ao contrário, tratar-se-ia, em verdade, do homem individual⁸¹. Portanto, como podemos supor, é esse homem individual que é a *medida* (*μέτρον*) de todas as coisas. Em segundo lugar, as *coisas* (*χρήματα*) que são, *enquanto são* (*ὡς ἔστι*), e as que não são, *enquanto não são* (*ὡς οὐκ ἔστιν*), não devem ser entendidas ontologicamente, quer dizer, como se Protágoras estivesse se referindo às coisas que existem e às coisas que não existem, afinal, como explicou Kerferd, “o que é medido nas coisas não é a sua existência e não-existência, mas o modo como são e o modo como não são” (KERFERD, 2003, p. 148).

Nesse ponto, no entanto, é preciso voltar ao *Teeteto*; sobretudo porque logo após a exposição que Sócrates faz da famosa sentença do *homem-medida*, ele conclui dizendo, como porta-voz de Protágoras, “que cada coisa é para mim do modo que a mim me aparece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te aparece” (PLATÃO, *Teet.*, 152a). Ora, se admitirmos que as coisas sejam da maneira particular que a cada homem aparece, a que outra conclusão chegaríamos senão que as propriedades dos objetos são relativas a quem os percebe? O que percebo é para mim tal qual percebo: essa é a natureza do relativismo epistêmico do filósofo de Abdera.

Protágoras, ao ater-se às experiências sensíveis dos homens, compreendeu que os objetos parecem (e aparecem) de modos distintos a cada homem em particular, por isso, ainda no *Teeteto*, vemos Sócrates explicar a posição do sofista recorrendo ao exemplo que diz que o mesmo vento pode parecer frio a uns e a outros não, de modo que seria impossível determinar se o vento é em si frio ou não frio, mas, conforme ensina Protágoras, apenas poderíamos dizer que o vento é frio para quem o sente frio, e

⁸¹ Untersteiner possui uma interpretação diferente; ele considera a possibilidade da proposição comportar tanto o homem individual quanto o homem universal. No entanto, Untersteiner (2012, p. 145), assim como Kerferd (2003, p. 146-148), reconhecem o “consenso” da crítica moderna em interpretar o homem não como a espécie humana, mas como o homem individual.

não é frio para quem não o sente frio (PLATÃO, *Teet.*, 152b). Não é outro princípio que leva Sócrates a concluir da teoria de Protágoras que:

ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμὴ αἴσθησις – τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἐστὶν – καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὥς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὥς οὐκ ἔστιν (ΠΛΑΤΩΝ, *Θεαίτητος*, 160c).

Minha percepção, portanto, é verdade para mim – pois é sempre parte do meu ser, e eu sou juiz, de acordo com Protágoras, das coisas que são para mim como são, e das coisas que não são, como não são (PLATÃO, *Teeteto*, 160c).

A posição de Protágoras, como a apresentamos, revela que não podemos julgar as coisas conforme elas são em si mesmas, mas apenas como cada uma delas nos aparece individualmente. Além disso, devemos acrescentar que a forma particular de como as coisas se mostram depende fundamentalmente “da maneira como somos afetados ou estamos dispostos” (BROCHARD, 2009, p. 31). Protágoras estava ciente disso, e soubera utilizar esse aspecto anômalo das sensações a favor da sua argumentação relativista.

Em verdade, a concepção de que a percepção de um mesmo objeto varia devido às condições particulares de cada homem já se encontra exposta no *Teeteto* de maneira extremamente clara. No diálogo platônico, argumenta-se que “Sócrates saudável” e “Sócrates doente” não possuem a mesma percepção do vinho, pois, ao ingeri-lo, o vinho parecerá doce ao “Sócrates sadio”, enquanto que ao “Sócrates enfermo” o vinho parecerá amargo (*Teeteto*, 159c-d)⁸². As coisas são, inelutavelmente, conforme nos aparecem, e o modo como nos aparecem dependem de como estamos dispostos.

Esse entendimento sobre o relativismo protagórico é suficiente para que possamos dar início à investigação da relação que essa forma de pensar guarda com o ceticismo pirrônico. Entretanto, antes de tudo, é preciso dizer que o pirronismo se vale do relativismo como um instrumento de problematização gnosiológica, mas a sua posição não é em si mesma relativista. Nesse sentido, diríamos que, para o cético, o relativismo é um meio, mas não um fim.

Sexto, em suas *Hipotiposes Pirrônicas*, fez questão de esclarecer que embora a doutrina de Protágoras possua alguma proximidade com o ceticismo, ainda assim existem diferenças fundamentais entre elas.

⁸² Essa passagem, sem sombra de dúvida, é particularmente importante do ponto de vista da ilustração e do apoio que ela nos oferece para que melhor possamos entender a posição do sofista de Abdera. Parece efetivamente claro para Protágoras que nossas disposições individuais alteram o modo como captamos os objetos.

Καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, μέτρον μὲν λέγων τὸ κριτήριον, χρημάτων δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ μόνον, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι. διὸ καὶ δοκεῖ κοινωνίαν ἔχειν πρὸς τοὺς Πυρρωνεῖους. διαφέρει δὲ αὐτῶν, καὶ εἰσόμεθα τὴν διαφορὰν, ἐξαπλώσαντες συμμέτρως τὸ δοκοῦν τῷ Πρωταγόρᾳ (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 216-217).

Também Protágoras sustenta que “o homem é a medida de todas as coisas: das que são, como são, e das que não são, como não são”, designando por “medida” o critério e por “coisas” os objetos, de modo que, praticamente, afirma que “o homem é o critério de todos os objetos: dos que são, como são, dos que não são, como não são”. E com isso admite apenas as coisas que aparecem para cada um, e, deste modo, introduz a relatividade. Por essa razão, parece ter algo em comum com os pirrônicos. Contudo, ele difere dos mesmos, e veremos a diferença quando tivermos explicado adequadamente a opinião de Protágoras (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 216-217).

Todavia, no momento, não são as diferenças entre o relativismo protagórico e a argumentação cética que nos interessam, porém, acima de tudo, suas semelhanças. Mas o que há de relativismo no discurso cético? E o que justifica, por assim dizer, a hipótese do uso instrumental do relativismo pelo pirronismo? Uma única resposta é suficiente para respondermos essas duas questões. Isso se dá porque o ponto específico do qual extrairemos os elementos relativistas do ceticismo encontram-se nos *τρόποι* da *ἐποχή*, os quais representam os *argumentos* que são utilizados pelos céticos para que alcancemos a *suspensão do juízo*.

Ora, se os *τρόποι* dos pirrônicos são “ferramentas argumentativas” para se chegar à *suspensão do juízo*⁸³, e se alguns desses *τρόποι* são constituídos por argumentos relativistas, então podemos concluir que o *modo* relativista, assim como os *modos* céticos, são instrumentos do discurso pirrônico que servem a uma finalidade específica, nesse caso, alcançar a *ἐποχή*. Trataremos, pois, dos *modos* céticos, não de maneira linear e pormenorizada, mas colhendo em alguns deles os elementos que atestam a presença do relativismo no “arcabouço argumentativo” dos pirrônicos.

Como sabemos, os *τρόποι* da *ἐποχή* foram elaborados em número de dez pelo cético Enesidemo, em número de cinco, por Agripa, e ainda contam-se mais dois de autoria desconhecida⁸⁴. Na medida em que examinamos muitos desses *τρόποι*, logo percebemos que a maneira relativa de captarmos os objetos sensíveis em sua aparição (da qual falava Protágoras) não passou despercebida pelos céticos. Na verdade, os

⁸³ Assim nos explica Sexto nas *Hipótiposes*: “Habitualmente, pois, pela tradição dos mais antigos céticos, se transmitem os tropos [...] pelos quais se parece alcançar a suspensão do juízo; tropos aos que se dá também a denominação de ‘argumentos’ ou ‘lugares’” (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 36).

⁸⁴ Ver Sexto Empírico, *P.H.*, I, 36, 164, 178.

pirrônicos dedicaram a esse quesito grande atenção, afinal, como podemos atestar textualmente, eles fizeram dessa constatação uma forma de problematizar o conhecimento baseado na senso-percepção.

Nos *τρόποι* de Enesidemo, com exceção do décimo, podemos ver o quão exaustivamente Sexto Empírico examinou as incongruências e anomalias relativas às percepções sensíveis. Nos *modos* aludidos, Sexto empreende uma exploração profunda e sistemática acerca da heterogeneidade da percepção, cuja finalidade, como descreveu Patrick, consiste em “provar que a natureza dos fenômenos é tão relativa e mutável que o conhecimento seguro não pode ser baseado neles” (PATRICK, 1899, p. 43)⁸⁵. Todas essas variações fenomênicas, obviamente, representariam razões que, segundo os céticos, nos forçariam a suspender o juízo.

Vimos no *Teeteto* que Protágoras, dada a forma relativa em que as coisas são captadas, explica que é verdade aquilo que aparece a cada um individualmente e sob certas circunstâncias. Nos *τρόποι* de Enesidemo, Sexto reitera a posição protagórica, explicando-nos, por meio de uma ampla variedade de comentários e exemplos, que as coisas aparecem de modo relativo. Trata-se de um prolongado exame da ambiguidade perceptiva baseado na variedade dos animais, dos homens, dos órgãos dos sentidos, das circunstâncias, das posições, das distâncias e lugares, das misturas, entre outros fatores que interfeririam na percepção.

Para confirmar a proximidade dos pirrônicos com o relativismo de Protágoras, daremos maior atenção ao quarto tropo de Enesidemo, isto é, o *τρόπος* das circunstâncias. Se no *Teeteto* a variação da percepção devido às circunstâncias é explicado através do exemplo do vinho, ou seja, que quando ingerido pelo “Sócrates saudável” parece doce, mas quando ingerido pelo “Sócrates doente” parece amargo, nas *Hipótiposes* Sexto nos oferece um relato mais elaborado sobre a variabilidade da percepção mediante as diferentes situações, muito embora em nenhum momento sua argumentação destoe da concepção protagórica que fora exposta no *Teeteto*.

[...] homens em um frenesi ou em um estado de êxtase acreditam que eles ouvem vozes de *daemons*, enquanto que nós não. Similarmente, eles frequentemente dizem que percebem um odor de estoraque, incenso, alguma fragrância e muitas outras coisas, embora nós não conseguimos percebê-las. Também, a mesma água que se sente muito quente quando derramada sobre regiões inflamadas parece-nos morna. E o mesmo casaco que parece de uma cor amarela brilhante aos homens com os olhos injetados de sangue não

⁸⁵ “[...] to prove that the character of phenomena is so relative and changeable, that certain knowledge cannot be based upon them” (PATRICK, 1899, p. 43).

aparece assim para mim. E o mesmo mel parece para mim doce, mas amargo para homens com icterícia. [...] O sono e a vigília, também, dão origem a diferentes impressões, uma vez que nós não imaginamos quando despertos o que imaginamos no sono, nem quando adormecidos o que nós imaginamos quando despertos; de modo que a existência ou não-existência de nossas impressões não é absoluta, mas relativo, estando em relação à nossa condição de sono ou vigília. [...] o mesmo ar parece frio ao velho, mas brando para aqueles em sua juventude; e a mesma cor aparece fraca aos velhos, mas vívida aos jovens; e similarmente, o mesmo som parece ao primeiro fraco, mas ao último claramente audível. [...] Muitos amantes, também, que têm concubinas feias, pensam que elas são as mais belas. A fome e a saciedade são causas [de diferenças perceptuais]; pois a mesma comida parece agradável aos famintos, mas desagradável aos saciados. Embriaguez e sobriedade são causas [de diferenças perceptuais]; uma vez que as ações que achamos vergonhosas quando sóbrios não nos parecem vergonhosas quando bêbados (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 101, 104, 105, 108, 109)⁸⁶.

As circunstâncias, ou como esclarece Sexto (P.H., I, 100): as circunstâncias das *disposições* (*διαθήσεις*), dizem respeito à maneira distinta dos objetos sensíveis aparecerem nos diferentes estados mentais e físicos em que cada indivíduo se encontra. Por isso, como pudemos observar, o *τρόπος* das circunstâncias se manifesta na alteração dos estados do ser humano, ou seja, na condição conforme e contrária à natureza, no estar desperto ou no dormir, nas diferentes idades, no ódio ou no amor, na fome e na saciedade, na embriaguez e na sobriedade, e em muitas outras condições.

A mensagem cética não é diferente da protagórica: as coisas são para nós conforme nos aparecem, e o modo como elas aparecem depende de nossas condições corporais e mentais. Cada um desses estados físicos e mentais modificaria o caráter das representações no intercâmbio dos órgãos sensíveis com os objetos externos. Quando Sexto dedica parte das suas *Hipotiposes* para expor a relatividade das sensações, ele explica – de modo mais sofisticado –, aquilo que já está no *Teeteto* de Platão apresentada como a opinião do sábio Protágoras.

⁸⁶ “[...] men in a frenzy or in a state of ecstasy believe they hear daemons’ voices, while we do not. Similarly they often say that they perceive an odour of storax or frankincense, or some such scent, and many other things, though we fail to perceive them. Also, the same water which feels very hot when poured on inflamed spots seems lukewarm to us. And the same coat which seems of a bright yellow’ colour to men with blood-shot eyes does not appear so to me. And the same honey seems to me sweet, but bitter to men with jaundice. [...] Sleeping and waking, too, give rise to different impressions, since we do not imagine when awake what we imagine in sleep, nor when asleep what we imagine when awake; so that the existence or nonexistence of our impressions is not absolute but relative, being in relation to our sleeping or waking condition. [...] the same air seems chilly to the old but mild to those in their prime; and the same colour appears faint to older men but vivid to those in their prime; and similarly the same sound seems to the former faint, but to the latter clearly audible. [...] Many lovers, too, who have ugly mistresses think them most beautiful. Hunger and satiety are a cause; for the same food seems agreeable to the hungry but disagreeable to the sated. Drunkenness and soberness are a cause; since actions which we think shameful when sober do not seem shameful to us when drunk” (SEXTUS EMPIRICUS, P.H., I, 101, 104, 105, 108, 109).

Entretanto, não podemos perder de vista duas diferenças importantes entre Protágoras e a escola cética no tocante ao relativismo. I) Enquanto que em Protágoras a relatividade e variabilidade das nossas sensações serviam para atestar a tese de que o homem é a medida de todas as coisas, as características instáveis dos fenômenos, no ceticismo, demonstram a fragilidade das nossas faculdades sensíveis e quão distante estamos da possibilidade de fundarmos um conhecimento seguro apoiando-nos sobre suas bases.

Τοσαύτης οὖν οὔσης ἀνωμαλίας καὶ παρὰ τὰς διαθέσεις, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐν ταῖς διαθέσεσι τῶν ἀνθρώπων γινομένων, ὅποιον μὲν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων ἐκάστῳ φαίνεται ῥᾶδιον ἴσως εἰπεῖν, ὅποιον δὲ ἔστιν οὐκέτι, ἐπεὶ καὶ ἀνεπίκριτός ἐστιν ἡ ἀνωμαλία (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 112).

Havendo, então, também muitas anomalias nas disposições, e uma vez que em cada momento os homens vêm a estar em diferentes disposições, por um lado é igualmente fácil dizer como cada coisa subjacente aparece para cada um, porém de modo algum como [a coisa] é, já que também a anomalia é indecível (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 112).

Esse quadro de indecibilidade devido à relatividade das percepções conduz – como em outros tópicos céticos – à suspensão do juízo, que sem sombra de dúvida marca decididamente a postura pirrônica. Como o próprio Sexto escreve, em função das diversas percepções causadas pelas diferentes condições, advém a suspensão do juízo em relação aos objetos externos (SEXTO, *P.H.*, I, 117). Naturalmente, a característica *suspensiva* (ἐφεκτική) do discurso pirrônico invariavelmente encerra a argumentação cética, como podemos notar ao longo das obras sextianas. No *τρόπος* das circunstâncias, obviamente, o caso não é diferente. Ademais, a forma com que Sexto conclui o oitavo tropos é clara: se captamos as coisas que aparecem relativamente, mas não em sua pureza, devemos suspender nossos juízos.

Πλὴν ἀλλ’ οὕτω παριστάντων ἡμῶν ὅτι πάντα ἐστὶ πρὸς τι, δῆλόν ἐστι λοιπόν ὅτι ὅποιον ἔστιν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ εἰλικρινῶς λέγειν οὐ δυνησόμεθα, ἀλλ’ ὅποιον φαίνεται ἐν τῷ πρὸς τι. ἀκολουθεῖ τὸ περὶ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων δεῖν ἡμᾶς ἐπέχειν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 140).

Contudo, tendo estabelecido deste modo que tudo é relativo, é evidente que não poderemos dizer como cada coisa subjacente é segundo sua própria natureza e pureza, mas como [cada coisa] aparece em sua relatividade. Disso se segue que nós devemos suspender o juízo acerca da natureza das coisas (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 140).

II) O segundo ponto que devemos ponderar quando falamos de relativismo no pirronismo é sobre a maneira específica do cético entender a relatividade das coisas que aparecem. Ora, se no oitavo tropo Sexto Empírico declara que *tudo é relativo* (*πάντα ἐστὶ πρὸς τι*), e por isso recomenda que suspendamos os nossos juízos acerca de como são as coisas em sentido absoluto e segundo sua natureza (*P.H.*, I, 135), por que não haveríamos de denunciar esta declaração cética como dogmática? O relativismo não deixaria, com efeito, de ser mero instrumento de problematização epistêmica e passaria a vigorar como uma tese positiva sobre mundo?

As armadilhas linguísticas que o cético enfrenta são sempre bem contornadas pela circumspecta argumentação sextiana. Sexto está ciente das implicações das suas palavras, por isso, quando fala que “tudo é relativo”, adverte que é preciso entender que nesse caso, assim como em tantos outros, comete-se um abuso da linguagem, ou seja, emprega-se o termo “*εἶ*” em vez de “*aparece*”, mas o que efetivamente está sendo posto é que “*tudo aparece relativo*” (*πρὸς τι πάντα φαίνεται*).

Poder-se-ia prosseguir na exposição da presença do relativismo no ceticismo pirrônico, mas acreditamos que o que foi exposto é suficiente para justificar a hipótese de que há certa herança protagórica presente no discurso dos membros da *σκέψις*. Tal qual nossa argumentação mostrou, uma das formas do legado de Protágoras aos pirrônicos constituiu-se daquilo que poderíamos chamar de *relativismo*, porém, como defenderemos, esse elemento não é o único, pois a antinomia do *λόγος* do célebre sofista também fora incorporado ao discurso cético.

2.2 A ANTINOMIA DO ΛÓΓΟΣ NO CETICISMO

Seja qual for o grau de afinidade que a argumentação cética detenha com o relativismo protagórico, dificilmente essa afinidade poderia superar, por uma série de razões, a profunda relação que o pirronismo guarda com a antilógica de Protágoras. Mas antes de adentrarmos propriamente na análise de como os céticos recepcionaram e desenvolveram a antilógica do filósofo de Abdera, tentaremos reconstruir a forma com que o princípio da antinomia do *λόγος* se apresentou na doutrina do próprio Protágoras, o que garantirá a possibilidade de julgarmos a legitimidade ou ilegitimidade da nossa hipótese filosófica.

De um modo geral, poderíamos explicar a antilógica (*ἀντιλογική*) como a arte de erigir discursos contrários acerca de um mesmo elemento. Em outras palavras, parte-se

da concepção de que no âmbito de toda atividade teórica ou experiência humana há sempre, acerca do mesmo objeto, *dois discursos* (*δύο λόγους*) divergentes entre si. Nesse sentido, como nos diz Kerferd, a antilógica consistiria “em fazer que a mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado, ora possuindo um predicado oposto ou contraditório” (KERFERD, 2003, p. 106). Mas o que nos atesta que essas acepções coadunam com o que Protágoras concebia por antilógica? Era esse o sentido que o célebre sofista lhe atribuíra?

Como já apontamos neste trabalho, o acesso à doutrina de Protágoras se dá exclusivamente através da tradição doxográfica, de modo que essa questão, assim como outras, não pode ser respondida com absoluta certeza. Não obstante isso, temos bons motivos para acreditar que as acepções apresentadas acima são adequadas e não diferem do que Protágoras concebera por antilógica, pois o sentido desse método, nos diferentes relatos a que temos acesso, guarda o mesmo significado. A antilógica, utilizada por Protágoras ou outro filósofo, consiste na arte de erigir contradições.

Diógenes Laércio escreve que Protágoras teria sido o primeiro a declarar que “em todas as coisas há duas razões contrárias entre si” (DL, IX, 51). Essa é uma chave de leitura importante para os raciocínios que se seguirão. Não entraremos no mérito de discutir se Protágoras realmente foi o primeiro a declarar a existência de “*dois λόγους divergentes entre si*”⁸⁷, pois o que nos interessa é investigar o método antilógico conforme conjecturamos que o sofista a tenha entendido e praticado; depois, como já anunciamos, traçaremos um paralelo da antilógica com o pirronismo. Decerto, para nossa primeira incumbência, não poderíamos deixar de contar com os relatos de Platão e Aristóteles, que atribuem o uso da arte antilógica aos sofistas, dentre os quais figura, obviamente, o sábio Protágoras.

No diálogo de Platão *O Sofista*, podemos depreender certo sentido do método antilógico, pois o filósofo ateniense desenvolve determinadas definições sobre o sofista que o identifica como versado nessa “arte”. Aí, sobretudo, os sofistas são caracterizados por Platão como aqueles que “são hábeis em contradizer e fazem com que os outros sejam, como eles mesmos, capazes disso” (PLATÃO, *Sof.*, 232c). Ora, se analisarmos atentamente essa passagem veremos que ela aponta, com toda a probabilidade, para o

⁸⁷ Para Untersteiner, a concepção da antilógica que aparece em Protágoras está diretamente relacionada à história do pensamento grego, que muito antes da sofística já tivera preparado seu terreno. Em Protágoras, os *dois discursos* ganharam sua realidade dramática, mas sua essência encontrar-se-ia, antes de tudo, na própria espiritualidade helênica (cf. UNTERSTEINER, 2012, p. 50).

que nós poderíamos entender por antilógica, pois extrair contradições acerca do mesmo assunto é uma das características desse método.

Por conseguinte, o diálogo avança fazendo referência a uma série de temas nos quais os sofistas aplicariam a tal arte da controvérsia; nesse ponto, o jovem Teeteto, respondendo ao Hóspede de Eléia, considera os elementos aludidos, isto é, os pontos comuns em que se emprega a controvérsia, como pertencentes aos escritos de Protágoras⁸⁸ (*Sof.*, 232e), o que reforça a hipótese de que o sofista tenha de fato se dedicado ao método das razões contrárias. Se levarmos isso em consideração, perceberemos que a fórmula da controvérsia, exposta por Platão, embora também seja comum aos sofistas em geral, remete especialmente à figura do abderita.

De qualquer forma, talvez o melhor exemplo do uso da antilógica nos diálogos platônicos (do ponto de vista didático) apareça no *Eutidemo*. No referido texto, Sócrates explica para Críton como Eutidemo havia argumentado a favor de uma ciência que, uma vez encontrada, permitiria viver a vida belamente (293b). Logo em seguida, vemos Eutidemo iniciar o argumento, manifestamente antilógico, perguntando a Sócrates se existe algo que ele conheça. Sócrates responde positivamente, o que, com efeito, faz de Sócrates alguém que sabe. Mesmo assim, continua Eutidemo, a necessidade não constrangeria Sócrates a saber tudo, embora seja alguém que sabe. Consequentemente, se alguma coisa ele não sabe, é alguém que não sabe; sendo assim, Sócrates seria “alguém que sabe” e “alguém que não sabe” ao mesmo tempo (293c-d).

Embora o método antilógico exposto no *Eutidemo* não se refira diretamente a Protágoras, temos um exemplo valioso da sua aplicação, pois percebemos que se extrai do mesmo objeto, no caso Sócrates, predicados contrários, isto é, “sabe” e “não sabe”, conclusão comum à antilógica. Nesse sentido, poderíamos deduzir que a *arte antilógica* (τέχνη ἀντιλογική), como entendida por Platão, diz respeito ao método de opor um λόγος a outro, para que se comprove, desse modo, a presença de uma antítese inerente a cada discurso.

A característica essencial da antilógica, pelo que nós analisamos acima, seria “a oposição de um λόγος a outro, por contrariedade ou por contradição” (KERFERD, 2003, p. 110). Obviamente, como era de se esperar, Platão critica o uso das antilogias no debate, pois, como bem lembra-nos Kerferd (2003), o considera inadequado enquanto

⁸⁸ Muito possivelmente, tratar-se-ia da obra do sofista denominada *Antilogia* da qual Diógenes faz referência (cf. DL, IX, 55). Essa é a interpretação de Untersteiner, que considera que as *Antilogias* “tratavam de quatro problemas fundamentais: 1) sobre os deuses; 2) sobre o ser; 3) sobre as leis e todos os problemas que concernem ao mundo da pólis e 4) sobre as artes” (UNTERSTEINER, 2012 [1996], p. 37).

método de investigação filosófica, afinal o jogo de contradições da antilógica não conseguiria – diferente da arte dialética⁸⁹ –, êxito na apreensão da verdade (*ἀλήθεια*).

Aristóteles, assim como o seu mestre, também se referiu à prática da antilógica do ilustre sofista de Abdera. Em pelo menos duas de suas obras, vemos o estagirita comentar sobre o método discursivo de Protágoras, tanto em sua *Metafísica* (1007b), ao criticar abertamente a concepção de que é “igualmente possível afirmar ou negar algo de algo”; quanto em sua *Retórica* (10402a), ao declarar que tal procedimento antilógico (atribuído a Protágoras) possibilita ao orador “tornar mais forte o discurso mais fraco”.

Ambas as passagens, se analisarmos atentamente, podem nos revelar características importantes do método antilógico. Na primeira delas, o estagirita declara que é possível “afirmar ou negar algo de algo”, demonstrando, assim, que há, para Protágoras, um caráter ambíguo intrínseco ao *λόγος*. Essa ambiguidade, por sua vez (e aqui a passagem da *Retórica* complementa a primeira), torna possível que o discurso mais fraco ascenda a uma condição de equivalência ao discurso mais forte, dado que não há nenhuma hierarquia entre os discursos, mas todos os prós e contras, com igual força de persuasão, poder-se-iam ser defendidos.

Como bem observou Porchat, tais características antitéticas estão estritamente relacionadas ao discurso protagórico, e elas inauguram, na filosofia, uma nova técnica argumentativa capaz de tornar exequível a prova ou demonstração de praticamente qualquer argumento:

Ignorando se os deuses são ou não, dos homens, filósofos ou não, Protágoras verificava apenas que as opiniões sempre divergem e que elas não se põem de acordo. Mas também descobria, mestre de retórica e de eloquência, que os homens se deixam persuadir com frequência pelo discurso e que é sempre possível opor persuasivamente a um argumento um argumento contrário ou tornar mais forte a razão anteriormente mais fraca. Uma primeira formulação assim se propunha do que seria a contribuição fundamental da sofística para a filosofia, a saber: a descoberta de que *se pode provar tudo que se quer*, de que todas as teses se podem demonstrar, se se domina de modo adequado e conveniente a técnica da argumentação (PORCHAT, *Rumo ao ceticismo*, 2007, p. 14).

⁸⁹ Vale lembrar que assim como Platão critica o uso do método antilógico no debate filosófico, ele também se preocupa com o abuso da dialética, nomeadamente entre os jovens. Por esta razão, no livro VII da *República*, Platão escreveu que: “[...] Não suponho que tenha escapado de tua percepção que, quando jovens experimentam pela primeira vez o manejo dos argumentos, destes abusam, os tratando como uma espécie de esporte da contradição. Imitam aqueles que os refutaram refutando eles próprios a outros, e, como filhotes, extraem prazer em arrastar e despedaçar por meio de seus argumentos os que se encontram a sua volta. [...] Na sequência, quando tiverem refutado muitos e forem por estes, por sua vez, refutados, cairão forçosa e rapidamente na descrença do que antes acreditavam. O resultado é que tanto eles quanto a totalidade da filosofia caem [finalmente] no descrédito dos outros” (PLATÃO, *República*, VII, 539b-c).

Diferente da racionalidade dos filósofos, comprometida com o *Ser*, Protágoras, como entendemos, fiou-se na dimensão do *Aparecer*, que se manifesta inexoravelmente múltiplo, repleto de contrariedades, ambivalente, mutável. A antilógica – antes que mero ardil sofístico – parece trazer à tona a natureza conflituosa do mundo fenomênico para o reino do *λόγος*, por isso Protágoras concebeu que, como nos diz Sêneca, *acerca de qualquer assunto é possível sustentar, com a mesma validade, tanto uma tese quanto a sua contrária*, e que *a respeito de todas as coisas é possível estabelecer o pró e o contra* (DK, 80 A 20).

Como aparece no texto anônimo conhecido por *Dissoi Lógoi*⁹⁰, talvez um dos mais ricos registros do método das antinomias, a ambivalência presente nos *λόγοι* se manifesta nas mais variadas questões, seja acerca do *bom e ruim* (*ἀγαθὸν καὶ κακὸν*), do *belo e do feio* (*καλοῦ καὶ αἰσχροῦ*), do *justo e do injusto* (*δικαίον καὶ ἀδίκον*), etc. O autor, endossando os pensadores que faziam uso dos *discursos duplos* na Grécia, demonstra como é possível acerca de cada questão em debate extrair conclusões diametralmente opostas. Esses procedimentos, sem sombra de dúvida, foram minuciosamente dominados por Protágoras.

Costuma-se dizer, em muitos compêndios de filosofia, que a atividade filosófica visa desvelar o que há de permanente sob a camada da aparência. Se essa concepção é legítima, então podemos dizer que Protágoras, contrariando essa via, seguiu um caminho inteiramente oposto, pois entendeu que a aparência é o que demarca o limite da cognoscibilidade humana, uma vez que conhecemos apenas o que nos aparece relativamente e não, tomando emprestada uma expressão cara à tradição, como as coisas são em si mesmas.

É por constatar essa natureza contraditória da realidade que Protágoras se distancia da ontologia, pois não admite o caráter unívoco e essencial do real, mas, diferentemente, concentra-se na dimensão ambígua do *λόγος* para atestar sua doutrina⁹¹.

⁹⁰ Publicado pela primeira vez em 1570 com o título de *Dialékseis* (Discussões), num apêndice à edição de Diógenes Laércio, os *Dissoi Lógoi* é um tratado anônimo do fim do século V a. C. que foi preservado junto com as obras de Sexto Empírico (cf. PREZOTTO, 2009, p. 30). A obra é composta por nove pequenos capítulos, e trata, em quase toda sua extensão, sobre a natureza antitética dos discursos. Em verdade, poderíamos pensar nos *Dissoi Lógoi*, como bem observou Prezotto, como um modelo de “ensino sofístico, centrado na transmissão e apropriação de técnicas argumentativas, um desdobramento da *antilogiké tékhne* como arte da contradição” (PREZOTTO, 2009, p. 63).

⁹¹ O profundo desenvolvimento do método antinômico – que as evidências textuais nos indicam que Protágoras tenha desenvolvido – nos oferece base suficiente para justificar essa leitura. Aparentemente o fascínio que as especulações filosóficas (que transcendiam os limites da experiência humana) exerciam sobre os pensadores antigos jamais persuadiu o sofista de Abdera a adentrar nessa dimensão do mistério,

Há sempre, acerca do mesmo assunto, duas razões conflitantes entre si. Se esse é o diagnóstico, então o *λόγος*, cindido em razões contrárias e equivalentes, afasta, por consequência, a esperança que o discurso dos homens possa indubitavelmente dizer a *Verdade*. Resta aos homens, pois, apenas as boas e as más opiniões, ou, como diria Protágoras, “umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras” (PLATÃO, *Teeteto*, 167B).

Isso que caracterizamos por antilógica em Protágoras, também encontrou, assim como o relativismo, um lugar de relevo no discurso dos *σκεπτικοί*. Nomeadamente nas *Hipótiposes Pirrônicas*, Sexto Empírico explica em diversas passagens o quão importante é para o ceticismo o caráter antitético do discurso, chegando até mesmo a considerar um dos princípios da *via cética* (*σκεπτικῆς ἀγωγῆς*):

συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τοῦτο καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 12).

O princípio geral da disposição cética é de que a todo discurso se contrapõe [outro] discurso equivalente; pois a partir disto, pensamos, segue-se o não dogmatizar (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 12).

Se observarmos atentamente, o princípio cético das razões contrárias, conforme apresentado por Sexto, se confunde com a própria maneira da *sképsis* ser identificada. Como o próprio Sexto Empírico elucida, o ceticismo se caracteriza pela sua *capacidade de estabelecer oposição* (*δύναμις ἀντιθετική*), que nada mais é do que a capacidade de estabelecer oposição entre as coisas que aparecem e as que coisas que são pensadas, de modo que elas se contraponham de todas as maneiras.

Cabe notar, todavia, que a prática de trazer à tona esse aspecto antinômico do *lógos*, tem, no pirronismo, o intuito de alcançarmos a *suspensão do juízo* (*ἐποχή*) e a *imperturbabilidade* (*ἀταραξία*).

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 (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 8).

O ceticismo é a capacidade de estabelecer oposição entre aparências e pensamentos de todos os modos possíveis, de tal forma que através do equilíbrio entre as coisas e as razões contrárias chegamos primeiro à suspensão do juízo, depois à tranquilidade (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 8).

Assim como o relativismo, o princípio das *razões contrárias* no pirronismo visa essencialmente conduzir-nos à suspensão do juízo, que, como já mencionamos, constitui parte fundamental dessa corrente filosófica. Cabe notar, no entanto, que esse princípio dos “*argumentos contrários*” (*ἀντικειμένους λόγους*) adquiriu no ceticismo maior amplitude em sua significação, pois os cétricos não o entenderam como restrito ao domínio da *negação e afirmação* (*ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν*), porém, como nos relata Sexto (*P.H.*, I, 10), no sentido mais geral de *razões conflitantes* (*λόγους μαχομένους*).

Nessa acepção cética, por assim dizer, a antilógica escapa da arte da contradição *stricto sensu* (ou, se preferirmos, da técnica de extrair predicados contrários do mesmo objeto, como fazem os sofistas no *Eutidemo*) e passa a ter maior amplitude no plano argumentativo. O antagonismo do *lógos* é apontado pelo discurso pirrônico como marca da divergência da opinião dos dogmáticos, cuja equivalência das teses conflitantes faz com que o cético não rejeite ou endosse qualquer um dos lados, mas, suspenda o juízo.

Se os pirrônicos argumentam antiteticamente contra os dogmáticos – os livros II e III das *Hipotiposes* e todos os livros dos *Adversus Mathematicos* atestam isso –, o fazem para demonstrar o universo conflituoso e isonômico dos *λόγοι* em disputa. Obviamente que, para frustrar as pretensões otimistas dos dogmáticos, os cétricos terminam por assumir posições negativas, porém, esses argumentos, como bem lembra Bolzani, são produzidos para “contrabalancear a força tética positiva da maior parte das filosofias dogmáticas, a eles cabe fornecer, em vista à equipotência e consequente suspensão, a alternativa oposta, contrária ou simplesmente conflitante” (BOLZANI, 2013, p. 32).

Como nos esclarece Sexto Empírico em suas *Hipotiposes*, o cético, ao dizer que “a toda razão opõe-se uma razão equivalente”, refere-se a toda razão submetida a seu escrutínio; essa “*razão*”, por sua vez, não significa uma razão qualquer, mas aquela que visa estabelecer algo de modo dogmático; o termo “*equivalente*”, diz respeito à credibilidade e incredibilidade do argumento; por fim, o termo “*opõe-se*”, é entendido no sentido amplo de ‘está em conflito’ (*P.H.*, I, 202). Os discursos opostos e equivalentes nos forçam, na óptica cética, a não nos pronunciarmos peremptoriamente acerca da verdade ou falsidade, realidade ou irreabilidade do que se discute.

Em todo o caso, poder-se-ia argumentar, contra o cético, que declarar que “a toda razão opõe-se uma razão equivalente” não o exime do dogmatismo que busca evitar, mas, ao contrário, torna-o tão dogmático quanto às filosofias especulativas que sustentam teses sobre a natureza das coisas. Para dirimir tal objeção, basta que

atentemos para o enunciado cético que diz que “tudo é relativo”, pois a declaração acerca dos discursos conflitantes e equivalentes precisa ser entendida à luz dessa mesma especificidade da linguagem pirrônica.

Nesse sentido, é deveras importante observar o que Sexto Empírico escreve sobre a máxima das *razões contrárias* e como ele a distingue do discurso dogmático:

ὅταν οὖν εἶπω “παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται”, δυνάμει τοῦτό φημι “παντὶ τῷ ὑπ’ ἐμοῦ ζητούμένῳ λόγῳ, ὃς κατασκευάζει τι δογματικῶς, ἕτερος λόγος κατασκευάζων τι δογματικῶς, ἴσος αὐτῷ κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν, ἀντικεῖσθαι μοι”, ὥς εἶναι τὴν τοῦ λόγου προφορὰν οὐ δογματικὴν ἀλλ’ ἀνθρωπείου πάθους ἀπαγγελίαν, ὃ ἐστὶ φαινόμενον τῷ πάσχοντι (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 203).

Com efeito, quando digo “a toda razão opõe-se uma razão equivalente”, isso significa que digo “a toda razão por mim investigada, que estabelece algo dogmaticamente, outra razão me aparece contrapor-se, equivalente a ela em credibilidade e incredibilidade, que estabelece algo dogmaticamente”, assim, o discurso proferido não é dogmático, mas expõe uma afecção humana, que se mostra a quem é afetado (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 203).

Sexto está demonstrando o que reiteradas vezes ele comenta em sua obra: o cético não visa estabelecer positivamente nenhum dos seus enunciados – que em geral, em contraste com as teses dogmáticas, se anulam juntamente com os discursos adversários⁹² –, mas “o essencial é que na formulação destes enunciados [o cético] expressa o que lhe aparece e manifesta a sua própria afecção de maneira não dogmática” (SEXTO, *P.H.*, I, 15)⁹³.

Sob essa noção sextiana, podemos dizer que o discurso cético é a verbalização de uma *afecção* (*πάθος*), ou, nos termos do próprio Sexto, uma enunciação narrativa (*ἱστορικῶς*), que em nenhum momento está interessado em comprometer-se com a verdade de qualquer uma das suas afirmações. Todo discurso tético⁹⁴ é antípoda ao *λόγος* pirrônico.

Tendo investigado acerca das relações existentes entre a doutrina de Protágoras e a escola cética, passaremos, em seguida, ao exame das afinidades que cremos existir entre Górgias e os céticos. Nossos raciocínios visarão, essencialmente, explicar os paralelos legítimos que julgamos existir entre o sofista de Leontinos e os *skeptikoí*,

⁹² O caráter auto anulativo das expressões (ou argumentos) dos céticos serão melhor desenvolvidos e aprofundados no item 3.2 do capítulo três.

⁹³ “τὸ δὲ μέγιστον, ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἐαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἐαυτοῦ ἀδοξάστως” (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Υ.Π.*, I, 15).

⁹⁴ O discurso tético é todo o discurso positivo que estabelece algo como real/verdadeiro. Explicaremos mais detalhadamente a natureza dessa terminologia no capítulo 3, p. 114.

recorrendo, como anteriormente, à análise crítico-comparativa dos documentos de ambos os “objetos” investigados.

2.3 GORGIAS: O PARALELO DAS TESES DO NÃO SER COM O CETICISMO

Górgias nasceu em Leontinos, na Sicília⁹⁵, por volta do ano 485 e 480 a. C. De acordo com o testemunho de Diógenes Laércio, o que é atestado pelos estudiosos⁹⁶, ele teria sido discípulo de Empédocles (cf. DL, VIII, 58). Assim como Protágoras, adquiriu grande prestígio exercendo a profissão de sofista, tendo discursado em diferentes regiões e cidades gregas, tais como Olímpia, Atenas, Delfos, Tessália, Béocia e Argos (KERFERD, 2003, p. 80). Górgias viveu uma vida errante, de cidade em cidade, e provavelmente morreu em Tessália, reconhecidamente célebre, chegando a atingir a incrível idade de cento e nove anos (UNTERSTEINER, 2013, p. 152-153).

Diferente do que aconteceu com as obras do sofista de Abdera, um conjunto significativo de fragmentos das obras de Górgias chegou até nós⁹⁷, dentre os quais é do nosso interesse investigar, em especial, seu tratado *Sobre o não ser*. Esse texto sobreviveu em duas versões diferentes, a primeira, de origem anônima, que erroneamente na antiguidade foi atribuído a Aristóteles (por isso alguns se referem ao autor como Pseudo-Aristóteles), a segunda, de Sexto Empírico, que encontramos em *Adversus Mathematicos* VII, 65-87.

A versão de Sexto, que carrega o título de *Sobre o não ser ou sobre a natureza* (*Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*), tornou-se a versão mais conhecida, mesmo porque, como explica Cassin, trata-se de um texto “filologicamente menos problemático” (CASSIN, 2005, p. 269). Cabe lembrar, no entanto, que a versão sextiana levou alguns estudiosos a considerar que ela “incita a perceber a sofística como um avatar do ceticismo” (CASSIN, 2005, p. 269).

Por outro lado, a versão anônima (ou pseudoaristotélica), que está incluída na obra *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (doravante *MXG*), embora não tenha sido tão comentada quanto a versão de Sexto, possui um valor singular, pois ela possui

⁹⁵ Assim nos relata Filóstrato em *Vida dos Sofistas*, I, 492.

⁹⁶ Ver Untersteiner (2012), pág. 150, nota 5.

⁹⁷ Os títulos das obras de Górgias são apresentados no *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels e Kranz, contendo os seguintes títulos: “*Sobre o não ser ou sobre a natureza*” (*Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*); *Oração Fúnebre* (*Ἐπιτάφιος*); *Discurso Olímpico* (*Ὀλυμπικός*); *Discurso Pítico* (*Πυθικός*); *Discurso aos Eleus* (*Ἐγκώμιον εἰς ἡλείου*); *Defesa de Palamedes* (*Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία*); *Elogio a Elena* (*Ἡλένης ἐγκώμιον*); *Arte Retórica* (*Τέχνη*) (DK, 1903, p. 528-533).

argumentos que faltam em Sexto, razão pela qual essa versão costuma ser considerada mais autêntica. Mesmo assim, não podemos fechar os olhos para as dificuldades encontradas nessa versão, já que em muitas das suas passagens deparamo-nos com algumas lacunas textuais, ou, em determinados momentos, com trechos que definitivamente não são nítidos do ponto de vista do sentido, quiçá “desesperadores”, como nos descreve Untersteiner (2012, p. 160).

Em verdade, embora ambas as versões tenham sido provavelmente elaboradas com base na mesma fonte textual⁹⁸, temos diante de nós duas versões independentes, as quais suscitaram diferentes interpretações entre os especialistas. Privilegiar uma ou outra versão, vê-las como antagônicas, julgá-las como complementares, etc., foram algumas das posições tomadas ao longo dos anos. Da nossa parte, estamos inclinados a considerar válidos ambos os manuscritos, mas, nos pontos onde eles nitidamente divergem, julgamos sensato suspender o juízo quanto à possibilidade de alcançarmos o autêntico pensamento de Górgias.

Nosso interesse quanto a “*Teses sobre o não ser*” de Górgias é menos de tentar encontrar o cerne do pensamento do sofista no tratado, do que extrair e comparar os elementos consonantes do manuscrito com determinados conteúdos e estruturas formais do discurso pirrônico. Evidentemente que essa última tarefa não pode prescindir da primeira, por isso, para que nossas comparações não sejam espúrias, faremos uso indistinto das duas versões, embora adiantamos aqui que concederemos maior ênfase à versão sextiana, cuja linguagem e a configuração do texto nos parecem mais favoráveis.

Vale lembrar que estamos cientes, decerto, do modo particular (modo cético) com que Sexto desenvolve as teses no *Tratado*, por isso nossas conjecturas relacionais serão sempre justificadas no confronto com o *De MXG*, afinal, como nos lembra Brochard, as afinidades entre Górgias e os cétricos tardios fez com Sexto traduzisse Górgias nos cânones pirrônicos.

Os hábitos e a direção do espírito dos novos cétricos são de tal modo semelhantes aos de Górgias que, quando Sexto resume uma parte do tratado *Da natureza ou do Não-ser*, acrescenta por conta própria, e quase sem perceber, argumentos e esclarecimentos que se fundem muito bem com o resto da exposição e se incorporam a ela: é somente por um esforço de atenção e comparando o texto com o *De Melisso* [...] que se pode distingui-los (BROCHARD, *Os cétricos gregos*, 2009 [1887], p. 32).

⁹⁸ Em geral, conjectura-se que tanto o autor pseudoaristotélico quanto Sexto Empírico tinham em mãos o texto original de Górgias, ou, conforme outra hipótese corrente, que eles possuíam uma versão da obra gorgiana copiada pelo peripatético Teofrasto.

Em todo o caso, antes de trazermos à tona os parentescos entre Górgias e os cétricos que sugerimos acima, é preciso tecer alguns comentários a respeito da interpretação que considera o texto de Sexto deveras parcial. No estudo introdutório da tradução para o castelhano da obra de Górgias, Spangenberg soa o alarme para o teor tendencioso do manuscrito de Sexto, que, em sua interpretação, estaria impregnado de sutilezas argumentativas que conduzem o pensamento gorgiano a consequências cétricas.

[...] sua intenção [a de Sexto] é mostrar que a partir das teses gorgianas se sobressai a tese cétrica por excelência: não existe um critério de verdade. Não é difícil perceber, então, que através de sua exposição do pensamento gorgiano, Sexto busca levar água para seu moinho, o qual conduz a suspeitar que seu tratamento deva ser bastante tendencioso (GORGIAS, *Sobre el no ser*, p. 19)⁹⁹.

Genuinamente, não resta dúvida que Sexto Empírico insere Górgias no grupo dos filósofos que, em sua leitura, aboliram o critério de verdade. As palavras de Sexto são cristalinas: “Górgias de Leontinos pertencia à mesma tropa dos que eliminaram o critério” (A.M., VII, 65); isso é inconteste. Todavia, o que não nos parece razoável declarar é que ao redigir sua versão das “*Teses sobre o não ser*” Sexto Empírico tenha estrategicamente “pirronizado” Górgias.

Em primeiro lugar, devemos levar em consideração que Sexto Empírico está inserido numa tradição que durante séculos fez uso de um vocabulário com características bastante particulares. Trata-se, de fato, de um vocabulário cétrico. Por essa razão, é natural que Sexto aborde as questões filosóficas valendo-se de uma linguagem tipicamente pirrônica, o que não significa que ele enxergue marcas de ceticismo onde não exista, ou que deliberadamente adorne as teorias filosóficas alheias com traços tipicamente cétricos¹⁰⁰.

Além disso, e muito mais importante, devemos notar que o que dá suporte para a afirmação de Sexto Empírico, a saber, de que as “*Teses sobre o não ser*” de Górgias

⁹⁹ “[...] su intención es mostrar que a partir de las tesis gorgianas se arriba a la tesis escéptica por excelencia: no existe un criterio de verdad. No es difícil percibir, entonces, que a través de su exposición del pensamiento gorgiano, Sexto intenta llevar agua para su molino, lo cual conduce la sospechar que su tratamiento ha de ser bastante tendencioso” (GORGIAS, *Sobre el no ser*, p. 19).

¹⁰⁰ A preocupação de Sexto em distinguir o pirronismo de filosofias afins é bastante conhecida. Ao longo das *Hipotiposes*, por exemplo, nosso cétrico dedica alguns capítulos para estabelecer uma série de distinções entre o ceticismo e outros sistemas filosóficos (as diferenciações de Sexto abordam a doutrina de Heráclito, no capítulo XXIX; de Demócrito, no capítulo XXX; dos cirenaicos, no capítulo XXXI; etc.). Sexto também faz questão de estabelecer distinções entre o pirronismo e os cétricos acadêmicos (P.H., I, 220). Até mesmo Arcesilau, cuja filosofia praticamente não difere dos pirrônicos, recebe ressalvas de Sexto, que nos diz apenas que “Arcesilau é quase pirrônico” (P.H., I, 232).

culminam na destruição de qualquer critério, são as próprias proposições elementares do tratado. Dificilmente poderíamos, dado o “caráter negativo” das teses gorgianas, encontrar alguma explicação que pudesse conciliar a crença na possibilidade de se instituir algum critério para a verdade com a hipóteses do sofista de Leontinos. Qualquer tentativa nesse sentido, ao nosso ver, de imediato se tornaria um exercício argumentativo vão, pois se esmeraria para conciliar o inconciliável.

Essas proposições elementares – núcleo rígido das teses – aparecem na versão sextiana e na pseudoaristotélica de forma praticamente idênticas. Ambos os manuscritos resumem o pensamento gorgiano referente às “*Teses*” aos princípios básicos de que: I) nada é, II) se é, não é cognoscível, III) se é, e é cognoscível, não é comunicável a outrem.

ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως τρία κατὰ τὴν τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Μ.*, VII, 65).

Com efeito, na obra intitulada *Sobre o não ser ou sobre a natureza*, estabelece em série três argumentos capitais: primeiro, que nada é; segundo, ainda que fosse, é inapreensível para o homem, terceiro, ainda que seja apreensível, entretanto, sequer pode ser expresso e explicado ao próximo (SEXTO EMPÍRICO, *A.M.*, VII, 65).

Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστιν καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις (ΜΕΓ, 979a, 15).

[Górgias] diz [primeiro] que nada é; [segundo] que, se é, é incognoscível; [terceiro], que se é e é cognoscível, não é demonstrável para outros (MXG, 979a, 15).

Ora, se nada é, se nada pode ser conhecido nem comunicável, como seria possível haver um critério de verdade? Para um critério existir é necessário que alguma coisa seja; para se conhecer o critério é necessário existir a possibilidade da cognoscibilidade; por último, para se falar acerca do critério, é necessário que exista a possibilidade da comunicação. Diante dessas considerações, brota, por fim, a seguinte pergunta: Sexto de fato “pirroniza” Górgias ou tão somente identifica em seu tratado consequências inexoravelmente afins com o ceticismo?

Se considerarmos plausível a hipótese que as *Teses sobre o não ser* possuem implicações céticas, talvez possamos melhor compreender a passagem de Hegel que nos diz que “o ceticismo alcançou um ponto muito mais profundo em Górgias de

Leontinos” (HEGEL, 1892, p. 378)¹⁰¹. Por certo, não queremos dizer com isso que Górgias seja um cético – tal parecer não endossamos –, mas, no nosso entender, seu pensamento guarda afinidades significativas com o ceticismo pirrônico.

De qualquer forma, mesmo que as duas versões das *Teses* que chegaram até nós suscitem agudas discussões do ponto de vista das interpretações textuais, por outro lado, o contexto no qual o trabalho gorgiano está circunscrito descansa sobre uma base menos polêmica, quer dizer, há um consenso entre os acadêmicos em considerar que as teses do *Tratado* de Górgias eram direcionadas contra Parmênides, ou, se preferirmos, contra a doutrina filosófica dos eleatas¹⁰².

Parmênides fora responsável por iniciar uma filosofia centrada no conceito de unidade e imobilidade, inconciliável, conseqüentemente, com qualquer defesa da multiplicidade e do movimento. No fragmento II do poema de Parmênides, o pensador de Eléia diz-nos que o caminho “que é” e o “que não é” são as únicas vias possíveis para o pensar; além disso, adverte-nos que apenas o caminho que “é” é admissível, pois *a verdade o segue (ἀλητεῖή γάρ ὀπηδεῖ)*, enquanto que a via que “não é” resume-se, pelo que nos consta, numa trilha *inteiramente inviável (παναπευθέα)*.

Em outras palavras, o caminho que “é” é o caminho do Ser, esse, por sua vez, é caracterizado pelo próprio Parmênides no fragmento VII e VIII como *não-gerado (ἀγένητον)*, *imperecível (ἀνώλεθρόν)*, *todo único (οὐλον μονογενές)*, *indivisível (οὐδέ διαιρετόν ἐστιν)* e *imóvel (ἀκίνητον)*; o caminho “que não é”, por seu turno, é o caminho do Não-ser, isto é, uma via impossível, já que o não-ser, idêntico a si mesmo, é nada, *pois não é dizível nem pensável (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν)*, portanto, não é.

[...] o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo. [...] Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois se era não é mais, nem poderia vir a ser. [...] Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais que impeça de ser contínuo, nem outro menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo, pois o ser é como o ser. Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços, sem princípio nem fim, pois gênese e destruição foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira. [...] do não-ser não te deixarei falar, nem pensar: pois não é dizível nem pensável, visto que não é (PARMÊNIDES, *Da Natureza*, frag. VII/VIII).

Górgias reage aos pressupostos do *Poema* de Parmênides declarando, de modo sequencial, teses diametralmente opostas. Recapitulando: primeiro, que *nada é*, segundo

¹⁰¹ “[...] scepticism reached a much deeper point in Gorgias of Leontinum” (HEGEL, 1892, p. 378).

¹⁰² Cf. Untersteiner, 2012, p. 161; Cassin, 2005, p. 17; Kerferd, 2003, p. 161.

que, se é, não é cognoscível, terceiro, se é, e é cognoscível, não pode ser explicado ao próximo. Para o nosso objetivo de demonstrar as relações entre Górgias e os céticos (Sexto fala em nome de uma tradição), será suficiente que nos ocupemos apenas da primeira das destas três teses do sofista, ou seja, a tese de que “nada é”¹⁰³.

Enquanto Parmênides diz que caminho *que é* não pode não ser, (Fr. B 2.3) Górgias afirma exatamente o contrário: “Diz que nenhuma coisa é / *Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν*” (MXG, 979a10); ou, segundo a versão de Sexto Empírico: “Que nada é / *ὅτι οὐδέν ἔστιν*” (A.M., VII, 65). Para demonstrar sua primeira tese, Górgias teria recorrido a uma série de argumentos que visavam exaurir qualquer possibilidade de afirmação de que alguma coisa seja. Com efeito, será precisamente pela análise de alguns desses argumentos que nos esforçaremos para traçar as semelhanças existentes entre Górgias e os céticos. Averiguemos, pois, cada um deles.

Optamos por analisar três linhas de argumentação da primeira tese do tratado “Sobre o não-ser” de Górgias, uma vez que, no confronto com ambas as versões disponíveis, julgamos haver uma correspondência adequada. Esses argumentos partem da premissa que diz que se algo existe ou existe o ser ou o não-ser. A partir disso, Górgias investiga α) se o Não-ser é; β) se o Ser é; γ) se o Ser e o Não-ser são ao mesmo tempo. Acerca desses pontos ele concluirá, como nos relata Sexto, que nem o Ser é, nem o Não-ser é, nem o Ser e o Não-ser são simultaneamente, logo, nada é (SEXTO, A.M., VII, 66).

A) Para demonstrar que o Não-ser não é, a versão sextiana explora as consequências absurdas que sucederiam caso disséssemos que o Não-ser é¹⁰⁴. Nesse sentido, cabe notar que Górgias não está dizendo rigorosamente nada diferente do que Parmênides dissera, pois, também para o eleata, o Não-ser não é.

καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὂν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστιν, ἔσται τι ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὴν γὰρ οὐκ ὂν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὂν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἀτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὂν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, Π.Μ., VII, 67).

¹⁰³ É bastante significativo, para o entendimento das teses de Górgias, levar em consideração as formas que o verbo grego *εἶναι* pode ser traduzido. Muitos estudiosos chamam atenção para a possibilidade de considerar o verbo ser no sentido predicativo, e não no sentido existencial como costumeiramente aparece nas traduções. Essa opção hermenêutica, com efeito, torna a própria tese de Górgias menos absurda, isto é, ao invés de traduzir “*Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν*” por “Diz que nenhuma coisa existe” (que abre margem para interpretar a tese como mera ironia), poder-se-ia optar por “Diz que nenhuma coisa é”, o que insere as teses no debate filosófico sério sobre o problema da predicação.

¹⁰⁴ A demonstração de que o Não-ser não é possui na versão sextiana dois argumentos, enquanto que na versão pseudoaristotélica existem três. Tomaremos, para nossa análise, apenas um argumento de cada versão, optando por aqueles que melhor se alinham entre si.

Evidentemente o não-ser não é. Pois se o não-ser é, será e não será ao mesmo tempo; pois enquanto é pensado como não-ser, não será, porém, enquanto que é não-ser, de novo será. E é completamente absurdo algo ser e não ser ao mesmo tempo; portanto o não-ser não é (SEXTO EMPÍRICO, A.M., VII, 67).

O argumento do manuscrito de Sexto parece indicar que Górgias, nesse primeiro momento, estaria demonstrando o quão absurdo seria conferir ao *Não-ser* algum aspecto ontológico, e, por extensão, gnosiológico¹⁰⁵. Na verdade, se lermos: “se o não-ser é, será e não será ao mesmo tempo”, logo notamos que há neste enunciado uma violação lógica daquilo que posteriormente se denominará por princípio de não-contradição ($A \vee \sim A$), o que para os antigos gregos seria absurdo. Se se deve respeitar o princípio de *não-contradição*, jamais poderíamos declarar, como bem observou Cassin (2005, p. 19), que o *Não-ser* seja sujeito para o verbo “é”. Assim, somos forçados a reconhecer que o *Não-ser* não é.

Por outro lado, a demonstração gorgiana de que o *Não-ser* não é, tem, na versão pseudoaristotélica, uma configuração diferente, mas que também extrai da suposição de que o *Não-ser* seja, as mesmas contradições que vimos acima. Acontece, todavia, que nesse argumento estão concatenadas, também, as contradições de se afirmar que o *Ser* “é” e que o *Não-ser* e o *Ser* “são” ao mesmo tempo:

εἰ μὲν γάρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πραγματά. εἰ δ' ὁμῶς τὸ μὴ εἶναι ἔστιν, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι, τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησὶν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ τοῦτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἶη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ γε ταὐτὸ τῷ μὴ ὄντι (MEF, 979a, 25-30).

Pois se o não-ser é não-ser, o não-ser não seria menos que o ser. Pois por um lado o não-ser é não-ser, e, por outro, o ser é ser, de modo que as coisas são não mais que não são. Contudo, se o não-ser é, o ser, ele diz, seu oposto, não é. Pois se o não-ser é, convém que o ser não seja. De modo que assim, ele diz, nada seria, a menos que o ser e o não-ser fossem a mesma coisa. E se fossem a mesma coisa, nesse caso também nada seria; pois de um lado o não-ser não é, e, de outro, também o ser, já que, por certo, é a mesma coisa que o não-ser (MXG, 979a, 25-30).

Podemos identificar nessa complexa passagem da versão anônima três formas principais de argumentação: I) não-ser é ser, ser é ser; II) não-ser é ser, ser é não-ser; III) não-ser é idêntico a ser (cf. SPANGENBERG, 2011, p. 49). No primeiro raciocínio,

¹⁰⁵ Untersteiner acredita que já na primeira parte do título da obra de Górgias (*Sobre o não ente*) encontra-se ali o caráter dramático da *phýsis*, que prenuncia “a dissolução teórica de qualquer pressuposto ontológico e, em seguida, gnosiológico” (UNTERSTEINER, 2012, p. 222-223).

Górgias parece mostrar que se pode conferir ser a qualquer sujeito, de modo que tanto o *Ser* quanto o *Não-ser* podem se identificar com o verbo “ser” num juízo de identidade. No segundo, vemos algum paralelo com a argumentação de Sexto que reduz ao absurdo a proposição que diz que o *Não-ser* é, porém, no *MXG*, o argumento conduz-nos até a conclusão de que o *Ser* não é mais que *Não-ser* (a consequência da identidade entre *Ser* e *Não-ser*, que encerra uma contradição lógica, só será extraída no terceiro raciocínio). No terceiro argumento, Górgias conclui que “se o ser se identifica com o não ser, então nenhum dos dois é” (SPANGENBERG, 2011, p. 55)¹⁰⁶. Com essas explicações, encerramos a abordagem da primeira linha argumentativa.

B) Na segunda etapa da argumentação, Górgias investe frontalmente contra a tese parmenidiana. Seu enunciado, certamente um dos mais escandalosos para a metafísica clássica, diz que: *tampouco o Ser é (μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν)*. Nessa linha de argumentação, tanto os raciocínios desenvolvidos na versão de Sexto quanto os da versão de Pseudo-Aristóteles partem do mesmo ponto, ou seja, iniciam a demonstração gorgiana de que “o *Ser* não é” extraindo consequências absurdas das hipóteses do *Ser* ser *ingénito (ἀγέννητον)*, *gerado (γενόμενον)*, ou eterno e gerado ao mesmo tempo (*αἰδίων ἅμα καὶ γενητόν*)¹⁰⁷.

Os manuscritos nos dizem que: se o *Ser* é eterno, significa que ele não tem princípio, e, não tendo princípio, é *infinito (ἄπειρον)*; com efeito, se o *Ser* é infinito, não está em lugar nenhum (*MXG*, 979b20). Como explica Sexto, se o *infinito* estivesse em algum lugar, esse lugar que o contém deveria ser maior do que aquilo que está contido, e, nesse caso, o *Ser* já não seria infinito, já que é absurdo que exista algo maior que o infinito e que possa contê-lo, logo, o *Ser*, que é infinito, não está em lugar nenhum (*A.M.*, VII, 69).

Mas qual a implicação de declararmos que o *Ser*, que é infinito, não está em lugar nenhum? Algo poderia existir em um *não-lugar*? Segundo os manuscritos, a consequência da hipótese de que o *Ser* é eterno (*αἰδίων*), conduz a um paradoxo inescapável, que, em última instância, resume-se na conclusão que o *Ser*, se postulado como eterno, não é/existe, pois não está em nenhum lugar. A ordenação silogística que Sexto confere a esse argumento não nos atesta outra coisa:

¹⁰⁶ “si el ser se identifica con el no ser, entonces ninguno de los dos es” (SPANGENBERG, 2011, p. 55).

¹⁰⁷ Essas duas primeiras hipóteses são trabalhadas em ambas as versões, no entanto, na versão de Sexto, também é examinada a hipóteses do *Ser* ser *ingénito* e gerado ao mesmo tempo.

ὥστ' εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρόν ἐστιν, εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν, εἰ δὲ μεδαμοῦ ἐστιν, οὐκ ἔστιν. τοίνυν εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστιν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, Π.Μ., VII, 70).

De modo que, se o ser é eterno, é infinito, e se é infinito, está em nenhum lugar, e se está em nenhum lugar, não é. Portanto, se o ser é eterno, de início o ser não é (SEXTO EMPÍRICO, A.M., VII, 70).

É dessa forma que temos encerrada a argumentação que demonstra o caráter paradoxal da hipótese do *Ser* ser eterno (*αἰδιόν*). Vejamos, agora, como se desenvolve o raciocínio que problematiza a segunda hipótese, quer dizer, a hipótese do *Ser* ser gerado (*γενόμενον*). Nesse quesito, pelo que ambas as versões do *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* nos assegura, Górgias teria argumentado que se o *Ser* é gerado, ou é gerado a partir do *Ser* ou a partir do *Não-ser*¹⁰⁸, mas como essas duas possibilidades conduzem a aporias, o *Ser* não poderia ser gerado.

O argumento da versão sextiana é consideravelmente mais conciso que o manuscrito anônimo; nessa versão, Sexto explica que, para Górgias, o *Ser* não poderia ter sido gerado a partir do *Ser*, pois se esse existe, não poderia ter tido qualquer geração, uma vez que já existe (A.M., VII, 71). Em outras palavras, o argumento visa esclarecer que não haveria sentido falarmos em geração – referindo-nos ao princípio de tudo que existe –, a partir do que jamais foi gerado. Em sentido contrário, também o *Ser* não poderia ser gerado a partir do *Não-Ser*, afinal, como explica Sexto (*ibidem*), “o não-ser nada pode gerar, dado que o que gera algo deve necessariamente participar da existência” (SEXTO, A.M., VII, 71)¹⁰⁹.

No manuscrito pseudoaristotélico, o argumento de que o *Ser* não poderia provir nem do “*Ser*” nem do “*Não-ser*” ganha alguns contornos mais elaborados. O argumento expresso no manuscrito erige dificuldades inescapáveis para ambas as hipóteses, um procedimento dialético que já constatamos em momentos anteriores, que reduz ao absurdo as teses analisadas.

εἰ γὰρ ἐξ ὄντος γένοιτο, μεταπεσεῖν ἂν, ὃ ἀδύνατον· εἰ γὰρ τὸ ὄν μεταπέσοι, οὐκ ἂν ἔτ' εἶναι αὐτὸ ὄν, ὥσπερ γ' εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν γένοιτο, οὐκ ἂν ἔτι εἴη μὴ ὄν. οὐδὲ μὴν οὐκ ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι. εἰ μὲν γὰρ μὴ ἔστι τὸ μὴ ὄν, οὐδὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι. εἰ δ' ἔστι τὸ μὴ ὄν, δι' ἅπερ οὐδ' ἐκ τοῦ ὄντος, διὰ ταῦτα οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενέσθαι. εἰ οὖν ἀνάγκη μὲν, εἴπερ ἔστι τι, ἧτοι ἀγέννητον ἢ γενόμενον εἶναι, ταῦτα δὲ ἀδύνατον, ἀδύνατον τι καὶ εἶναι (ΜΕΓ, 279b, 25-30).

¹⁰⁸ Ver MXG, 979b 25; Sexto, A.M., VII, 71.

¹⁰⁹ “τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησαί τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξαι μετέχειν τὸ γεννητικόν” (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, Π.Μ., VII, 71).

Pois se fosse nascido a partir do ser, ele teria mudado, o que é impossível, pois se o ser mudasse, o ser já não seria o mesmo que o ser, de igual modo, também se o não-ser fosse nascido, o não-ser já não seria. Novamente, tampouco seria nascido a partir do ser. Pois se o não-ser não é, de nenhum modo seria nascido a partir do nada. Mas se o não-ser é, ele não poderia ser nascido do não-ser, pela mesma razão que não poderia nascer do ser. Se, com efeito, é necessário que alguma coisa seja, certamente é ingênita ou nascida, e como isso é impossível, então é impossível que qualquer coisa seja (MXG, 979b, 25-30).

Na exposição de Pseudo-Aristóteles, podemos identificar pelo menos duas linhas mestras de problematização da hipótese do *Ser* ter sido gerado. A primeira delas demonstra a incompatibilidade do próprio conceito de *Ser*, por definição imutável¹¹⁰, e a hipótese da geração, que, seja derivada do *Ser* ou do *Não-ser*, implica necessariamente na mudança. O imutável que muda é conceitualmente absurdo, logo, inadmissível. Por outro lado, quanto à segunda linha, reforça-se ainda mais a noção metafísica grega de que “do nada, nada provém”, pois, como a literalidade do texto nos certifica, do *Não-ser* nada poderia ser gerado.

Para exaurir essa segunda linha argumentativa, demonstra-se, também, a impossibilidade do *Ser* ser ao mesmo tempo *eterno* (*αἰδιόν*) e *gerado* (*γενόμενον*). Acerca dessa hipótese, Sexto Empírico nos oferece uma demonstração muitíssimo sucinta do quão absurdo seria admiti-la, pois os termos *eterno* e *gerado* são mutuamente excludentes, de modo que, se o *Ser* é *eterno*, não pode ter sido *gerado*, e se foi *gerado*, não é *eterno*. Por fim, tendo exposto esses argumentos, Sexto finaliza dizendo que: I) se o *Ser* não é eterno, II) nem gerado, III) nem tampouco eterno e gerado ao mesmo tempo, logo, o *Ser* não é (A.M., VII, 72). Assim, dito tais coisas, encerramos nossa exposição de como Górgias problematizou a ideia de que o *Ser* é; passemos, pois, para a última argumentação da *primeira tese*.

Γ) Nessa argumentação, verificaremos que a hipótese do *Ser* e do *Não-ser* serem ao mesmo tempo conduz, assim como as outras duas, à aporia. Sem sombra de dúvida, dentre as três linhas argumentativas que optamos por trabalhar, essa é a menos problemática, visto que a união do que “é” com o que “não-é” fere diretamente o princípio de não-contradição, portanto, não poderia ser admitida. Como Sexto Empírico nos diz, que o *Ser* e o *Não-ser* não são ao mesmo tempo pode-se demonstrar facilmente, pois se existe o *Não-ser* e o *Ser*, o *Não-ser* será idêntico ao *Ser* no que se refere a existência, e, por isso, nenhum dos dois são (A.M., VII, 75).

¹¹⁰ Vale lembrar que nesse ponto, para que a argumentação possa fazer sentido, devemos pressupor a característica da imutabilidade do *Ser* parmenídico.

Além disso, Sexto prossegue sua argumentação explicando que, mesmo que supuséssemos que o *Ser* é idêntico ao *Não-ser*, eles não poderiam coexistir ao mesmo tempo, porque se ambos existissem ao mesmo tempo, não seriam idênticos, e o mesmo equivale para a relação contrária, isto é, se fossem idênticos, não poderiam existir ambos ao mesmo tempo (A.M., VII, 76). Parece haver, ontologicamente falando, uma mútua exclusão desses dois princípios, como se a natureza contrária de um e de outro impossibilitasse concebê-los racionalmente. Mais uma vez o princípio lógico da não-contradição prevalece, quer dizer, ou “é” ou “não-é” ($A \vee \sim A$). Perante tais aporias e problemas, Sexto conclui dizendo “se não há nem o que é, nem o que não é, nem ambos, e nada é concebido para além destes, nada há” (A.M., VII, 76)¹¹¹. Assim encerramos nossa análise dessa tripla argumentação gorgiana, que por hora é suficiente para que tracemos alguns paralelos com o discurso pirrônico¹¹².

Diferente das afinidades que buscamos demonstrar entre Protágoras e os céticos, o paralelo que aqui traçaremos entre Górgias e os pirrônicos encontra-se circunscrito numa dimensão puramente formal. Se observarmos estruturalmente os argumentos da primeira das “*Teses sobre o não-ser*”, e compreendermos que ela avança seguindo uma lógica que exaure todas as possibilidades de fundamento das hipóteses que se investiga, veremos que esse mesmo procedimento dialético é desenvolvido pelos céticos, nomeadamente quando esses buscam solapar os fundamentos teóricos das doutrinas filosóficas dos dogmáticos.

Para que possa fazer sentido nossa declaração, devemos, em primeiro lugar, elucidar mais acuradamente em que consiste esse procedimento dialético, e, em seguida, apontar os paralelos que justificam, racionalmente falando, a afirmação que esse artifício dialético é compartilhado por Górgias e os *skeptikoí*. Sendo assim, iniciamos nossa elucidação dizendo que esse método tem por ponto de partida a “admissão” da tese adversária, para que, no exame da sua lógica interna, extraiam-se consequências paradoxais, e, em consequência do contrassenso da tese analisada, prove-se a tese contrária.

Quando observamos atentamente a argumentação gorgiana, providos dessa orientação quanto à forma, vemos claramente que não é outro o procedimento dialético

¹¹¹ “[...] *εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τό μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν*” (SEXTOY EMIIEPIKOY, II.M., VII, 76).

¹¹² É importante lembrar que ainda na primeira tese sobre o Não-ser há outra linha de argumentação que reforça as pretensões de Górgias. Esse argumento discute se o *Ser* é “Um” ou “Múltiplo”, e conduz a paradoxos semelhantes aos que tratamos acima.

do sofista de Leontinos. Se a tese de Górgias diz que “Nada é”, vemos que para demonstrá-la ele parte justamente da hipótese contrária, “admitindo”, por assim dizer, que alguma coisa seja, isto é, se há alguma coisa ou é o *Ser*, ou o *Não-ser*, ou o *Ser* e o *Não-ser* ao mesmo tempo; porém, como todas essas hipóteses conduzem a consequências absurdas, e nenhuma outra hipótese é possível para além dessas, Górgias acaba validando sua própria tese: nada é.

Em outras palavras, se alguma coisa é, ou é I) **P**, ou é II) $\sim\mathbf{P}$, ou III) $\mathbf{P} \wedge \sim\mathbf{P}$ ao mesmo tempo. Ora, se não é **P**, nem $\sim\mathbf{P}$, nem sequer $\mathbf{P} \wedge \sim\mathbf{P}$ ao mesmo tempo, logo, nada é. O que demonstraremos agora é que esse procedimento dialético que Górgias utiliza no seu tratado *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* também está presente nas argumentações desenvolvidas por Sexto Empírico, tanto em suas *Hipotiposes Pirrônicas* quanto em seus *Adversus Mathematicos*. Apresentaremos um exemplo de cada uma dessas obras, para que assim possamos legitimar, textualmente, nossa análise comparativa.

No livro III das *Hipotiposes* Sexto busca estabelecer – embora não positivamente, mas ao modo cético –, que o tempo é inexistente (*P.H.*, III, 136). Para lograr êxito nessa demonstração, Sexto aplica num dos argumentos elencados o mesmo procedimento dialético que vimos em Górgias, ou seja, extrai da tese adversária consequências absurdas, e assim, por redução ao absurdo, prova sua própria tese.

O argumento desenvolvido por Sexto (*P.H.*, III, 147) nos diz que: se o tempo existe, ou é I) *ingênito* (*ἀγένητος*) e *incompactível* (*ἄφθαρτος*), ou é II) *gerado* (*γένητος*) e *compactível* (*φθαρτός*). Entretanto, ambas as possibilidades não se justificam, pois, como argumenta Sexto, o tempo não pode ser *ingênito* e *incompactível*, pois uma parte dele mesmo, o passado, já não é, foi, e sua outra parte, o futuro, ainda não é, será¹¹³. Por outro lado, tampouco é *gerado* e *compactível*, pois o que é gerado deve gerar-se a partir de algo existente, assim como o que é compactível. E se admitirmos que tenha sido gerado ou corrompido no passado ou no futuro, gerou-se e corrompeu-se do inexistente, já que nem o passado e nem o futuro são (*P.H.*, III, 148).

Tendo extraído consequências absurda das teses adversárias, Sexto então conclui que “se [o tempo] não é ingênito e incompactível, nem gerado e compactível, absolutamente não existe / *εἰ δὲ μήτε ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ἐστι μήτε γενητός καὶ φθαρτός, οὐδὲ ὅλως ἔστιν*” (SEXTO, *P.H.*, III, 148). Podemos ver, então, que Sexto emprega o mesmo procedimento que vimos em Górgias, excetuando apenas o aspecto

¹¹³ Aquilo que participa do *Não-ser* não pode ser ingênito e incompactível.

conjuntivo, que aborda, ao mesmo tempo, ambas as hipóteses analisadas. Desse modo, se vemos em Górgias que “se algo é” ou é “**P**”, ou é “ $\sim\mathbf{P}$ ”, ou “ $\mathbf{P} \wedge \sim\mathbf{P}$ ” ao mesmo tempo (e como essas hipóteses conduzem a aporias Górgias conclui que “nada é”), em Sexto temos apenas “**T**” ou “ $\sim\mathbf{T}$ ”, e, igualmente, como elas implicam em contrassensos, Sexto é levado a concluir que definitivamente “o tempo não existe”. A semelhança formal é notória.

Por outro lado, a argumentação do livro VII dos *Adversus Mathematicos*, com a qual encerraremos os paralelos entre Górgias e Sexto, nos traz, do ponto de vista da estrutura formal, todos os aspectos presentes na argumentação gorgiana. Isso significa dizer que além das hipóteses “**P**” ou “ $\sim\mathbf{P}$ ”, teremos, igualmente, a hipótese conjuntiva representada por “ $\mathbf{P} \wedge \sim\mathbf{P}$ ”. O argumento sextiano ao qual nos referimos visa demonstrar, novamente de maneira cética, que não há um critério seguro mediante o qual possamos apreender a verdade¹¹⁴.

Como o critério de verdade em Sexto é tratado de muitas maneiras, tal qual explicamos em nota, é oportuno dizer que aqui focaremos em uma das subdivisões do critério lógico, ou seja, concentrar-nos-emos naquele que é instrumento de apreensão da verdade. Esses instrumentos são os sentidos (*αἰσθήσεις*) e o pensamento (*διανοία*), com os quais seria possível a apreensão da verdade, seja unicamente pelos sentidos, seja pelo pensamento, ou por ambos. No entanto, como argumentará Sexto, não podemos encontrar a verdade valendo-nos dos sentidos, nem auxiliados pelo pensamento, nem tampouco recorrendo aos sentidos e ao pensamento conjuntamente (A.M., VII, 343).

Os sentidos, por serem irracionais, não são adequados para o descobrimento do verdadeiro. Eles não captam, como explica Sexto, a totalidade dos atributos dos objetos, mas apenas recebem marcas imperfeitas dos objetos representados (A.M., VII, 344). O que Sexto Empírico quer dizer com isso é que não basta que os sentidos recebam uma determinada impressão, como por exemplo, a impressão do branco ou do doce, mas sim que eles sejam capazes de apreender, de modo irrestrito, o objeto que permite-nos dizer

¹¹⁴ Tanto nos *Adversus Mathematicos* quanto nas *Hipótiposes Pirrônicas*, Sexto desenvolve uma longa exposição acerca do problema relativo ao critério de verdade. Grosso modo, sua maneira de tratar a questão estabelece uma tripla distinção quanto ao modo de nos referirmos ao critério, isto é, em sentido geral, especial e particular; e é desse modo particular, ao qual Sexto também denomina de “critério lógico” (P.H., II, 16; A.M., VII, 33), que nos ocuparemos aqui. Cabe lembrar, todavia, que esse sentido lógico do critério se subdivide em três partes, quer dizer, o critério como agente (o homem), o critério como instrumento (a sensação) e, por fim, o critério como aplicação e uso (aplicação da representação) (cf. A.M., VII, 35). Dentro dessa subdivisão do critério lógico, o argumento que passaremos a analisar na busca pelas proximidades formais com a argumentação de Górgias diz respeito ao critério como instrumento, ou seja, aquele que versa sobre os sentidos e o pensamento.

“isto é branco” ou “isto é doce” (*ibidem*). Ademais, os sentidos são falhos e muitas vezes nos enganam, com efeito, eles não poderiam, por si mesmos, ser o critério para julgarmos a verdade (A.M., VII, 346).

Também o pensamento não poderia apreender a verdade, pois se fosse esse o caso, ele deveria antes conhecer a si mesmo, isto é, dar-se conta da sua natureza, da substância que o compõe, do lugar que ocupa, etc. No entanto, Sexto nos diz que de nenhum modo o pensamento pode apreender tais coisas, e invoca múltiplos argumentos para demonstrar o quão insolúvel é o problema (A.M., VII, 348-352). A própria controvérsia entre os dogmáticos, que declaram coisas diferentes acerca das questões relativas ao pensamento, também servem para que Sexto rejeite o pensamento como critério, afinal, o pensamento, na medida em que é algo controvertido, não poderia ser critério para a verdade.

Os sentidos e o pensamento, na ótica de Sexto, também se defrontam com obstáculos quanto à possibilidade de captarem a realidade dos objetos externos. Na verdade, Sexto os considera uma via impossível para a verdade (A.M., VII, 354), pois a sensação não apresenta ao pensamento os objetos externos, mas apenas sua afecção particular; assim, se esse é o caso, o conhecimento não ocorre, uma vez que a representação é diferente do objeto representado, “de igual modo que a representação do fogo é [diferente] do fogo, pois este queima, porém aquela não é capaz de queimar (SEXTO, A.M., VII, 357)¹¹⁵.

Além disso, Sexto ainda assinala que, mesmo que consideremos que os objetos externos sejam semelhantes as nossas afecções, de nenhuma maneira o pensamento, ao captá-las, poderia mediante essas mesmas afecções apreender os objetos externos, “posto que as coisas semelhantes a outras coisas são sempre outras daquelas as quais são semelhantes” (SEXTO, A.M., VII, 358)¹¹⁶. Em outras palavras, se o pensamento reconhece as coisas semelhantes aos objetos externos, significa que o pensamento reconhece as coisas semelhantes, não os objetos externos, tal como explica Sexto nesse precioso exemplo:

καὶ ὁ τρόπος ὁ τὸν Σωκράτην ἀγνοῶν τὴν δὲ Σωκράτους εἰκόνα βλέπων οὐκ οἶδεν εἰ ὁμοίός ἐστι τῇ φαινομένῃ εἰκόνι ὁ Σωκράτης, οὕτως ἡ διάνοια τοῖς πάθεσιν ἐπιβάλλουσα, τὰ ἐκτὸς μὴ θεασαμένη, οὔτε ὁποῖα

¹¹⁵ “[...] οἷον ἢ ἀπὸ πυρὸς φαντασία τοῦ πυρός· τὸ μὲν γὰρ καίει, ἢ δ’ οὐκ ἔστι καυστική” (ΣΕΞΤΟΥ, Π.Μ., VII, 357).

¹¹⁶ “τὰ γὰρ ὁμοιά τισιν ἕτερά ἐστιν ἐκείνων τῶν οἷς ὁμοιά ἐστιν” (ΣΕΞΤΟΥ, Π.Μ., VII, 358).

ἐστὶ ταῦτα εἶσεται, οὐθ' ὅτι ὅμοιά ἐστι τοῖς πάθεσιν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Μ.*, VII, 358).

E do mesmo modo que quem não conhece a Sócrates, mas vê uma imagem de Sócrates, não sabe se Sócrates é semelhante à imagem representada, assim o pensamento, quando capta as afecções sem ter contemplado as coisas externas, não saberá nem quais são estas, nem quais são semelhantes às afecções (SEXTO EMPÍRICO, *A.M.*, VII, 358).

Dado o conjunto das objeções erigidas, isto é, que nem os sentidos, nem o pensamento, nem os sentidos e o pensamento conjuntamente podem ser estabelecidos como *critério* (*κριτήριον*) para a apreensão da verdade – pois cada um desses instrumentos defronta-se com obstáculos –, Sexto (*A.M.*, VII, 368) então conclui que a verdade é *incognoscível* (*ἄγνωστον*). Se observarmos atentamente, perceberemos que é esse o procedimento empregado por Górgias no seu “*Sobre o Não-ser*”: primeiro, parte-se da tese adversária e dela se extrai conclusões absurdas ou demonstra-se sua inviabilidade, depois, admite-se a tese oposta.

Em Sexto, a estrutura formal do argumento se alinha perfeitamente à argumentação desenvolvida por Górgias. Para demonstrar que a verdade não pode ser apreendida, Sexto explora as hipóteses adversárias com quais os dogmáticos supõem ser possível captar a verdade, quer dizer: ou através de **S** (sentidos), ou de **P** (pensamento) ou através de **S** $\wedge$ **P** (sentidos e pensamento) ao mesmo tempo. Por conseguinte, se não se verifica possível “**S**”, nem “**P**”, nem “**S** $\wedge$ **P**” conjuntamente, logo, nada pode ser *apreendido* (*καταλήπτον*). Tal como Górgias, Sexto Empírico, ao conduzir as hipóteses adversárias a aporias teóricas, demonstra a tese contrária ao dos que declaram que a verdade pode ser apreendida; desse modo, pela força da necessidade que sua argumentação impõe, conclui, por fim, que a verdade é inapreensível¹¹⁷.

Tendo em vista que concluímos os raciocínios que atestam as relações formais entre Górgias de Leontinos e Sexto Empírico, esboçaremos, em seguida (o que porá fim a este segundo capítulo), como os céticos pirrônicos avaliaram a tradição sofística, reservando, obviamente, um espaço independente para o tratamento de Protágoras e Górgias, visto que em função da notoriedade das ideias desses pensadores, parece inteiramente coerente, tal qual os céticos fizeram, destacá-los da massa dos sofistas e pesá-los de modo mais circunspecto.

¹¹⁷ Nunca é demasiado lembrar que a declaração “a verdade é inapreensível” não tem, no ceticismo, nenhuma pretensão de validade absoluta nem se constitui como um discurso positivo sobre a realidade.

2.4 A SOFÍSTICA DIANTE DO TRIBUNAL PIRRÔNICO

Se evocássemos do Hades os pirrônicos e lhes pedíssemos uma ponderação sobre a sofística, seria provável que obtivéssemos algum tipo de admoestação desse movimento. O velho Pirro, mais preocupado em viver tranquilo e indiferente, era avesso às disputas erísticas, na realidade, como nos diz Diógenes (IX, 69), Pirro “*era hostil aos sofistas*” (*ἦν πολεμιώτατος τοῖς σοφισθαῖς*). Seu afastamento das discussões causara, inclusive, admiração de seu discípulo Tímon, que acabou por nutrir o mesmo sentimento de aversão às polêmicas dos sofistas, de modo que indagava: “*Ó velho, ó Pirro, como e por onde descobriste uma fuga da adoração e das palavras vazias dos sofistas?*” (*ὦ γέρον, ὦ Πύρρον, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὔρες λατρείης δοξῶν τε κenoφροσύνης τε σοφιστῶν;*)¹¹⁸. Pirro e Tímon, ao que tudo indica, jamais possuíram qualquer simpatia pelos hábeis sofistas.

Contudo, apesar da hostilidade dos primeiros cétricos aos sofistas, devemos averiguar se essa antipatia perdurou até os tempos de Sexto Empírico, para que assim possamos avaliar melhor como os pirrônicos tardios enxergaram os erísticos. Antes de tudo, é preciso dizer que estamos nos referindo, até então, ao movimento sofista como um todo, mas, como seria esperado, reservaremos um momento exclusivo para ajuizar, pelo prisma cétrico, acerca de Protágoras e Górgias, já que ambos são, sem dúvida, um caso à parte no domínio da tradição sofística.

No caso da atividade sofística em geral, fundamentalmente aquela que se caracterizava pelo uso da arte retórica nos tribunais e nas assembleias, ela não deixou de receber reprovações de Sexto. Na verdade, no seu livro *Contra os retóricos*, Sexto Empírico sequer considera a retórica como arte (*τέχνην*), mas sim um artifício pernicioso (A.M., II, 49). A condenação sextiana da figura do retórico é bem clara, pois, para Sexto, assim como “os prestidigitadores enganam a vista de seus espectadores graças a seus rápidos movimentos de mãos, assim também os retóricos, por meio do seu ardil, turvam o entendimento dos juízes e lhes arrebatam seus votos surrupiando as leis” (SEXTO, A.M., II, 39)¹¹⁹.

Por outro lado, o teor da crítica cétrica a Protágoras e Górgias é menos ácida, embora ela não deixe de existir. Podemos dizer que a ponderação de Sexto sobre suas

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ “*καθὰ γὰρ οἱ ψηφοπαῖκται τὰς τῶν θεωμένων ὄψεις δι’ ὀξύχειρίαν κλεπτουσιν, οὕτως οἱ ῥήτορες διὰ πανουργίαν τὰς τῶν δικαστῶν διανοίας ἀμαυρώσαντες τῷ νόμῳ συγκλέπτουσι τὰς ψήφους*” (SEXTΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, Π.Μ., II, 39).

ideias não é tão distante – por mais curioso que possa parecer –, das apreciações platônico-aristotélicas. Para sermos sintéticos, diríamos que o cético confere dignidade e respeita as ideias filosóficas dos dois grandes sofistas, tais como Platão e Aristóteles respeitaram-nas. No entanto, para manter-se fiel aos “princípios” da *sképsis*, e assim não incorrer em contradição, Sexto não absolve do “pecado dogmático” as posições filosóficas de Protágoras, e, por analogia, Górgias.

Em Protágoras, essa compreensão se justifica textualmente, pois nas *Hipotiposes*, ao avaliar a doutrina protagórica, Sexto conclui que a posição filosófica do sofista culmina em dogmatismo. Em primeiro lugar, Sexto Empírico esclarece que Protágoras afirma que “a matéria é fluída e que, ao fluir constantemente, de suas emanções se formam os compostos, e os sentidos se transformam e alteram segundo as idades e as diversas constituições dos corpos” (SEXTO, *P.H.*, I, 217)¹²⁰. Esse fluxo da qual se refere Sexto já estava descrito no *Teeteto* de Platão, e ele representava, nas palavras de Sócrates, a doutrina secreta de Protágoras, o qual ensinava, aos iniciados, que “tudo é movimento” (156a) e que “todas as coisas e todas as espécies se formam, a partir do movimento” (157a).

Ao ter elaborado uma doutrina que se pronuncia acerca da dinâmica da realidade, Protágoras não poderia ser identificado por Sexto senão como um filósofo dogmático. Sua “tese fluxista” levou Sexto a escrever que Protágoras “dogmatiza sobre a matéria estar em fluxo e sobre a presença nela das razões para todas as coisas aparentes” (*P.H.*, I, 219)¹²¹. Esse postulado não poderia, em qualquer circunstância, ser endossado pelos céuticos, afinal, como escreve Sexto, os céuticos consideram que “estas coisas são obscuras e nós [os pirrônicos] suspendemos o juízo acerca delas” (*ibidem*).

O caso de Górgias, todavia, é singular; nós não possuímos nenhuma declaração escrita de Sexto que o defina, *ipsis litteris*, como dogmático. Isso, todavia, não significa que o sofista de Leontinos não possa ser contado, considerando a natureza do seu discurso, entre os pensadores que os pirrônicos classificariam como dogmáticos. Para não parecermos precipitados, é preciso explicar em que sentido nós podemos falar de dogmatismo em relação às ideias de um pensador como Górgias.

¹²⁰ “[...] ὁ ἀνὴρ τὴν ὅλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων” (SEXTOY ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π. Υ.*, I, 217).

¹²¹ “Ὅρῶμεν οἷν ὅτι καὶ περὶ τοῦ τὴν ὅλην ῥευστὴν εἶναι καὶ περὶ τοῦ τοὺς λόγους τῶν φαινομένων πάντων ἐν αὐτῇ ὑποκεῖσθαι δογματίζει” (SEXTOY ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, I, 219).

Classificar Górgias como dogmático só faz sentido à luz da sutil distinção que os pirrônicos fazem entre o seu discurso, um *lógos não-tético*, dos demais discursos dogmáticos, considerados *téticos*. Para sermos mais claros, todo o discurso que afirma ou nega alguma coisa, o que Aristóteles chamava de discurso apofântico, é, para os céticos, dogmático. Por isso que Górgias, ao dizer que “não existe verdade”, compara-se, no sentido de postular uma tese positiva sobre a realidade, aos céticos acadêmicos, que declaravam que a verdade é inapreensível (*ἀκαταληπτον*), incorrendo, assim, num negativismo epistemológico tão dogmático, aos olhos dos céticos, quanto às teses contrárias que afirma que alcançaram a verdade¹²².

Nesse sentido, podemos conjecturar que seja qual for a estima que Sexto tenha tido pelos dois grandes expoentes da sofística, para o bem da coerência interna dos próprios princípios da *sképsis*, Sexto jamais poderia contá-los como pensadores equivalentes aos pirrônicos no sentido de uma filosofia não-dogmática, pois, aos dois grandes sofistas, lhes faltaram atingir tal condição, uma vez que não introduziram em suas doutrinas o princípio da *suspensão do juízo* (*ἐποχή*).

¹²² No terceiro capítulo deste trabalho, como anteriormente já mencionamos, trataremos de maneira detalhada sobre a especificidade do discurso pirrônico.

CAPÍTULO 3

A NATUREZA DO LÓGOS PIRRÔNICO

As consequências espirituais das grandes expedições realizadas por Alexandre Magno (356-323 a. C.) resultaram numa série de mudanças significativas para o mundo grego. Além das transformações políticas (que ocasionaram a dissolução da importância sociopolítica da *πόλις*, o enfraquecimento das antigas convicções gregas e o nascimento de um novo ideal político)¹²³, as expedições alexandrinas também marcaram o fim do período clássico e o início de uma nova era. O período helenístico, como historicamente essa época ficou conhecida, foi palco de uma grande reviravolta cultural, e foi nessa exuberante e dinâmica época que se deu o florescimento das diversas correntes filosóficas e das ciências particulares (REALE, 2007).

Cínicos, megáricos, cirenaicos, acadêmicos, peripatéticos, epicureus e estóicos foram alguns dos membros de escolas filosóficas que conviveram com os antigos céticos nos séculos IV e III. Todavia, em 146 a. C., quando a Grécia se tornou província romana, muitas dessas escolas deixaram de existir, reduzindo, portanto, o número de filosofias que permaneceram gozando de prestígio nessa época. Esse ciclo de ascensão e decadência das escolas perpassou os anos e formou o cenário filosófico do período em que o ceticismo obteve sua última grande sistematização com Sexto Empírico.

Na época de Sexto (séc. II-III d. C.), embora o cristianismo se difundisse cada vez mais, muitas das escolas pagãs continuavam vívidas e aqueciam os debates intelectuais nos principais centros de cultura¹²⁴. No entanto, dentre essas escolas¹²⁵, foi

¹²³ Sobretudo o ideal que poderíamos denominar de cosmopolita.

¹²⁴ Nomeadamente as cidades de Atenas, Alexandria e Roma.

¹²⁵ As correntes filosóficas que ainda tinham vida na época de Sexto Empírico foram o epicurismo, o cinismo, o neoplatonismo, o neo-aristotelismo, e, sobretudo, o estoicismo. Sabe-se, por exemplo, que depois de um período de crise, o “Jardim” se reconstituiu em Atenas, sendo uma instituição viva até pelo menos o século II d. C. Porém, cabe dizer, o epicurismo não sobreviveu para além do século III d. C. O cinismo também teve seu reavivamento no período imperial, o qual começou com Demétrio no século I d. C. e se estendeu até o século IV d. C. Quanto ao neoplatonismo, sua história na era cristã fora mais duradoura. Tendo sua primeira escola sido fundada por Amônio Sacas, por volta de 200 d. C., ligaram-se à escola muitos neoplatônicos ilustres, tais como Erênio, Orígenes, Plotino e Longino. É provável que quando Plotino fundou sua própria escola em Roma, por volta de 244 d. C., Sexto Empírico já estivesse muito velho ou quicá falecido. Por conseguinte, o aristotelismo, na época de Sexto, teve por principal representante Alexandre de Afrodísia, que floresceu em 198-209 d. C. Dentre as interpretações feitas por esse filósofo do *corpus aristotelicum*, tornou-se célebre seu comentário sobre a teoria do intelecto. Por fim, no século I d. C., houve o renascimento do estoicismo em Roma, que teve como seus principais representantes Sêneca e Epicteto. Em todo o caso, foi no século II da era cristã que o neo-estoicismo atingiu seu apogeu, graças principalmente ao imperador Marco Aurélio, o último grande estóico da antiguidade, já que depois dele o neo-estoicismo entra em declínio e some como movimento filosófico.

contra os estóicos – que em Roma detiveram um novo florescimento – que Sexto Empírico definitivamente polemizou com maior veemência¹²⁶. Na realidade, para que muitos aspectos do discurso cético possam fazer sentido, deve-se ter em mente que foi no interior desse heterodoxo e conflituoso cenário de debate filosófico que o pensamento cético se desenvolveu, obtendo com Sexto sua definitiva unidade formal.

É sempre importante lembrar o ceticismo pirrônico teve sua mensagem assegurada pelos trabalhos e ensinamentos de Sexto Empírico, que no debate filosófico com as outras escolas, passou a figurar como o principal nome a falar em defesa da tradição cética. Nesse caso, decerto, é justo dizer que o *corpus* sextiano é a materialização do verbo cético e a condição de possibilidade para se investigar a natureza do *λόγος* pirrônico. Por isso, obviamente, devemos nos debruçar sobre os escritos de Sexto Empírico, visto que é exclusivamente através de suas obras que podemos extrair os elementos que melhor garantem uma leitura adequada do discurso cético¹²⁷.

Em função dessa tarefa, não resta dúvida que voltar ao livro I das *Hipotiposes Pirrônicas* é absolutamente necessário, tendo em vista que ali se encontram algumas das conceptualizações mais significativas do ceticismo. Como esboçamos nos raciocínios introdutórios deste trabalho, a gênese da *σκέψις* se dá quando o filósofo, que ainda não é cético, se põe a investigar a fim de alcançar o discernimento entre o *verdadeiro* e o *falso* (*ἀληθής καὶ ψεῦδος*), crendo que tal feito torná-lo-ia tranquilo. Todavia, ao deparar-se com uma colossal e insolúvel *divergência* (*διαφωνίαν*), logo se vê impossibilitado de endossar uma doutrina filosófica em detrimento da outra, e, em decorrência disso, suspende o juízo (*ἐποχή*) e mantém-se investigando (*P.H.*, I, 26).

Quando pensamos na dicotomia tão destacada tradicionalmente na qual o ceticismo aparece como a antítese do dogmatismo, não nos escapa que tanto a permanência na *investigação* (*ζήτησις*), que se proíbe qualquer asserção peremptória sobre a apreensibilidade ou inapreensibilidade da verdade, quanto a *suspensão do juízo* (*ἐποχή*), que representa a total abstenção em fornecer um juízo tético sobre a realidade, configuram-se como elementos cruciais para o ceticismo pirrônico. Mas antes de seguir

¹²⁶ Obviamente, como se sabe, não foi apenas contra as correntes filosóficas do período helenístico que Sexto dirigiu seus ataques, porém, devemos assinalar, contra boa parte dos pensadores pré-socráticos e do período clássico. Na verdade, Sexto Empírico dialogou de perto com os filósofos antigos, e quando os criticava e demonstrava suas “inconsistências”, atingia, por extensão, seus adversários contemporâneos.

¹²⁷ Como explicamos no primeiro capítulo, os trabalhos de Sexto são as nossas mais importantes fontes de conhecimento sobre o ceticismo antigo, sem as quais pouco saberíamos sobre a tradição cética.

os desdobramentos que esses dois pontos suscitam, precisamos explorar melhor, em contraste com a posição cética, a noção de dogmatismo.

Nas linhas iniciais das *Hipótiposes*, Sexto Empírico nos oferece uma exposição de como os cétricos classificam as filosofias. Nessa passagem, nota-se, de antemão, que para o cético existem apenas três tipos de filosofia, a dogmática, que julga ter descoberto a verdade, a acadêmica, que declara que a verdade é inapreensível, e a cética, que se mantém na busca. Diz Sexto:

Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα ἢ εὗρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἄρνησιν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὐρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφάναντο μὴ δυνατόν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν. καὶ εὐρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλεν καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς στωικοὺς καὶ ἄλλοι τινές, ὥς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφάναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαῖκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 1-3).

É natural que quem investiga algo ou descobre aquilo que persegue, ou recusa sua descoberta e confessa ser [aquilo que busca] inapreensível, ou se detém na investigação. Por isso, possivelmente, também acerca das investigações filosóficas, alguns diziam ter alcançado a verdade, outros declaram que ela [a verdade] não pode ser compreendida, enquanto outros continuam investigando. Aqueles propriamente chamados dogmáticos declaram tê-la descoberto, como por exemplo, os discípulos de Aristóteles, Epicuro, dos estoicos e alguns outros; os seguidores de Clitómaco, Carnéades e outros acadêmicos, a declaram inapreensível, enquanto os cétricos examinam (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 1-3).

Ora, fica patente, pelo que Sexto Empírico nos descreve, que os dogmáticos se identificam com aqueles que presumem ter descoberto a verdade. No entanto, a posição que assegura que a verdade é inapreensível – descrita como acadêmica –, não deixa de ser, na óptica pirrônica, menos dogmática que a posição contrária, uma vez que ambas fazem um pronunciamento *tético* sobre o mundo e a verdade. Em suma, a postura cética não se inclina para nenhum dos lados do discurso dogmático, seja o discurso que afirma ou o que nega a apreensibilidade da verdade.

Essa atitude cética, a qual denominamos *ἐποχή* (e de que muito apropriadamente o símbolo é uma balança), significa exatamente isto: “um estado de repouso do intelecto, em virtude do qual nem rejeitamos nem postulamos nada” (*P.H.*, I, 10)¹²⁸. Com efeito, devemos dar um passo adiante e refletir propriamente sobre como a suspensão do juízo se relaciona com a dialética cética. Para isso, é imprescindível

¹²⁸ “ἐποχή δέ ἐστι στάσις διανοίας δι’ ἣν οὔτε αἰρομέν τι οὔτε τίθεμεν” (ΣΕΞΤΟΥ, *Π.Υ.*, I, 10).

examinar melhor os obstáculos identificados pelos pirrônicos que os impedem de fazer qualquer pronunciamento positivo e os conduzem à *ἐποχή*. Abordaremos, então, dois aspectos importantes que se relacionam com a suspensão do juízo e o discurso cético, isto é, a *divergência* (*διαφωνία*) e o *equilíbrio* (*ἰσοσθένεια*) entre *λόγοι*.

No ceticismo pirrônico, a problemática relativa à *discordância* entre os discursos filosóficos se apresenta de modo diversificado nas obras de Sexto Empírico. Esse argumento, que é o primeiro dos cinco *τρόποι*¹²⁹ elaborados por Agripa, visa demonstrar a existência de uma universal discórdia entre os discursos dos homens nos mais variados âmbitos. Ele é mencionado pela primeira vez na obra de Sexto na seguinte passagem:

Οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασιν τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τοῦσδε, πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας, δεύτερον τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα, τρίτον τὸν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, τέταρτον τὸν ὑποθετικόν, πέμπτον τὸν διάλληλον. καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἐστὶ καθ' ὃν περὶ τὸν προτεθέντος πράγματος ἀνεπίκριτον στάσιν παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις εὐρίσκομεν γεγεννημένην, δι' ἣν οὐ δυνάμενοι αἰρεῖσθαι τι ἢ ἀποδοκιμάζειν καταλήγομεν εἰς ἐποχὴν (SEXTOY EMPIRICOY, Π.Υ., I, 164-165).

Os novos cétricos transmitem os seguintes cinco modos da suspensão do juízo: primeiro, [o modo] que parte da divergência; segundo, [o modo] da regressão ao infinito; terceiro, [o modo] que parte da relatividade; quarto, [o modo] hipotético; quinto, [o modo] do raciocínio circular. O [modo] da divergência é aquele segundo o qual descobrimos que acerca dos assuntos propostos tem surgido, tanto da parte da vida [comum] quanto da parte dos filósofos, uma irresolúvel disputa; por isso nós não somos capazes nem de escolher nem de rejeitar algo, e terminamos na suspensão do juízo (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 164-165).

O que o *τρόπος* da *διαφωνία* nos revela é que os discursos filosóficos (ou mesmo as opiniões das pessoas comuns) encontram-se numa interminável e indecível disputa acerca de todas as coisas. Se pensarmos retroativamente, a própria história do pensamento filosófico não nos atestaria uma realidade diferente, pois, inegavelmente, ela reforça a noção de que há uma lógica autofágica e antagônica presente nas doutrinas e sistemas filosóficos, e isso, conseqüentemente, impossibilita qualquer acordo harmonioso entre as filosofias, uma vez que cada uma delas confessa ser a legítima portadora da verdade.

¹²⁹ O termo *τροπός* (ou o plural *τρόποι*) também é denominado pela tradição cética, como já explicamos, de *λόγοι* ou *τόποι*. Isso se torna bastante claro a partir do que Sexto nos diz em suas *Hipotiposes Pirrônicas*: “[...] Eles [os antigos cétricos] usam ‘argumentos’ ou ‘esquemas’ como sinônimo de ‘tropoi’” (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 36).

Não lhes era difícil, aos céticos, constatar o desacordo permanente entre as diferentes posições da filosofia dogmática da antiguidade, as recíprocas condenações e desmentidos, a infinita multiplicidade de suas opiniões inconciliáveis, a contestação incessante dos argumentos adversários. Polêmica secular e sempre renascente, que concernia, não apenas ao conteúdo material da Verdade procurada e pretensamente descoberta, mas à própria noção de verdade e à natureza do ou dos critérios válidos para estabelecê-la (PORCHAT, *Rumo ao ceticismo*, 2007, p. 15).

Objetivamente falando, o que o ceticismo aponta com o argumento da *διαφωνία* é que a filosofia parece estar inexoravelmente condenada a uma insolúvel divergência entre si, de modo que nenhuma tomada de posição isenta de dogmatismo se torna exequível. A evocação desse argumento, não é forçoso supor, parte do entendimento que o cético tem do caráter antagônico do *lógos*, o qual dá origem, necessariamente, a uma proliferação de posições filosóficas contrárias, visivelmente incompatíveis entre si e jamais passíveis de comunhão.

Aos olhos dos céticos, a história da filosofia não seria outra coisa senão a história do interminável conflito entre os diversos sistemas filosóficos. Por certo, na medida em que as filosofias pretendem se colocar na condição autodeterminante de detentora ou representantes da verdade (*ἀλήθεια*), necessariamente acabam sendo conduzidas a uma recíproca exclusão, pois não parece ser outra a consequência, uma vez que, como bem assinalou Porchat, “pertence a cada filosofia o dever de impor-se como a única e verdadeira Filosofia” (PORCHAT, 2007, p. 16).

O perene conflito das filosofias, que invariavelmente implica nessa desqualificação mútua entre as doutrinas adversárias, constitui-se, desde a origem do pensamento filosófico, como a perpetuação histórica da *διαφωνία* (discordância). Para agravar a situação, a manifestação desse universo conflituoso revela-se como um problema de todo indissolúvel, dado que até mesmo os possíveis critérios para a solução do problema também fazem parte da problemática da indecibilidade do conflito. Assim, diante desse angustiante e irresolúvel quadro de divergência filosófica¹³⁰, como nos diz o próprio Sexto, deve-se suspender o juízo e nada afirmar:

¹³⁰ Oswaldo Porchat, em seu *Rumo ao ceticismo*, ilustra com precisão a condição na qual o cético se encontra diante do conflito das filosofias. Ali ele demonstra o quão imperiosamente a suspensão do juízo se impõe dada a cautelosa ponderação dos céticos: “[...] se mantemos vivas as exigências de uma racionalidade crítica que nos proíbe a precipitação dogmatizante e o assentimento temerário a um ponto de uma doutrina momentaneamente sedutor, então nenhuma decisão filosófica se faz possível, não vemos como atribuir verdade a qualquer doutrina. Nessa incapacidade crítica de escolhermos verdades, temos retido nosso assentimento, ficamos em *epokhé*” (PORCHAT, *Rumo ao ceticismo*, 2007, p. 119).

εἰ μὲν ἀνεπίκριτον, ἔχομεν ὅτι δεῖ ἐπέχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀνεπικρίτως διαφωνουμένων οὐχ οἷόν τε ἐστὶν ἀποφαίνεσθαι (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 170).

Se [a disputa entre as filosofias] é irresolúvel, temos que, necessariamente, suspender o juízo; pois acerca das divergências irresolúveis não é possível fazer declarações (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 170).

Ora, se pudermos compreender a história do pensamento filosófico como a história da divergência inesgotável, então toda pretensão absoluta de verdade na filosofia parece encontrar-se condenada à ruína. É preciso dizer, todavia, que o argumento cético da divergência não almeja estabelecer a impossibilidade da apreensão da verdade, mas simplesmente exortar os homens a abandonar o dogmatismo. É em razão do reconhecimento de que não somos capazes de decidir qual dentre as várias doutrinas conflitantes possui a verdade, que o cético enxerga na suspensão do juízo a única postura isenta de uma precipitação dogmática.

Por conseguinte, conjuntamente ao quadro de dissonância apresentado, ergue-se, como mais uma das razões que conduzem à *ἐποχή*, o aspecto do *equilíbrio* ou igual força dos argumentos contrários, o qual também visa problematizar toda a pretensão de se estabelecer um discurso indubitavelmente verdadeiro sobre a realidade. De um modo geral, no que diz respeito à *ἰσοσθένεια*, o cético visa demonstrar que nenhum argumento pode ser categoricamente decisivo num debate, pois contra as razões apresentadas a favor de uma determinada teoria sempre será exequível invocar razões equivalentes em força e credibilidade.

Desse modo, se assim se dão os confrontos dialógicos, nenhuma das teorias conflitantes poderia definitivamente suplantá-la sua rival. Logo, não haveria qualquer justificativa racional para optarmos por uma teoria em detrimento de outra, pois ambas são igualmente admissíveis.

Em outros termos, o que ceticismo pirrônico procurou mostrar é que em meio às controvérsias dos argumentos contrários sempre podemos invocar razões igualmente persuasivas para defender ambas as posições conflitantes. Trata-se, na verdade, do princípio (explorado primeiro pelo célebre Protágoras, como discurremos no capítulo dois) dos dois *lógoi* conflitantes, que representa, como escreveu Sexto, um dos princípios constitutivos do ceticismo: “a todo argumento se opõe um argumento equivalente / τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικειῖσθαι” (*P.H.*, I, 12).

Ora, se não se pode provar que uma tese é mais digna de crédito do que outra, também não se pode, em decorrência disso, colocar-se a favor ou contra uma ou outra tese. Dado esse quadro de equivalência, os céticos, por sua vez, veem como única alternativa suspender o juízo.

O cético pirrônico recomenda que, como as razões usadas para dar suporte a qualquer juízo sobre realidades externas e objetos não-evidentes em geral não são melhores do que as razões usadas para dar suporte à sua negação, devemos suspender qualquer juízo a respeito deles (LANDESMAN, *Ceticismo*, p. 103).

Na realidade, ao longo de toda a obra sextiana nos deparamos com o uso sistemático de uma dialética antinômica, que se volta exclusivamente para o exercício de trazer à tona a *divergência* e o *equilíbrio* entre os *λόγοι*. Para por em prática esse procedimento dialético, Sexto segue a lógica comum dos dogmáticos acerca da argumentação e da prova, utilizando instrumentalmente os argumentos dogmáticos contra o próprio dogmatismo, assim, uma vez instaurada a ambiguidade entre os discursos, a dialética cética faz irromper a *ισοσθένεια*, de modo a solapar, epistemologicamente falando, ambas as teses em disputa.

O cético, ao dizer que “a toda razão se opõe uma razão equivalente”, entende que a toda razão examinada, que ambiciona impor-se dogmaticamente como verdadeira, outra razão, também dogmática, contrapõe-se a ela, sendo ambas equivalentes no que diz respeito a sua credibilidade ou incredibilidade. Com efeito, se observarmos atentamente, notaremos que tanto o aspecto da *diaphonía* quanto o da *isosthéneia* não são mais que alguns dos “instrumentos” de problematização gnosiológica que juntos com outros arsenais argumentativos são utilizados pelo ceticismo contra o dogmatismo.

É preciso agora, tendo em vista as considerações feitas sobre esses elementos mais gerais do discurso cético (*διαφωνία* e *ισοσθένεια*), levar a cabo um exame mais profundo sobre o que entendemos por dialética cética. Essa etapa certamente compreenderá, assim como as ponderações propedêuticas deste capítulo, o cerne da nossa investigação sobre o *λόγος* pirrônico. Nesse sentido, daremos início a nossa investigação a partir da meditação acerca do teor do discurso cético, na medida em que ele se volta contra as teses dogmáticas, para finalmente nos debruçarmos sobre a legitimidade de seu estatuto não-dogmático e concluirmos este capítulo refletindo sobre o *τέλος* do pirronismo.

3.1 A DIALÉTICA NEGATIVA DOS CÉTICOS

Como já havíamos sublinhado neste trabalho, a crítica cética sempre foi direcionada aos filósofos *dogmáticos* (*δογματικοί*), identificados por Sexto Empírico como aqueles que declaravam ter *descoberto* (*εὕρηκέναι*) a verdade, ou pelos que, presunçosamente, julgavam conhecer com *exatidão* (*ἀκριβὲς*) a real natureza das coisas (P.H., II, 11). Os dogmáticos, que jamais dissimularam a pretensão de apresentar suas doutrinas filosóficas como as únicas vias legítimas para a verdade, fizeram da argumentação a ferramenta mais sublime e prestigiada do seu exercício pensante, transformando-a no dispositivo por meio do qual presumiam tornar manifesta a verdade dos seus sistemas doutrinários. Desse modo, então, os dogmáticos passaram a conceber o procedimento argumentativo como a chave para o desvelamento da mais recôndita verdade. Eis a síntese da divinização do *λόγος*.

Seja como for, qualquer um que examine a história do pensamento ocidental pode verificar que a racionalidade filosófica, desde a Antiguidade, sempre esteve comprometida com a ideia de que ela “deve ser pensada a partir de uma exigência demonstrativa” (LOPES, 2006, p. 214). Esse caráter lógico do discurso filosófico – que Aristóteles em seu *Da Interpretação* denominou de *λόγος ἀποφαντικός*¹³¹ –, tornou-se o emblema distintivo do discurso dogmático, que cada vez mais comprometido com os princípios da argumentação e da prova, convenceu-se da possibilidade de traduzir a totalidade do ser no domínio do dizer.

Se essa interpretação é correta, então podemos deduzir que a convicção de que o *pensamento* (*νοῦς*) poderia apreender o *Ser* e comunicá-lo através do *λόγος* foi um dos fatores mais relevantes para que o otimismo ontoepistemológico dos dogmáticos pudesse avançar com a mais profunda segurança. A partir do momento que se cristaliza a concepção segundo a qual o discurso filosófico necessita inexoravelmente articular-se sob uma rígida estrutura lógica, pois essa é a forma legítima da demonstração, nasce, no coração das doutrinas dogmáticas, a mais abissal paixão pela argumentação. Como muito bem notou Porchat: “a filosofia dogmática argumenta, ela essencialmente argumenta” (PORCHAT, 2007, p. 148).

Curiosamente, se dependêssemos tão-somente dos textos de Sexto Empírico para atestar que pertence à essência da filosofia dogmática o ímpeto pela argumentação, nós

¹³¹ Cf. Aristóteles, *Da Interpretação*, IV, 17a1-5.

nos surpreenderíamos com a prolífica quantidade de exemplos que disporíamos. No afã de estabelecer positivamente suas ideias, os filósofos dogmáticos argumentaram a favor da existência de um critério para a verdade (cf. *P.H.*, II, 18; *A.M.*, VII, 27-28, 46-47), criaram teses sobre o verdadeiro e o falso (cf. *P.H.*, II, 85; *A.M.*, VIII, 4), chegaram a instituir distinções teóricas entre as coisas *evidentes* (*πρόδηλα*) e *não-evidentes* (*ἄδελα*) (cf. *P.H.*, II, 97; *A.M.*, VIII, 141), alegaram, ainda, que as coisas evidentes são conhecidas por si mesmas, ao passo que as não-evidentes o são através de signos (*P.H.*, II, 99).

Além disso, os dogmáticos também se pronunciaram sobre os deuses, e não só lhes conferiram diferentes noções (cf. *P.H.*, III, 3; *A.M.*, IX, 14-28), mas também divergiram quanto a sua existência ou inexistência (cf. *A.M.*, IX, 49). Por conseguinte, não faltou fôlego aos dogmáticos para que inclusive estabelecessem o que é bom, mal e indiferente (*P.H.*, III, 168; *A.M.*, XI, 3), nem mesmo para que proclamassem, presunçosos, em que consiste a arte de viver (*P.H.*, III, 239; *A.M.*, XI, 168). Os exemplos da grandiloquência argumentativa dos dogmáticos se multiplicam.

Contudo, se a famosa sentença do sofista Górgias que dizia que “o discurso é um grande senhor / *λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν*”¹³² parece ter ressoado forte nos ouvidos dos dogmáticos, podemos dizer, em contrapartida, que nenhuma outra escola filosófica a interpretou em sua mais profunda acepção do que os membros da *σκέψις*. Sabendo do caráter antinômico do *λόγος* – e ciente de que a razão que constrói é a mesma razão que destrói –, o ceticismo empreendeu sua crítica ao dogmatismo no seu terreno mais familiar, combateu-o no campo da argumentação.

Eis a razão da imensa maioria das páginas dos escritos de Sexto Empírico¹³³ serem voltadas exclusivamente à elaboração de argumentos negativos, os quais são alinhados contra cada uma das teses positivas dos dogmáticos. Esse procedimento argumentativo, que representa o exercício sistemático de uma dialética negativa, ressalta a noção mesma da “*via cética*” (*σκεπτική ἀγωγή*), entendida, sobretudo, pela *capacidade de oposição* (*δύναμις ἀντιθετική*), cujo derradeiro fim, uma vez instaurada a indecibilidade irreduzível entre os discursos, é conduzir à suspensão do juízo.

Devemos agora, contudo, render tributo à dialética negativa dos pirrônicos e buscar entendê-la apropriadamente na observância do seu uso. Mas antes de tocar

¹³² Cf. GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, VII.

¹³³ Referimo-nos aos livros II e III das *Hipotiposes* e os cinco últimos livros dos *Adversus Mathematicos* (também conhecido pelo nome de *Contra os Dogmáticos*).

propriamente nesse quesito, é particularmente importante que esclareçamos dois pontos: primeiramente, em que sentido nós falamos de uma dialética no pirronismo; em segundo lugar, o porquê dessa dialética ser classificada como negativa.

A julgar pelos antigos eleatas, por Platão e pelo próprio Aristóteles, é impossível não admitir que a dialética deteve um lugar proeminente na filosofia. Também é incontestado que, desde a Antiguidade, muitos sentidos diferentes (embora possuindo um núcleo comum de significado) foram conferidos ao termo, de modo que hoje é notável seu caráter polissêmico. Entretanto, não é do interesse deste trabalho averiguar os diferentes sentidos que a palavra dialética assumiu nas diferentes doutrinas filosóficas, mas sim fornecer, à luz de uma acepção mais abrangente e comum do termo, uma conceptualização que contribua para o entendimento da dialética cética.

De antemão, advertimos que a concepção moderna (comentada por Kerferd)¹³⁴ que visa reduzir o sentido de dialética ao de diálogo, ou composição literária de diálogos, não nos auxilia em nada na tarefa de caracterizar a dialética cética. Mas útil, decerto, embora não suficiente, é a indicação que a etimologia do termo *dialética* nos oferece. O verbo *διαλεγέσθαι*, do qual deriva a palavra “dialética”, possui, dentre os seus significados, os termos *falar*, *disputar* e *raciocinar*, e todas essas acepções, em certo sentido, estão presentes na dialética cética, porém, são organizadas metodicamente e convergem para um fim específico.

Analiticamente falando, devemos pensar a dialética pirrônica como a articulação de um raciocínio que antagoniza com um juízo oposto; trata-se, no fundo, de uma *práxis* argumentativa orientada pelo princípio de que “a toda razão se opõe uma razão equivalente” (*P.H.*, I, 202) e que tem por finalidade revelar a necessidade de suspendermos os nossos juízos. É a própria *δύναμις* cética que se manifesta no uso da dialética, pois é no seu exercício que a oposição e o equilíbrio entre as teses disputadas se instauram, mostrando-nos que não devemos nos inclinar mais a favor de uma afirmação do que de sua negação, porém, suspender todo assentimento.

A estratégia [cética] consiste em agenciar, com base em uma série de modos ou tropos argumentativos, uma quantidade suficiente de argumentos que permitam expor o estado de equípólencia ou equilíbrio entre duas reivindicações téticas opostas e igualmente dogmáticas, de forma a produzir o estado suspensivo que caracteriza a peculiaridade desta tradição filosófica (LOPES, *Por que o cético não abdica da argumentação?*, p. 216).

¹³⁴ Ver G. B. Kerferd, *O Movimento Sofista*, p. 104.

Quando levamos esses elementos em consideração, podemos notar que o procedimento dialético pirrônico, que firmemente mantém-se focado no horizonte da *ἐποχή*, reforça ainda mais a denominação da filosofia cética, a qual não se constrói, como já aludimos, em torno de um sistema de afirmações, mas sim, conforme nos assegura Sexto, através de uma rigorosa capacidade de oposição (*P.H.*, I, 8). Na guerra dos *λόγοι ἀποφαντικοὶ* (*discursos apofânticos*), o cético lança-se no campo de batalha munido de sua *δύναμις ἀντιθετική*, que no geral assume a forma de uma dialética negativa, e essa “arma” estabelece, ao chocar-se com as teses contrárias, a mais aguda incerteza quanto ao que se discute.

É precisamente por esse motivo, devemos advertir, que qualquer reflexão sobre o sentido da dialética pirrônica jamais pode prescindir do entendimento de que a dialética cética representa o instrumento lógico-argumentativo pelo qual o cético busca erigir, no seio dos *λόγοι* em conflito, as mais profundas antíteses e equivalências. Além disso, não podemos esquecer que o fim para o qual tende todo o procedimento dialético é, obviamente, a suspensão do juízo.

Cabe perguntar, todavia, por qual razão a dialética pirrônica carrega consigo esse atributo negativo e se ela coaduna-se com a *sképsis*, afinal o negativismo epistêmico é visto pelo cético como uma postura tão dogmática quanto às outras posturas filosóficas mais esperançosas¹³⁵. De qualquer modo, embora o esclarecimento do porquê de a dialética cética ser negativa não se configure como uma tarefa tão difícil – uma vez que ela pode ser explicada como o resultado inevitável do combate às teses positivas dos dogmáticos –, é preciso que toquemos em alguns pontos.

O problema maior nesse quesito da negatividade do discurso pirrônico são as conclusões que uma leitura mais descuidada das obras de Sexto Empírico pode acarretar. Em geral, a impressão equivocada de um leitor mais relapso é esta: “ora, se no combate ao dogmatismo o ceticismo elabora teses destrutivas, então essas teses são teses céticas, logo o ceticismo é também dogmático”. Nada mais falso, pois não há teses céticas. Essa leitura é apenas “parcialmente” correta.

Se tão somente observarmos os esclarecimentos de Sexto acerca das expressões céticas (*P.H.*, I, 187-209), veremos que apenas um malabarismo hermenêutico mal-

¹³⁵ Sexto Empírico, ao comentar as diferenças entre pirrônicos e acadêmicos, nos oferece um exemplo claro de que o cético não assume o negativismo epistemológico como postura filosófica. O motivo disso, obviamente, é que, segundo os pirrônicos, a posição epistemologicamente negativa também compreende uma forma de dogmatismo. Por isso nos escreve Sexto: “Os membros da Nova Academia, se eles dizem que tudo é inapreensível, sem dúvida diferem dos Céticos precisamente nesta mesma afirmação de que tudo é inapreensível” (SEXTO, *P.H.*, I, 226).

intencionado poderia imputar aos pirrônicos alguma adesão a teses negativas. Isso se torna muito claro quando Sexto Empírico relata que:

κάκεινο χρή μνημονεύειν ὅτι μηδὲν τιθέναι μηδὲ ἀναιρεῖν φαμὲν τῶν κατὰ τὸ ἄδηλον δογματικῶς λεγομένων (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, Π.Υ., I, 193).

Deve-se recordar, também, que dizemos não admitir nem recusar o que é dito dogmaticamente acerca das coisas obscuras (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 193).

Na verdade, quando observamos Sexto argumentar que “*a verdade é irreal / ἀνύπαρκτος μὲν ἔστιν ἡ ἀληθεια*” (P.H., II, 80), que “*nada é verdadeiro / οὐδὲν ἔστιν ἀλητές*” (P.H., II, 94; A.M., VIII, 31), que “*não há nenhum critério [de verdade] / τὸ μηδὲν εἶναι κριτήριον*” (A.M., VII, 439), que “*não existe signo / μὴ εἶναι σημεῖον*” (A.M., VIII, 275) ou que “*a demonstração é inexistente / ἀνυπόστατός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις*” (P.H., II, 170), embora devamos reconhecer o caráter destrutivo ou negativo da argumentação pirrônica, não podemos imputar ao cético tais teses, pois esse procedimento dialético é apenas a *práxis* de sua *δύναμις*, que instrumentalmente se vale do discurso antinômico para denunciar a precipitação dogmática.

Em última análise, o que podemos dizer sobre a argumentação pirrônica é que ela é desenvolvida seguindo os mesmos cânones dos dogmáticos, porém, como já assinalamos, ela não pretende estabelecer nada positivamente, mas apenas revelar a ambiguidade existente nos discursos dogmáticos¹³⁶. Em outras palavras, a dialética pirrônica é a ferramenta pela qual o cético procura anular a força tética da argumentação dogmática; sua efetividade, como a entendemos, reside na demonstração do

¹³⁶ A elaboração de argumentos antitéticos, os quais são dirigidos contra as teses positivas das doutrinas filosóficas dogmáticas, são entendidas pela grande maioria dos estudiosos como uma característica peculiar do ceticismo pirrônico. Como bem assinalou Lopes, toda essa série de argumentos contrários às alegações teóricas dos dogmáticos, representaria, na realidade, como repetida vezes mencionamos, “a dimensão dialética negativa ou polêmica do ceticismo” (LOPES, 2006. P. 216). Brochard interpretou que a parte mais importante da obra de Sexto Empírico seria justamente essa parte destrutiva. Para o erudito francês, o cético estaria menos preocupado na explicação sistemática da sua dúvida, do que no combate às convicções daqueles que não duvidam (BROCHARD, 2009, p. 339). Isso explicaria o imenso trabalho de Sexto, que, ao longo de suas obras (especificamente nos dois últimos livros das *Hipotiposes* e nos *Contra os Dogmáticos*), problematiza exaustivamente as teorias filosóficas, ocupando-se minuciosamente de cada uma das partes da filosofia (lógica, física e ética) e opondo-lhes, dialeticamente, contra-argumentos. Em contrapartida, não devemos considerar que o cético busque, com seus argumentos, demonstrar que as teses dogmáticas são falsas, mas apenas deseja mostrar que as razões oferecidas para afirmar algo não são melhores do que as oferecidas para negá-la; por isso, como escreveu Brochard, o cético “não refuta os dogmáticos porque quer provar que eles estão errados: isso seria uma tese afirmativa. Contenta-se em mostrar que eles não têm razão, ou, pelo menos, que às suas razões pode-se opor razões iguais: limita-se a contradizê-los” (BROCHARD, 2009, p. 339).

antagonismo e da equipotência dos *λόγοι*, que, inevitavelmente, leva à *suspensão do juízo* (*ἐποχή*).

Os argumentos ‘destrutivos’ são construídos no melhor estilo dogmático, seguem os padrões da lógica e demonstração dogmática, são *argumentos dogmáticos*, sob esse prisma em nada se distinguem em natureza dos argumentos dogmáticos ‘construtivos’ com os quais se fazem conflitar. Por que o que importa aos pirrônicos mostrar é precisamente essa ambivalência fundamental e constitutiva da argumentação dogmática, que implica sua autodestruição, graças à manifestação da *isosthéneia* e à subsequente inevitabilidade da *epokhé* (PORCHAT, *Rumo ao ceticismo*, 2007, p. 158-159).

Na medida em que refletimos com o devido discernimento sobre a argumentação cética, logo nos damos conta que a postura pirrônica, longe de aderir a qualquer conclusão epistemológica negativa, pretende, nomeadamente, fazer brotar as dúvidas, aprofundar as incertezas do espírito e fazer ruir as fortalezas das convicções dogmáticas, de modo que o homem, ante as perplexidades que as aporias originam na alma, abdique das opiniões temerárias e reconheça a suspensão do juízo como o seguimento natural do exame crítico do universal antagonismo das filosofias.

De qualquer modo, é preciso seguir adiante e aprofundar nossa investigação sobre a natureza do *λόγος* cético, para que possamos esclarecer, de modo mais tangível, seu real estatuto. Nesse sentido, é imprescindível que retornemos à questão do procedimento dialético pirrônico e pensemos mais uma vez na razão da sua ausência de dogmatismo. Quando fazemos esse recuo, logo perceberemos que somado ao caráter instrumental da dialética cética – o qual representa um fator fundamental no processo de problematização gnosiológica –, há outro componente sutil que afasta o discurso cético do caráter dogmático, esse elemento, com o qual passaremos agora a nos ocupar, é o elemento do auto cancelamento das proposituras pirrônicas.

3.2 TUDO SE ESVAI: ACERCA DO LÓGOS NÃO-TÉTICO DO PIRRONISMO

Esclarecemos acima que a dialética cética é a expressão da capacidade de oposição dos céticos e que ela, no geral, assume uma forma negativa. Também assinalamos que o procedimento dialético pirrônico não visa estabelecer, de maneira tética, nenhuma tese, pois ele representa tão somente o “instrumento de denúncia e

desmistificação dos discursos dogmáticos e de suas pretensões”¹³⁷ cujo fim é demonstrar a necessidade da *epokhé*.

Poderá parecer, no entanto, que ao adentrar no terreno dos dogmáticos e jogar o jogo da disputa argumentativa, os céticos, em alguma medida, cometem o mesmo “pecado” que os dogmáticos, pois, querendo ou não, eles estariam sendo solidários às perspectivas epistemológicas negativas e confiantes na capacidade destrutiva dos seus argumentos. Se esse é o caso, então, em última instância, o pirrônico não passaria de um niilista epistêmico que de forma velada nega todo e qualquer conhecimento e possibilidade de apreensão da verdade, além de incorrer, embora não se dê conta, numa profunda contradição, porquanto o cético estaria combatendo o dogmatismo professando ele próprio um dogma.

É nítido que esse tipo de objeção fecha completamente os olhos para o caráter instrumental da dialética pirrônica, que não compreende devidamente a dimensão não-tética do *lóγος* cético e que por alguma razão não atenta para o fato de que “o cético pirrônico não tem a nenhum momento o propósito de formular teses epistemológicas negativas” (PORCHAT, 2007, p. 159). De qualquer maneira, para que não paire sobre o ceticismo nenhuma dúvida quanto à sua coerência interna – bem como para que as acusações sem fundamento não prosperem – é nosso dever elucidar o aspecto não-tético do discurso pirrônico.

As filosofias dogmáticas, quando comparadas com o ceticismo no âmbito da linguagem, se distinguem fundamentalmente pelo uso tético do discurso. A argumentação tética, em grego *θετικός*, é a argumentação que põe, que se coloca positivamente, que estabelece algo como real, que concebe como existente as coisas que profere, em outras palavras, é aquela que realiza e se compromete com alguma afirmação teórica¹³⁸. Nesse sentido, tanto o discurso que afirma a apreensibilidade do conhecimento e da verdade, quanto o que nega peremptoriamente essa possibilidade, são discursos téticos.

Eis precisamente o que o discurso cético não é: um discurso tético. Porque o ceticismo não estabelece positivamente nenhuma das suas articulações dialéticas, porém, mais uma vez reiteramos, utiliza-se instrumentalmente do discurso para que na

¹³⁷ Ver Porchat, Rumo ao ceticismo, p. 157.

¹³⁸ O uso habitual do discurso dogmático assume a existência de uma adequação entre suas palavras e a realidade, de maneira que a argumentação dessas doutrinas filosóficas são compreendidas por seus adeptos como expressões genuinamente verdadeiras. O ceticismo, por sua vez, usará a linguagem de maneira completamente diferente, uma vez que suas proposições não são téticas, mas sim empregadas num sentido bastante particular, ou, como diria Sexto, *indiferente* / *ἀδιαφόρως* (P.H., I, 191).

refrega dos *λόγοι* se evidencie, em função da indecibilidade irreduzível do conflito, a necessidade da *ἐποχή*. É precisamente por isso que não se pode dizer que o cético sustente alguma posição epistemológica negativa e que, conseqüentemente, ele incorra em dogmatismo.

A explicação que Sexto nos oferece sobre a postura cética, logo após ter argumentado contra a existência de um critério para a verdade, serve muito bem para esclarecer o status geral do discurso pirrônico.

εἰδέναι δὲ χρὴ ὅτι οὐ πρόκειται ἡμῖν ἀποφύνασθαι ὅτι ἀνύπαρκτόν ἐστι τὸ κριτήριον τὸ τῆς ἀληθείας (τοῦτο γὰρ δογματικόν)· ἀλλ’ ἐπεὶ οἱ δογματικοὶ πιθανῶς δοκοῦσι κατεσκευακέναι ὅτι ἔστι τι κριτήριον ἀληθείας, ἡμεῖς αὐτοῖς πιθανοὺς δοκοῦντας εἶναι λόγους ἀντεθήκαμεν, οὔτε ὅτι ἀληθεῖς εἰσὶ διαβεβαιούμενοι οὔτε ὅτι πιθανώτεροι τῶν ἐναντίων, ἀλλὰ διὰ τὴν φαινομένην ἴσιν πιθανότηρα τούτων τε τῶν λόγων καὶ τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς κειμένων τὴν ἐποχὴν συνάγοντες (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, II, 79).

É necessário observar que nós não pretendemos declarar que o critério de verdade é irreal (pois isso seria dogmático); contudo, na medida em que os dogmáticos creem fielmente ter estabelecido que existe um critério de verdade, nós opomos argumentos que parecem ser persuasivos, nem assegurando que são verdadeiros nem mais persuasivos do que [os argumentos] contrários, mas, devido a aparente igual credibilidade destes argumentos e daqueles postos pelos dogmáticos, terminamos na suspensão de juízo (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, II, 79).

Mas a prova cabal de que o discurso pirrônico não se inclina a favor da afirmação ou da negação de uma tese qualquer, encontra-se de maneira mais cristalina nas passagens em que Sexto Empírico explica o caráter aporético ou de auto anulação das expressões céticas. Essas expressões do discurso cético, como nos explica Sexto, apareceriam naturalmente atreladas à argumentação pirrônica como indicadores da “*disposição cética / σκεπτικῆς διαθέσεως*” (*P.H.*, I, 187). Vejamos, então, como os aspectos aporético e auto anulativo reforçam a especificidade não-tética do discurso cético.

Sexto Empírico reservou onze capítulos das *Hipotiposes* para tratar acerca das expressões céticas, que ficaram conhecidas, por exemplo, pelas fórmulas “*não mais*” (οὐ μᾶλλον), “*nada determino*” (οὐδὲν ὀρίζω), “*tudo é incompreensível*” (πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα), dentre outras. Quando examinamos individualmente o teor aporético de muitas dessas expressões citadas por Sexto, podemos notar facilmente a insistência sextiana em deixar claro que o cético não se coloca nem a favor e nem contra as especulações teóricas desenvolvidas pelas filosofias dogmáticas.

Três passagens em especial, devido a clareza com que são expostas, são particularmente importantes para atestar nossa argumentação. Primeiro, a da fórmula “*não mais*”, isto é, “*não mais isso que aquilo*”, que indica que o cético, em função do equilíbrio das razões contrárias, termina num estado de indecisão que o faz não assentir nem uma coisa nem outra (*P.H.*, I, 190). Segundo, a da fórmula “*nada determino*”, que representa o estado de ânimo segundo o qual o cético nada afirma nem nega dogmaticamente (*P.H.*, I, 197). Em terceiro lugar, o trecho que explica a fórmula “*não compreendo*”, que segundo Sexto seria indicativo da disposição de acordo com a qual o cético se abstém de afirmar ou negar algo sobre as coisas *incertas* (*ἀδύλων*) que se investigam (*P.H.*, I, 201).

Como podemos observar, a natureza aporética das expressões céticas – que nos casos em questão assume a forma da indecibilidade – demonstra o completo afastamento dos pirrônicos do âmbito tético do discurso. Perder tal entendimento de vista compromete qualquer tentativa de leitura autêntica do ceticismo. Como bem percebeu Oswaldo Porchat, é justamente devido à incapacidade de compreender, ou mesmo de conceber, o uso não-tético da linguagem, que muitos são levados à uma incompreensão do pirronismo (PORCHAT, 2007, p. 166).

De qualquer modo, as dificuldades relativas ao entendimento apropriado do discurso cético são compreensíveis. O leitor menos versado na tradição cética sempre se incomodará com o tom aparentemente paradoxal que a linguagem pirrônica carrega consigo. Ora, como pode o cético dizer não dizendo? Como colocar sem pôr? Mesmo diante das explicações sobre o *λόγος* cético que foram apresentadas – as quais são mais que suficientes para sanar essas dúvidas –, não se pode descartar a possibilidade de uma inteligência mais turrona insistir em tais indagações, sugerindo firmemente que a postura cética é uma postura inviável em termos lógicos.

Decerto, se se ignora os raciocínios elucidativos que explicam como o uso instrumental da dialética (em vista da instauração da indecibilidade) torna possível uma linguagem não-tética, então de fato essas objeções continuarão a fazer sentido. Mas ninguém admitirá que essa é uma posição intelectualmente honesta. De qualquer forma, mesmo que as explicações sistemáticas não satisfaçam alguns, é possível que os recursos metafóricos sejam mais didáticos em evidenciar o real teor do *λόγος* cético; por isso, é importante lembrar que Sexto Empírico não abriu mão desse recurso para que a natureza do discurso pirrônico pudesse ser compreendida devidamente.

Na realidade, talvez nenhum outro expediente utilizado para explicar a linguagem cética tenha sido tão pedagógico quanto as imagens que Sexto empregou na demonstração do caráter auto anulativo do discurso pirrônico. Essa característica de auto anulação, da qual falaremos agora, representa, em nossa concepção, o mais eficaz e significativo meio de esclarecer o sentido mais profundo da linguagem dos *skeptikoi*, que em última instância, como já apontamos, consiste no seu caráter não-tético.

Mas a primeira menção sextiana ao caráter auto anulativo do discurso pirrônico não se apresenta de maneira alegórica. Na verdade, nesse primeiro momento, o relato de Sexto adverte para que não se interprete teticamente as expressões que comumente são usadas pelos cétricos, mas que se tenha em vista seu aspecto auto anulativo.

ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν, ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας· ὑπολαμβάνει γὰρ ὅτι ὥσπερ ἡ “πάντα ἐστι ψευδῆ” φωνὴ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἐαυτὴν ψευδῆ εἶναι λέγει, καὶ ἡ “οὐδὲν ἐστὶν ἀληθές” ὁμοίως, οὕτως καὶ ἡ “οὐδὲν μᾶλλον” μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἐαυτὴν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἐαυτὴν συμπεριγράφει (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΡΙΚΟΥ, Π.Υ., I, 14).

Enquanto que o dogmático estabelece como real as coisas sobre as quais é dito que dogmatiza¹³⁹, o cético, por sua vez, não estabelece essas expressões como absolutamente reais; pois entende que do mesmo modo que a expressão “tudo é falso” diz que ela mesma, junto com as outras, é falsa, e igualmente a [expressão] “nada é verdadeiro”, assim também a [expressão] “não mais” expressa que, ela mesma, juntamente com as outras, é não mais [verdadeira que falsa], e, devido a isso, junto com as demais, se anula a si mesma (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 14).

Tal é a gênese das colocações que abrirão caminho para que se compreenda a dimensão auto anulativa das proposições cétricas. É desse ponto em diante que começa a se formar, mesmo que parcialmente, um dos mais importantes componentes do discurso pirrônico, e que nos traz, sobretudo, a compreensão de um *λόγος* destituído de qualquer comprometimento ontológico ou gnosiológico, mas que ao cumprir com o desígnio de instaurar o equilíbrio entre as razões conflitantes, sempre em vista da suspensão do juízo, se auto cancela.

Ora, se esse é o caso, então podemos dizer que o cético opera, em certo sentido, um profundo esvaziamento da linguagem, que tem por consequência a eliminação de toda conotação tética do seu discurso, pois ele, além de não conferir nenhum significado absoluto às suas palavras, entende que seus enunciados podem suprimir a si próprios. É

¹³⁹ Para que pudéssemos manter a sentença mais adequado ao nosso idioma, optamos por traduzir o verbo *δογματίζειν*, que está no infinito presente, como se estivesse na terceira pessoa do presente do indicativo, já que assim a frase, no nosso entender, torna-se mais inteligível.

justamente para demonstrar essa especificidade do *λόγος* pirrônico que Sexto Empírico se serve de algumas imagens.

A primeira imagem a qual faremos referência neste trabalho consiste numa interessante analogia entre os fármacos purificadores e o discurso cético¹⁴⁰. Sexto compara os enunciados céticos às drogas purgativas, que ao eliminarem os humores do corpo são também expelidas junto com esses humores:

δύνανται δὲ οἱ λόγοι καὶ καθάπερ τὰ καθαρτικὰ φάρμακα ταῖς ἐν τῷ σώματι ὑποκειμέναις ὕλαις ἑαυτὰ συνεξάγει, οὕτω καὶ αὐτοὶ τοῖς ἄλλοις λόγοις τοῖς ἀποδεικτικοῖς εἶναι λεγομένοις καὶ ἑαυτοὺς συμπεριγράφειν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, II, 188).

Os argumentos [céticos], do mesmo modo que os fármacos purgativos expelem a si mesmos junto com as substâncias que se encontram no corpo, também eles próprios são capazes, junto com outros argumentos que dizem ser demonstrativos, se auto cancelarem (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, II, 188).

A capacidade de auto supressão da argumentação cética é análoga à capacidade dos fármacos purgativos. Ambos realizam uma função determinada e nesse mesmo movimento terminam por se auto cancelarem. Nada é posto pelo cético de maneira tética; sua dialética não reivindica para si nenhum valor de verdade, mas insiste em nos fazer enxergar a precariedade das nossas mais profundas convicções. Não há, portanto, razões que justifiquem as denúncias de que o discurso cético equivale ao discurso dogmático quanto à sua natureza e finalidade, pois o auto cancelamento das palavras céticas varre para longe qualquer resquício tético do seu discurso.

As metáforas subsequentes, que aparecem na obra de Sexto Empírico, dissipam ainda mais as brumas que teimam em obstruir nossa visão daquilo que realmente é o caráter auto anulativo do *λόγος* cético. Seguindo a mesma linha de criação imagética utilizada na metáfora dos fármacos purgativos, Sexto demonstra como a argumentação cética, após ter “refutado” ou colapsado a argumentação adversária, termina por fim, juntamente com as teses contrárias, anulando-se a si mesma.

Essas imagens aparecem no livro VIII dos *Adversus Mathematicos* e são evocadas por Sexto para explicar a aparente contradição da argumentação cética, que no contexto da discussão contra os lógicos, visava demonstrar que não há demonstração. Em resumo, a principal objeção dos dogmáticos era esta: ora, se o cético diz que não há demonstração, ou o faz meramente por uma asserção ou por uma demonstração; se por

¹⁴⁰ Sexto expõe essa metáfora em dois momentos distintos das *Hipotiposes*, primeiro no Livro I, § 206, depois do livro II, § 188.

uma asserção, não haveria razão para lhe oferecer crédito, já que alguém poderia, também por meio de uma asserção, afirmar o contrário. Por outro lado, se o cético demonstra que não há demonstração, automaticamente demonstrará que existe demonstração, “pois o argumento que mostra que não existe demonstração é um argumento que demonstra que existe demonstração” (A.M., VIII, 464)¹⁴¹.

Para solucionar o problema, além de lembrar que o cético não assegura que o seu argumento seja verdadeiro, mas igualmente crível em relação ao argumento contrário¹⁴², Sexto Empírico nos apresenta duas novas imagens que reforçam o aspecto auto anulativo do ceticismo: primeiro, a analogia simbólica entre o *λόγος* cético e o fogo, depois, a famosa metáfora da escada, que como bem lembra Porchat (2007, p. 76), haveria de ser retomada quase dois milênios depois por Wittgenstein.

Cabe notar, também, que na exposição da primeira imagem, Sexto Empírico reintroduz, para reforçar a ideia de auto anulação, a metáfora dos fármacos purgativos, de modo que a alegoria do fogo aparece da seguinte maneira:

πολλὰ γάρ ἐστιν ἅπερ ὁ ἄλλα ποιεῖ, τοῦτο καὶ ἑαυτὰ διατίθῃσιν. οἷον ὡς τὸ πῦρ δαπανῇσιν τὴν ὕλην καὶ ἑαυτὸ συμφθεῖρει, καὶ ὁ τρόπον τὰ καταρτικὰ, ἐξέλασαντα τῶν σομάτων τὰ ὑγρά, καὶ αὐτὰ συνεκτίθῃσιν, οὕτω δύνανται καὶ ὁ κατὰ τῆς ἀποδείξεως λόγος μετὰ τὸ πᾶσαν ἀπόδειξιν ἀνελεῖν καὶ ἑαυτὸν συμπεριγράφειν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, A.M., VIII, 480).

Pois há muitas coisas que fazem a si próprias aquilo que fazem com as outras. Por exemplo, assim como o fogo, após consumir a madeira, também a si próprio se destrói, e do mesmo modo os purgantes, após expulsar os fluidos do corpo, também eles mesmos se eliminam, assim também o argumento contra a demonstração pode destruir toda a demonstração, e, em seguida, anular-se a si próprio (SEXTO EMPÍRICO, A.M., VIII, 480).

A imagem do fogo deixa claro que a argumentação cética, após solapar a demonstração – e aqui poderíamos perfeitamente ampliar o sentido da argumentação cética e considerar a obliteração das teses dogmáticas em geral –, cancela-se a si mesma. Ao final desse processo, parece restar, sobretudo, uma espécie de vácuo epistemológico proposital, que faz com que o cético possa, nomeadamente em função da aporia gerada por sua *práxis* dialética, evidenciar aos homens a necessidade da *suspensão do juízo* (*ἐποχή*).

¹⁴¹ “[...] ὁ γὰρ δεικνὺς λόγος τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν ἔστιν ἀπόδειξις τοῦ εἶναι ἀπόδειξιν” (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Μ.*, VIII, 464).

¹⁴² É isso que podemos depreender quando Sexto Empírico nos relata que o cético “não toma [em relação ao argumento da inexistência da demonstração] uma posição firme, tampouco afirma a verdade deste argumento, mas meramente diz que ele é persuasivo” (A.M., VIII, 474).

Contudo, mesmo diante desse arranjo lógico, algumas mentes mais hesitantes poderiam questionar o uso cético da linguagem. Ora – questionar-se-iam –, estariam os céuticos autorizados a manipular o *λόγος* da maneira que lhes convém em prol dos seus desígnios? Ao aceitar a argumentação pirrônica nós não estaríamos sendo enganados por sutilezas erísticas transvestidas de argumentação séria? Decerto, nesse contexto, tais hesitações são bem-vindas, pois elas fornecem o ensejo adequado para que abordemos nossa próxima imagem, além dessas interrogações poderem ser respondidas de maneira muitíssimo clara pela exposição da metáfora da escada.

Mas, antes disso, assinalamos que não há qualquer ardil erístico no discurso cético que seja voltado ao engano, tampouco uma incoerência interna na sua postura. Na verdade, o desconforto em relação à posição cética, possivelmente gerado pela dificuldade de se compreender o caráter não-tético da sua linguagem, parece-nos algo admirável, principalmente quando consideramos a metáfora supracitada. Vejamos o porquê disso ponderando sobre essa singular imagem¹⁴³:

καὶ πάλιν ὥς οὐκ ἀδύνατόν ἐστι τὸν διὰ τινος κλίμακος ἐφ' ὕψηλὸν ἀναβάντα τόπον μετὰ τὴν ἀνάβασιν ἀνατρέψαι τῷ ποδὶ τὴν κλίμακα, αὐτῶς οὐκ ἀπέουκε τὸν σκεπτικόν, ὥς διὰ τινος ἐπιβάθρας τοῦ δεικνύντος λόγου τὸ μὴ εἶναι ἀποδειξιν χωρήσαντα ἐπὶ τὴν τοῦ προκειμένου κατασκευήν, τότε καὶ αὐτὸν τοῦτον τὸν λόγον ἀνελεῖν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, A.M., VIII, 481).

E de novo, assim como não é impossível que alguém que tenha subido até um lugar elevado por meio de uma escada depois de subir derrube a escada com o pé, da mesma maneira não é inverossímil que o cético, após ter obtido êxito no emprego do argumento que mostra que não existe demonstração, como que se fosse uma escada, também descarte¹⁴⁴ esse mesmo argumento (SEXTO EMPÍRICO, A.M., VIII, 481).

Nesse ponto, o que definitivamente precisamos compreender é: no choque dos *λόγοι ἀποφαντικοὶ* dos dogmáticos com a *δύναμις ἀντιθετικῇ* dos céuticos todos os discursos se esvaem. As razões contrárias se cancelam mutuamente. Precisamente por essa razão Sexto Empírico nos explica, recorrendo à metáfora da escada, como é possível que o cético, uma vez que tenha introduzido a ambiguidade e a indecibilidade

¹⁴³ Lembramos que o contexto da metáfora da escada é o mesmo da metáfora do fogo, isto é, Sexto está respondendo como é possível demonstrar que não existe demonstração à luz do caráter auto anulativo das proposições cétricas.

¹⁴⁴ Para que pudéssemos garantir melhor a harmonia da metáfora, traduzimos o verbo *ἀνελεῖν*, infinitivo aoristo do verbo *ἀναιρέω*, pela 3ª pessoa do singular do presente do subjuntivo do verbo “descartar”, cujo valor semântico é equivalente ao de “desvencilhar/livrar-se”; desse modo, o ato cético de descartar seu próprio argumento, após ter atingido seu objetivo, coaduna, simetricamente, com a ação de “lançar fora” (ou “derrubar”) uma escada com o pé executada por alguém que acaba de ter alcançado determinado patamar.

entre os discursos (o *τέλος* do seu procedimento dialético), faça com que o seu próprio *λόγος*, conjuntamente com o *λόγος* adversário, seja também anulado.

O caráter auto anulativo do discurso cético é sem dúvida o coroamento da posição não-tética do pirronismo. Genuinamente, o cético não se arvora em proclamar que seu discurso possua qualquer superioridade epistêmica ou que tenha maior credibilidade que o discurso dogmático. Basta ao cético, sobretudo, mostrar que as razões que endossam uma dada proposição não são mais dignas de confiabilidade do que as razões que a rejeitam. O procedimento dialético que o cético lança mão para demonstrar esse peculiar quadro de indecibilidade é apenas um instrumento aporético. Esse “método pirrônico”, finalmente, também almeja que o homem se afaste das precipitações dogmáticas, afinal o cético, como descreve Sexto Empírico, é um *filantropo* (*φιλόανθρωπος*), que deseja curar, por meio do discurso, a *presunção* (*οἷσιν*) e a *precipitação* (*προπέτειαν*) dos dogmáticos (*P.H.*, III, 280).

3.3 O PAPEL DO FENÔMENO NO PIRRONISMO

Se observarmos atentamente, todas as considerações sobre o *λόγος* cético que até então foram expostas neste trabalho parecem convergir para um único ponto: a saber, a conquista e o reconhecimento da suspensão cética do juízo. Esse é o alvo que o pirronismo, por meio do seu pródigo encadeamento de argumentos, visa precipuamente alcançar. Mas além de conferir ao ceticismo o selo de uma filosofia *suspensiva* (*ἐφεκτική*), a suspensão cética do juízo também suscitou, desde os tempos antigos, uma profunda dúvida quanto à possibilidade do homem viver de acordo com esse preceito, tendo em vista que não aderir ou rejeitar coisa alguma parece conduzir necessariamente ao entorpecimento, à letargia.

Expliquemos melhor a questão. Sabemos que a vida cotidiana exige que todos os homens tomem decisões, que ajam em função de realizar aquilo que creem ser proveitoso e que evitem o que julgam ser prejudicial. Sendo assim, poderíamos dizer que a própria vida humana demanda uma ação, e que toda ação, ao que parece, pressupõe uma crença, pois não parece razoável que nós ajamos sem que nenhuma crença esteja envolvida. Precisamos crer, por exemplo, que o fogo queima, a fim de evitarmos suas chamas; assim como precisamos acreditar que podemos nos mover, para chegarmos onde desejamos. Com efeito, se as coisas se dão dessa maneira, então a crença é a condição *sine qua non* de toda a ação.

Ora, se a *ἐποχή* é o estado de repouso do intelecto no qual o cético nada consente ou rejeita, como ele poderia efetivamente agir no mundo? O pirrônico, ao suspender o juízo, não estaria se condenando à completa inação? Não é esse o resultado de uma postura suspensiva? Essas contestações, desde o período helenístico, foram abundantemente lançadas contra os céticos. Seus adversários, embaraçados pelas aporias teóricas, recuaram até a esfera prática, e, nesse domínio, supuseram ter encontrado a vulnerabilidade do pirronismo, de modo que passaram a declarar, em tom vitorioso, que a própria vida havia se encarregado de demonstrar que toda a profusão dialética dos céticos pirrônicos nada mais era que um imenso devaneio da razão.

O catastrófico quadro pintado pelos dogmáticos apresentou o preceito cético da suspensão do juízo como a antítese da vida humana, e essa interpretação, lamentavelmente, perdurou por séculos e séculos. Decerto, mesmo que saibamos dos equívocos que essa crítica incorre, devemos conferir a devida atenção à tais objeções e nelas nos determos com circunspeção. Por isso mesmo, é oportuno lembrar que a condenação ao pirronismo foi brilhantemente ilustrada por Oswaldo Porchat, que como porta-voz fictício do clamor indagatório dos oponentes dos céticos, deu vida ao alarido antipirrônico através de uma distinta série de indagações:

O que nos resta agora, então, depois da *epokhé*? Nada mais aceitamos nem aprovamos? Se nada mais asserimos como verdadeiro, se renunciamos a conhecer, se em nada mais cremos, se denunciemos todos os juízos apofânticos como dogmas que um pensamento rigoroso e crítico não pode endossar, qual é nossa situação? Viver ainda é possível? Como agir, sem crer? E como viver, sem agir? (PORCHAT, *Rumo ao ceticismo*, 2007, p. 121-122).

Grosso modo, esse é o esboço da crítica dogmática que acusa o pirrônico de não poder viver seu ceticismo, convicta que a *ἐποχή* implica no impedimento da ação, e, conseqüentemente, na impossibilidade da vida. Mas façamos um interlúdio histórico e observemos algumas manifestações dessa condenação. Na Antiguidade, o problema da inação (*ἀπραξία*), como ficou conhecido, tornou-se uma espécie de objeção padrão que boa parte das escolas filosóficas dirigiram contra o ceticismo, destacadamente por parte dos epicureus e os afamados estoicos (VOGT, 2010, p. 165). Nas palavras de Diógenes Laércio, os dogmáticos diziam que “os céticos suprimem a própria vida, pois rejeitam tudo que compõe a vida” (DL, IX, 104).

Mas para que não permaneçamos apenas na generalidade dessas críticas, devemos buscá-las onde elas apareceram com maior substancialidade. Nesse sentido,

sem dúvida, podemos dizer que o problema da *ἀπραξία* teve seus contornos melhor delineados pelo médio platônico Plutarco, que em sua obra *Contra Colotes* nos preservou algumas das contestações à *suspensão do juízo* que foram apregoadas por epicureus e estoicos¹⁴⁵. Analisemos, pois, o conteúdo dessas objeções, para que assim tenhamos uma percepção mais acurada do seu teor e alcance.

No que diz respeito à *ἐποχή*, como nos expõe Plutarco, os epicureus pretenderam refutá-la levando a cabo elaboradas investigações e compondo grandes tratados argumentativos, porém, não conseguindo abalá-la, passaram a contrapor, como último recurso, o argumento da inação, que fora tomado de empréstimo da Estoá (PLUTARCO, *Contra Colotes*, 1121A). Por esse viés, os epicureus, repetindo os estoicos, reforçaram a tese de que a suspensão do juízo impediria o homem de atuar na vida cotidiana buscando o que lhe é próprio, por isso, como nos relata o médio platônico da Beócia, levantavam questões que punham em dúvida a coerência das ações dos adeptos da suspensão: “Porém como pode ser que quem suspende o juízo não saia correndo ao monte em vez de ao banheiro, nem que se levante e passe a andar para a parede em vez de para a porta quando quer ir à praça?” (PLUTARCO, *Contra Colotes*, 1122F)¹⁴⁶.

Como a passagem deixa explícito, os dogmáticos compreenderam que a suspensão do juízo conduz o cético a um profundo descompasso na vida, que o priva de qualquer decisão prática, pois se as coisas não são mais verdadeiras que falsas, também nenhuma escolha é preferível, de tal maneira que até a mais simples decisão não se torna praticável. Como bem observou Kajta Vogt (2010), a crítica dogmática procura efetivamente demonstrar que “sem assentimento o cético está reduzido à completa inatividade” (VOGT, 2010, p. 166)¹⁴⁷.

Sexto Empírico também registrou, com ligeiro tom de desprezo, a ofensiva anticética que acusou o pirronismo (por meio do argumento da *ἀπραξία*) de ser uma filosofia contrária à vida. Sexto, em seus *Adversus Mathematicos*, nos explica que a objeção contra os pirrônicos consistia na denúncia de que os adeptos da suspensão do juízo encontrar-se-iam confinados a um estado de *inatividade* (*ἀνενεργησίαν*) e

¹⁴⁵ Devemos lembrar que as críticas à suspensão do juízo, apresentadas por Plutarco, foram direcionadas ao cético acadêmico Arcesilau, o qual também era partidário desse preceito. No entanto, como é fácil deduzir, essas críticas também atingiam diretamente os céticos pirrônicos, uma vez que a *ἐποχή* sempre foi uma marca distintiva da sua postura filosófica.

¹⁴⁶ “¿Pero cómo puede ser que quien suspende el juicio no salga corriendo al monte en vez del baño, ni que se levante y eche a andar hacia la pared en vez hacia la puerta cuando quiera ir a la plaza?” (PLUTARCO, *Contra Colotes*, 1122F).

¹⁴⁷ “Without assent, the sceptic is reduced to complete inactivity” (GOVT, 2010, p. 166).

*incongruência (ἀπέμφασιν)*¹⁴⁸. Num estado de inatividade, arguiam os dogmáticos, porque quem não escolhe, nem rejeita nada, praticamente renuncia à própria vida e se mantém como um vegetal; num estado de incongruência, completavam, porque se a fortuna os fizessem cair nas mãos de um tirano e se vissem obrigados a fazer algo abominável, ou recusariam, escolhendo assim a morte, ou, para evitar tais tormentos, fariam o que lhes é ordenado, contudo, em ambos os casos, o cético não seria mais alguém que não escolhe nem rejeita coisa alguma (A.M., XI, 163-165).

Esse é o quadro geral, por assim dizer, das objeções contra a *ἐποχή* que foram propaladas na Antiguidade. No entanto, como já mencionamos, o argumento da *ἀπραξία* perdurou no tempo, sendo repetido por outros filósofos muitos séculos depois. Precisamente por isso, para concluirmos nossa exposição da crítica e ao mesmo tempo ilustrarmos com mais detalhes a dimensão da sua repercussão, exporemos a retomada da crítica realizada por David Hume, que ao conceber que a natureza nos engendra determinadas crenças e juízos irrecusáveis, interpretou que a prática da filosofia pirrônica condenaria o homem à inação e à morte:

Um estoico ou um epicureu expõem princípios que podem não apenas ser duradouros, mas que têm um efeito na conduta e no comportamento. Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante sobre a mente: ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Pelo contrário, ele deve reconhecer, se ele reconhece alguma coisa, que toda vida humana pereceria se seus princípios fossem universalmente e firmemente adotados. Todo discurso e toda ação imediatamente cessariam; e os homens permaneceriam em uma total letargia, até que as necessidades da natureza, insatisfeitas, pusessem um fim à sua miserável existência (HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, XII, 23)¹⁴⁹.

É preciso dizer, sem sombra de dúvida, que quando nos debruçamos sobre passagens como essa, contanto que estejamos providos de uma compreensão mais rigorosa e profunda do pirronismo, imediatamente concluimos que o alto grau de tragicidade conferido à prática da filosofia cética só pode ser explicado por uma ampla ignorância em relação aos seus princípios. Por isso nos enche de perplexidade que um

¹⁴⁸ Ver SEXTO EMPÍRICO, A.M., XI, 162.

¹⁴⁹ “A Stoic or Epicurean displays principles, which may not only be durable, but which have an effect on conduct and behaviour. But a Pyrrhonian cannot expect, that his philosophy will have any constant influence on the mind: Or if it had, that its influence would be beneficial to society. On the contrary, he must acknowledge, if he will acknowledge any thing, 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” (HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, XII, 23).

filósofo como David Hume não tenha se dado conta da natureza espúria dessas antigas objeções, considerando que desde os séculos helenísticos os céticos já haviam recepcionado, respondido e dirimido por completo a acusação dogmática da *ἀπραξία*. Ocupemo-nos agora, sem qualquer delonga, das respostas que os antigos céticos desenvolveram frente às contestações dogmáticas.

Em primeiro lugar, é importante lembrarmos que a crítica da *ἀπραξία* foi recepcionada por Sexto Empírico com certo grau de estranheza, afinal, ainda no período dos primeiros céticos, o pirronismo já se preocupava em instituir, pelo menos em forma de esboço, aquilo que mais tarde seria unanimemente entendido como o critério prático de orientação da vida cética, ou seja, o fenômeno (*φαινόμενον*)¹⁵⁰. Eis o que doravante se constituirá como o elemento-chave para a desconstrução da crítica ao ceticismo que anteriormente expusemos.

Por conseguinte, para que fique devidamente esclarecido, aqueles que alegaram que os céticos *rejeitam as aparências* (*ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα*), definitivamente não atentaram para o que os céticos disseram (*P.H.*, I, 19), considerando que Sexto Empírico descreveu sem qualquer ambiguidade o critério prático da *sképsis*:

κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν αὐτοῦ οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητος ἐστίν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητεῖ, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἐστὶν ὁποῖον φαίνεται ζητεῖται (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 22).

Dizemos, pois, que o critério da via cética é o que aparece, designando por isso o mesmo que a representação; pois o que jaz na convicção e na afecção involuntária é ininvestigável. Portanto ninguém, eu suponho, disputa se o objeto subjacente aparece desta ou daquela maneira, mas é investigado se [o objeto] é tal qual aparece (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 22).

Como podemos observar, o *φαινόμενον* não é objeto de inquirição ou de dúvida, não é passível de contestação, afinal ele é, em seu aparecer, incontestável. O que aparece, isto é, o *phainómenon*, se impõe de maneira irrecusável aos homens, os quais são afetados, passiva e inelutavelmente, pelos objetos que se apresentam à sua senso-percepção. Com efeito, o cético dará crédito, em sua observação da vida comum, às aparências, vivendo, como nos diz Sexto, *sem dogmatizar* (*ἀδοξάστως*), e ciente, sobretudo, de que não pode permanecer *inativo* / *ἀνενέργητοι* (*P.H.*, I, 23).

¹⁵⁰ Lembremos que um dos fragmentos de Tímon de Fliunte mencionava que: “o fenômeno é forte onde quer que ele chegue / τὸ φαινόμενον πάντῃ σθενεῖ οἷερ’ ἂν ἔλθῃ” (MULLACH, verso 141, p. 96).

Ora, se os cétricos guiam suas vidas pelas afecções fenomênicas, não faz sentido, obviamente, acusar sua “doutrina” de conduzir o homem à letargia ou à morte. A força imperiosa das *sensações* (*πάθων*) faz com que o cético se submeta, igual a todos os homens, às necessidades da vida, de modo que ele, como descreve Sexto, buscará a comida quando tem fome e a bebida quando tem sede (*P.H.*, I, 24). Além disso, suas demais ações, sempre guiadas pelas *representações* (*φαντασίαις*) do que aparece, farão com que o cético viva de acordo com os costumes tradicionais, as leis e regras de conduta (*P.H.*, I, 17)¹⁵¹, já que isso também faz parte, de uma maneira ou de outra, da sua experiência fenomênica.

Em todo o caso, é importante perceber que o cético permanecerá em suspensão do juízo acerca da natureza últimas das coisas, quer dizer, permanecerá em *ἐποχή*, de acordo com Sexto Empírico, “se o objeto subjacente é tal qual aparece” (*εἰ τοιοῦτον ἔστι τὸ ὑποκείμενον ὅποιον φαίνεται*), pondo-se a investigar, portanto, não sobre a aparência, “mas sobre aquilo que é dito acerca da aparência” (*ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου*)¹⁵².

O mel, por exemplo, explica-nos Sexto, aparece doce ao cético – e isso ele admitirá –, porém, se o mel é doce em sua essência, será para o cético matéria de dúvida, dado que isso já não é mais uma aparência, mas algo que se diz (*λεγόμενον*) sobre aquilo que aparece (*P.H.*, I, 20)¹⁵³.

Diferente dos cétricos, que se limitam a reconhecer que o mel lhes aparece doce, os filósofos dogmáticos, por sua vez, não apenas acreditam que o mel é doce, mas também que a razão, tal qual eles a entendem, pode estabelecer que isso é verdade (PERIN, 2010, p. 154). Isso implica dizer que o ceticismo e o dogmatismo assumem posturas diametralmente opostas em relação aos fenômenos. Há, então, uma distinção fundamental entre cétricos e dogmáticos, que parece remeter, em certo sentido, à distinção tradicional da filosofia entre *ser* e *parecer*.

Se levarmos em consideração que uma parte significativa das doutrinas filosóficas considerou o *ser* como aquilo que é essencialmente verdadeiro, necessário e real, enquanto que o *parecer* foi tido como um aspecto meramente acidental do mundo,

¹⁵¹ “[...] seguimos qualquer raciocínio que, de acordo com as aparências, nos indique viver segundo os costumes tradicionais, as leis e regras de conduta e as próprias afecções” (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.* I, 17).

¹⁵² Cf. SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 20.

¹⁵³ “[...] o mel parece-nos ser doce (isso nós admitimos, pois nós percebemos a doçura através dos sentidos), mas se ele é também doce em essência é para nós matéria de dúvida, uma vez que isso não é uma aparência, mas um julgamento acerca da aparência” (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 20).

uma aparição enganosa do que é, em última instância, um não-ser, então podemos enxergar com mais clareza a distinção que há entre céticos e dogmáticos no que diz respeito a esses dois elementos.

A verdade é que o pirronismo repudiou por completo o “conjunto das especulações” da metafísica clássica. A ideia de uma correspondência entre o ser, a verdade e o conhecimento é tão obscura e passível de questionamento para os pirrônicos quanto as outras inúmeras concepções dogmáticas. Por certo, muito embora o cético não afirme a irrealidade ou impossibilidade das doutrinas metafísicas, ele terá seu juízo suspenso acerca de todas as suas especulações, principalmente aquelas que visam, a partir do aparecer, revelar o ser daquilo que se mostra.

Apenas o *φαινόμενον* escapará do escopo da *epokhé*, afinal, reiteramos, aquilo que aparece não é objeto de inquirição. Com efeito, não há razão para pô-lo em suspeição. Por isso mesmo que o cético poderá sempre que lhe convir narrar sua experiência fenomênica sem incorrer em dogmatismo, visto que ele não confere ao fenômeno “nenhum estatuto ontológico ou epistemológico” (PORCHAT, 2007, 128). Nesse sentido, o cético permite a si mesmo ajuizar sobre as aparências.

Isto é o que efetivamente deve-se compreender: quando o cético propõe a *ἐποχή* sobre as especulações teóricas dos dogmáticos, não significa que sua suspensão também incida sobre as coisas que são explicitamente evidentes. Em outras palavras, poderíamos dizer que a suspensão do juízo apenas diz respeito às aferições *obscuras* (*ἄδελον*) proferidas pelos dogmáticos, mas que em nenhum momento o cético descarta o que é aparente. Como Sexto fez questão de deixar muitíssimo claro, o cético não rejeita aquilo que, de acordo com a representação passiva (*κατὰ φαντασίαν παθητικὰ*), o conduz involuntariamente ao assentimento (*P.H. I, 19*)¹⁵⁴.

Ora, mas se a suspensão do juízo é restrita, quer dizer, se ela não recai sobre aquilo que o cético é levado a assentir, não seria esse assentimento cético equivalente a sustentar uma crença? E o que é mais importante: é admissível que o cético sustente alguma crença? Essas indagações suscitaram um amplo debate acadêmico, que acabou se desenvolvendo à luz da distinção feita por Jonathan Barnes entre pirronismo

¹⁵⁴ Sexto explica: “Aqueles que dizem que o cético abole as aparências, parecem-me não ter escutado o que nós dissemos. Pois, como eu disse acima, nós não rejeitamos as representações passivas, as quais induzem nosso assentimento involuntariamente, e estas [representações] são as aparências” (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 19). Como também observou Burnyeat, devemos entender que o “assentimento cético é simplesmente o reconhecimento de que algo que está acontecendo a ele e a compulsão a assentir, o reconhecimento do que está acontecendo com ele, é igualmente simples” (BURNYEAT, *Pode o cético viver seu ceticismo*, 2010, p. 218).

“rústico” e “urbano”. Como explica Barnes, a versão “rústica” do pirronismo não admitiria qualquer crença e direcionaria sua *ἐποχή* a todas as questões, enquanto que o pirronismo “urbano” aceitaria a crença sobre as coisas ordinárias e dirigiria sua *ἐποχή* apenas para alvos específicos (BARNES, 1998, p. 61-62).

Como se pode verificar, está implícito nos raciocínios que foram desenvolvidos que nossa leitura do ceticismo pirrônico se alinha à versão “urbana” de que fala Barnes, pois vimos que a suspensão do juízo é restrita e que o cético dá assentimento às coisas que aparecem, os fenômenos. Contudo, se isso implica em admitir que o cético sustenta alguma crença, então se faz necessário esclarecer melhor em que acepção podemos falar de crença no ceticismo.

Nesse sentido, uma passagem das *Hipotyposes* é particularmente importante para elucidar a questão, pois nela Sexto distingue dois tipos de crença, e explica a qual delas o cético poderia anuir.

Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικόν οὐ κατ’ ἐκείνο τὸ σημαίνονμενον τοῦ δόγματος καθ’ ὃ καὶ δόγμα εἶναι φασὶ τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινὶ πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθει συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἶποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι), ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ’ ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες τὴν τινὶ πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων ἀδήλων συγκατάθεσιν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΙΡΙΚΟΥ, *II.Y.*, I, 13).

Dizemos que o cético não mantém crenças, mas não naquela acepção de “crença” que afirmam alguns, e segunda a qual a crença é o mais comum assentimento a alguma coisa (pois o cético assente às afecções que se impõem necessariamente segundo a representação, ele não diria, por exemplo, quando sente calor ou frio, “eu não estou com calor ou com frio”), mas dizemos que não mantemos crenças no sentido que alguns dizem, que “crença” é o assentimento a qualquer dos objetos não-evidentes investigados nas ciências (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 13).

Como podemos notar, Sexto não nega que o cético possua crenças, entretanto, a noção de “crença” a qual ele se refere é a de simples assentimento a algo, e não “crença” no sentido de assentimento a objetos que não são evidentes. Poderíamos pensar, seguindo Perin, que em virtude dos princípios do ceticismo há crenças a que o cético não poderia aderir (crenças dogmáticas), mas que há outras, quando se trata de mera aceitação do que aparece, que são compatíveis com o ceticismo (crenças não-dogmáticas). Assim explica Perin:

Existem duas maneiras gerais para entender a distinção entre crença dogmática e não-dogmática. A primeira maneira de entendê-la é conforme a distinção entre a crença sobre como as coisas são e a crença sobre como as

coisas parecem ser para alguém. Se a distinção entre crença dogmática e não-dogmática for entendida desse modo, então o cético não tem crença sobre como as coisas são. No entanto, o cético tem, e talvez não passa evitar ter, crenças sobre como as coisas meramente parecem ser para ele, e são crenças desse tipo que são compatíveis com o ceticismo (CASEY, *Scepticism and Belief*, p. 152)¹⁵⁵.

A única forma admissível de crença para o pirrônico é quanto ao aparecer do objeto, não quanto a seu ser. Essa compatibilidade entre a crença sobre como as coisas aparecem e os princípios que norteiam a *sképsis* demonstra que o cético, ao aderir o *φαινόμενον* como critério de ação, não apenas garante todas as condições para viver a vida ordinária – o que anula por completo a crítica da *apraxia* –, mas também garante a coerência interna da sua filosofia.

O limite que o cético não se permite transpor é o da aparência, isto é, ele jamais se pronuncia sobre o que subjaz (a essência) ao objeto que aparece. Por isso mesmo que o uso do verbo “ser” no pirronismo é empregado com certa ressalva. Como explica Sexto (*P.H.*, I, 135), o cético, ao utilizar o verbo ser, comete um abuso de linguagem, pois emprega “*ἐ*” (*ἔστιν*) no lugar de “*aparece*” (*φαίνεται*). Portanto, quando o cético diz “o vinho é doce”, o que ele está de fato dizendo é: “o vinho me aparece doce”. Seu relato é a expressão de um *πάθος*.

Diante dessas considerações, podemos perfeitamente notar que “aquilo que aparece” (*τὸ φαινόμενον*) cumpre uma dupla função no ceticismo: primeiro, estabelece uma restrição ao domínio da suspensão do juízo, levando em consideração que o fenômeno não é objeto de investigação; segundo, fornece ao cético um critério de ação com o qual o filósofo pirrônico poderá orientar sua vida cotidiana.

Sendo assim, podemos concluir que a afirmação de que a *ἐποχή* conduz inexoravelmente o cético à inação e, por consequência, à impossibilidade da vida, não se apoia em fundamentos sólidos. Tal objeção só parece prosperar mediante a completa ignorância do papel do fenômeno no pirronismo. Com efeito, como os raciocínios que aqui desenvolvemos parecem ter impugnado por completo a objeção da *apraxia*, trataremos, então, acerca do fim que almejam os céticos.

¹⁵⁵ “There are two general ways to understand the distinction between dogmatic and non-dogmatic belief. The first way to understand it is as the distinction between belief about how things *are* and belief about how things merely appear to one to be. If the distinction between dogmatic and non-dogmatic belief is understood in this way, then the Sceptic has no belief about how things are. Nonetheless, the Sceptic has, and perhaps cannot avoid having, beliefs about how things merely appear to him to be, and it is beliefs of this kind that are compatible with Scepticism” (CASEY, *Scepticism and Belief*, 2010, p. 152).

3.4 O ÚLTIMO DESIDERATO PIRRÔNICO

Se existiu algum filósofo na Antiguidade que conseguiu traduzir com excelência o espírito da filosofia e ao mesmo tempo se tornar um modelo (intelectual e moral) para os demais pensadores, esse filósofo foi Sócrates. A despeito de qualquer controvérsia em torno dos pormenores da sua doutrina, Sócrates foi sem dúvida uma figura digna de admiração, e foi a própria História que se encarregou de prestar-lhe a devida homenagem. Seu gênio espirituoso, como bem descreveu Xenofonte, permitia que qualquer observador pudesse muito facilmente concluir que “nada era mais proveitoso do que a sua companhia e o tempo com ele gasto em qualquer lugar e em quaisquer circunstâncias” (XENOFONTE, IV, §1).

No entanto, é provável que o legado mais importante do pensamento de Sócrates diga respeito ao papel da filosofia, que parece ter sido entendido, sobretudo, como o de aperfeiçoar a alma humana e orientar a conduta dos homens. Se essa é uma leitura plausível, então podemos conjecturar que foi sob essa inspiração socrática que Platão e Aristóteles – muito mais aquele do que este, devemos dizer – desenvolveram partes significativas das suas doutrinas filosóficas.

Vemos no *Eutidemo*, por exemplo, que Platão concebeu a filosofia como uso do saber em benefício do homem (288d-289b), uma definição que sem dúvida se alinha à noção socrática que esboçamos e que também haveria de ser muito cara às filosofias do período helenístico.

Eis a razão da nossa rápida volta aos filósofos clássicos, pois é a partir deles que podemos entender melhor a origem da concepção helenística segundo a qual a filosofia deveria ser útil à vida. Na verdade, se analisarmos o entendimento comum de filosofia do período helenístico à luz da definição de filosofia dada por Platão (que como tentamos sugerir parece ter recebido alguma influência socrática), podemos notar que a concepção platônica continuou, em certo sentido, a fazer parte da compreensão de filosofia partilhada entre as escolas helenísticas.

De qualquer modo, o que precisamos efetivamente levar em consideração é que todas as filosofias inseridas no contexto do helenismo estão profundamente preocupadas com a vida prática e almejam majoritariamente a obtenção da felicidade e da tranquilidade. No fundo, nenhuma filosofia séria poderia prescindir do dever de fornecer um “remédio” para alma, não sem correr o risco de ser considerada imperfeita.

A concepção terapêutica da filosofia, corrente na Antiguidade, cria expectativas em relação aos bons efeitos que ela pode ter na vida comum. No período helenístico, em especial, florescem inúmeras escolas filosóficas que apresentam como estilos de vida a ser seguidos por aqueles que buscam tranquilidade (*ataraxía*), ausência de afecções (*apátheia*), bom ânimo (*euthymía*) felicidade (*eudaimonía*) (GAZZINELLI, *A vida cética de Pirro*, 2009, p. 30).

De maneira análoga às demais escolas filosóficas, o ceticismo pirrônico também se preocupou em apresentar as consequências benfazejas de se viver uma vida orientada pelos princípios da *σκέψις*. Nesse âmbito, então, os céticos buscaram mostrar que havia um importante efeito benéfico decorrente da atitude de suspender o assentimento, que seria a aquisição da *imperturbabilidade da alma* (*ἀταραξία*). Na verdade, esse preceito de tranquilidade faz parte da herança cética de Pirro. Ele foi retomado em certa medida por Enesidemo e continuou ocupando um lugar relativamente importante nas obras de Sexto Empírico.

Como podemos observar nas *Hipotiposes*, Sexto assinala que o *fim do cético* é a *tranquilidade* (*ἀταραξίαν*) em matéria de opinião e a *moderação* (*μετριοπάθειαν*) no que é inevitável (*P.H.*, I, § 25). Esses seriam os aspectos favoráveis adquiridos por aqueles que se mantivessem na via cética. Mas como exatamente isso acontece? Para elucidar a questão, Sexto Empírico recapitula o percurso do cético, o qual teria começado a filosofar no intuito de discernir o verdadeiro e o falso e assim fazer-se tranquilo. Porém, diante da equânime disputa que imergia das investigações, viu-se incapaz de decisão, de modo que *suspendeu o juízo*, e, com isso, sucedeu-lhe, *fortuitamente* (*τυχικῶς*), a tão almejada tranquilidade (*P.H.*, I, 26).

Naturalmente, podemos inferir que Sexto concebia que em virtude da suspensão do juízo haveria de surgir a tranquilidade, pois, ao que tudo indica, esse seria o resultado natural de tal postura. Aqui, todavia, é importante que assinalemos que o fim do pirronismo se distingue do fim das doutrinas dogmáticas, pois sua *ἀταραξία* não é fruto de nenhuma convicção epistêmica, mas tão somente da abstenção de assentimento (*ἐποχή*). Em outras palavras, o cético não seria tranquilo, por exemplo, por estabelecer em que consiste propriamente o bem – o que também é objeto de controvérsia –, mas por abandonar toda precipitação de julgamento sobre isso.

Deve-se notar, contudo, que embora a *ἐποχή* sobre as questões de opinião seja importante na conquista da *ἀταραξία*, a suspensão relativa aos valores que conferimos às coisas é também fundamental. Por isso que, para tratar da *ataraxía*, Sexto Empírico prioriza a suspensão do juízo no domínio da valoração. Como podemos ler nas

Hipotiposes, Sexto explica como a *ἀταραξία* é capaz de advir aos que não determinam que as coisas sejam boas ou más por natureza:

ὁ μὲν γὰρ δοξάζων τι καλὸν τῇ φύσει ἢ κακὸν εἶναι ταρασσεται διὰ παντός· καὶ ὅτε μὴ πάρεστιν αὐτῷ τὰ καλὰ εἶναι δοκοῦντα, ὑπὸ τε τῶν φύσει κακῶν νομίζει ποινηλατεῖσθαι καὶ διώκει τὰ ἀγαθὰ, ὥς οἶεται· ἄπερ κτησάμενος πλείοσι ταραχαῖς περιπίπτει διὰ τε τὸ παρὰ λόγον καὶ τὸ ἀμέτρως ἐπαίρεσθαι, καὶ φοβούμενος τὴν μεταβολὴν πάντα πράσσει ἵνα μὴ ἀποβάλῃ τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ δοκοῦντα εἶναι. ὁ δὲ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν οὔτε φεύγει τι οὔτε διώκει συντόνως· διόπερ ἀταρακτεῖ (SEXTOY ΕΜΠΕΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 27-28).

Pois aquele que acredita que algo é bom ou mau por natureza é perturbado por tudo: quando não possui o que ele acredita ser bom, pensa ser perseguido por males naturais e persegue, como presume, as coisas boas; contudo, tendo adquirido essas coisas, vê-se ainda mais perturbado, devido ao irracional e imoderado impulso, e por temor da mudança recorre a tudo para não perder as coisas que ele acredita serem boas. Mas aquele que não determina sobre o que é bom ou mau por natureza nem evita nem persegue coisa alguma com impetuosidade, e, por isso, é tranquilo (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 27-28).

A mente que se encontra agarrada à crença de que há determinadas coisas boas e más por natureza, ávida para aprovar algumas e reprovar outras, estaria sob constante agitação de espírito e distante da possibilidade da *ἀταραξία*¹⁵⁶. O cético, todavia, não julgando as coisas boas ou más essencialmente, não empreenderia uma jornada em busca daquilo que porventura seria bom, nem se desesperaria em evitar, de modo veemente, aquilo que aparenta ser mau. Assim, tendo o juízo suspenso quanto a se existe algo bom ou mau por natureza, não viveria em agitação de espírito devido a uma impetuosa busca por bens ou uma desesperada fuga de males.

Nesse ponto, poderíamos considerar a atitude pirrônica análoga àquela que testemunhamos na antiga fábula do fazendeiro taoista, que diante de uma série de acontecimentos, uns aparentemente bons e outros aparentemente ruins, não se precipita em considerá-los assim:

Era uma vez um velho fazendeiro que trabalhou nos seus campos por muitos anos. Um dia seu cavalo fugiu. Ao ouvir a notícia, seus vizinhos vieram visitá-lo. “Que má sorte”, eles disseram simpaticamente. “Talvez”, o fazendeiro respondeu. Na manhã seguinte o cavalo retornou, trazendo com ele três outros cavalos selvagens. “Que maravilha”, os vizinhos exclamaram. “Talvez”, respondeu o velho homem. Na manhã seguinte, seu filho tentou cavalgar um dos cavalos indomados, foi arremessado e quebrou a perna. Os vizinhos novamente vieram para oferecer sua simpatia pelo infortúnio. “Talvez”, respondeu o fazendeiro. Um dia depois, oficiais militares vieram à

¹⁵⁶ Como bem sintetizou Bett, a ideia central aqui é que as pessoas que acreditam que as coisas são boas ou más por natureza encontram-se lançadas num *intenso estado de confusão (intense turmoil)*, o que impede, com efeito, de alcançarem a tranquila (BETT, 2011, p. 7).

vila para recrutar jovens para o exército. Vendo que o filho do fazendeiro estava com sua perna quebrada, eles o dispensaram. Os vizinhos parabenizaram o fazendeiro pelas coisas terem se virado a seu favor. “Talvez”, disse o fazendeiro (Parábola Zen)¹⁵⁷.

Tendo em vista que o cético não considera os acontecimentos bons ou maus em si mesmos, ele não se exaspera, além da medida, com as ocorrências contingenciais que lhe sobrevêm. Assim, tal qual o fazendeiro da parábola, o pirrônico consegue conduzir sua vida de modo imperturbável (*ἀταράχως*). No fundo, como escreve Sexto, a grande infelicidade do homem que julga as coisas boas ou más deriva da *inquietação* (*ταραχή*) gerada pela busca afanada de obter certas coisas e evitar outras (A.M. XI, 112). Por isso, conclui Sexto: “Posto que o dogmático está convencido de que tal coisa é boa por natureza e tal outra é má por natureza, ao estar sempre perseguindo uma e evitando outra, e em consequência angustiado por isso, nunca será feliz (A.M. XI, 113)¹⁵⁸.”

Distanciando-se, então, do ciclo de angústia dos que consideram as coisas boas ou más por si mesmas, os céticos encontram – mesmo que por uma via “negativa” – a tranquilidade tão almejada. Apesar disso, não podemos ser ingênuos ao ponto de acreditarmos que os céticos supunham ser capazes de viver absolutamente impassíveis. Sexto Empírico estava perfeitamente ciente da debilidade humana e de como a própria natureza, de modo inexorável, nos afeta.

É bem verdade que o pirrônico pode evitar julgar aquilo que os homens costumam reconhecer como coisas boas ou más (a exemplo da riqueza, do amor, da fama, da glória, da amizade, da saúde, da beleza e seus opostos), entretanto, há coisas apazíveis e desagradáveis que se dão à sensibilidade de modo completamente independentes dos nossos juízos (como é o caso do sono, da dor, da sede e seus contrários). Sendo assim, é importante que percebamos que os céticos apenas se mantêm em *ἐποχή* sobre se há algo bom ou mau por natureza, mas não são indiferentes

¹⁵⁷ “Once upon a time there was an old farmer who had worked his crops for many years. One day his horse ran away. Upon hearing the news, his neighbors came to visit. “Such bad luck,” they said sympathetically. “Maybe,” the farmer replied. The next morning the horse returned, bringing with it three other wild horses. “How wonderful,” the neighbors exclaimed. “Maybe,” replied the old man. The following day, his son tried to ride one of the untamed horses, was thrown, and broke his leg. The neighbors again came to offer their sympathy on his misfortune. “Maybe,” answered the farmer. The day after, military officials came to the village to draft young men into the army. Seeing that the son’s leg was broken, they passed him by. The neighbors congratulated the farmer on how well things had turned out. “Maybe,” said the farmer” (Zen Parable).

¹⁵⁸ “ἐπεὶ οὖν ὁ δογματικὸς πεπίστευκεν ὅτι τόδε ἐστὶ φύσει ἀγαθὸν καὶ τόδε ἐστὶ φύσει κακόν, ἀεὶ τὸ μὲν διώκων τὸ δὲ φεύγων, καὶ διὰ τοῦτο ταραττόμενος, οὐδέποτε εὐδαιμονήσει” (SEXTOY EMPIRICOY, Π.Μ., XI, 113).

ao inevitável. Como Sexto Empírico esclarece, o cético preserva-se impassível no que é opinável e moderado quanto aos afetos necessários (*P.H.*, III, 235).

Nesse sentido, torna-se claro que a *ἀταραξία* pirrônica, se de fato é possível alcançá-la, não é conceptualmente pensada nem exercida de forma absoluta. Com efeito, se o cético é, em função da sua postura *efética*, em alguma medida tranquilo, sereno, impassível, não significa que ele seja imune às perturbações naturais que a própria condição humana lhe impõe.

De qualquer modo, não podemos pensar a *ἀταραξία* cética sem também pensarmos sua relação com a *ἐποχή*. Sabemos que aquela depende fundamentalmente desta, entretanto, o sentido dessa correspondência não está exatamente claro nas obras de Sexto, o que abre brecha para leituras dissonantes. O problema consiste em sabermos se a *ἀταραξία* decorre da *suspensão do juízo* de maneira invariável ou se apenas há uma ocorrência eventual. Em suma: suspendendo o juízo o cético é necessariamente tranquilo ou sua imperturbabilidade pode ou não ocorrer?

Os relatos de Sexto definitivamente não nos auxiliam muito a dirimir a questão, pois eles parecem indicar dois caminhos opostos. Por um lado, o médico pirrônico nos diz que, após a *suspensão do juízo*, a *ἀταραξία* ocorre como que por acaso, ou, como preferimos dizer, *fortuitamente* (*P.H.*, I, 26); porém, em seguida, Sexto relata que a *ataraxía* segue a *ἐποχή* assim “como a sombra segue um corpo / *παρηκολούθησεν ὡς σκιά σώματι*” (*P.H.*, I, 29)¹⁵⁹, deixando a impressão de que há uma relação de necessidade entre a *ἐποχή* e a *ἀταραξία*.

Temos, então, ao que tudo indica, a possibilidade de concebermos o aparecimento da *ataraxía* de dois modos distintos: primeiro, como um advento contingente, e, segundo, como uma implicação intrínseca à *epokhé*. No nosso entender, a segunda leitura não parece coadunar com a postura cética, já que considerar que a *imperturbabilidade* decorre da *suspensão do juízo* de maneira necessária soa demasiadamente dogmático. Rejeitá-la-emos, portanto. Foquemos na primeira.

Mas antes de discorrermos sobre o porquê da *ἀταραξία* cética dever ser interpretada sob o prisma da eventualidade, precisamos de algum modo entender a disparidade dos relatos sextianos sobre a *ἀταραξία*. Ora, teria Sexto cometido algum equívoco ao tratara do *τέλος* do pirronismo? Sua analogia da sombra acabou conferindo

¹⁵⁹ Essa mesma analogia aparece também em Diógenes Laércio em sua obra *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, IX, 107.

um sentido diferente do que pretendia Sexto? Essas questões parecem que não podem ser respondidas de todo, porém é importante pensá-las.

De fato, não é impossível que Sexto Empírico, ao buscar explicar o advento da *ataraxía* por meio de uma analogia, tenha deixado transparecer um sentido que não desejava, isto é, que a *ataraxía* se seguiria da *epokhé* por necessidade e não por casualidade. Essa não é uma conjectura prosaica, mas parece ser mesmo o caso, tendo em vista que Sexto emprega a expressão “como uma sombra segue um corpo” para elucidar que a *ἀταραξία* é uma consequência *fortuita* (*τυχικῶς*) da *ἐποχή*: “aos que suspenderam o juízo adveio, fortuitamente, a tranquilidade, como uma sombra segue um corpo / *ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷόν τυχικῶς ἡ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὡς σκιά σώματι*” (P.H., I, 29).

Sendo assim, é possível notar que a aparente discrepância das expressões para se referir ao advento da *ataraxía*, tem, fundamentalmente, o intuito de nos conduzir até o entendimento de que a tranquilidade cética é um evento casual. O maior exemplo desse desígnio, sobretudo, consiste na exposição da história do pintor grego Apeles, com a qual Sexto Empírico consegue ilustrar com maestria a natureza da *ἀταραξία*.

Ὅπερ οὖν περὶ Ἀπελλοῦ τοῦ ζωγράφου λέγεται, τοῦτο ὑπῆρξε τῷ σκεπτικῷ. φασὶ γὰρ ὅτι ἐκεῖνος ἵππον γράφων καὶ τὸν ἀφρὸν τοῦ ἵππου μιμήσασθαι τῇ γραφῇ βουλευθεὶς οὕτως ἀπετύγγανεν ὥς ἀπειπεῖν καὶ τὴν σπογγίαν εἰς ἣν ἀπέμασσε τὰ ἀπὸ τοῦ γραφείου χρώματα προσρῖψαι τῇ εἰκόνι· τὴν δὲ προσασαμένην ἵππον ἀφροῦ ποιῆσαι μίμημα (SEXTOY EMPEIRIKOY, II.Y., I, 28).

Com efeito, o mesmo que é dito acerca do pintor Apeles ocorre ao cético. Pois dizem que pintando ele um cavalo, também desejou representar na pintura a espuma do corcel, mas de tal modo fracassava que desistiu e atirou na imagem a esponja com a qual ele limpava as tintas do pincel. E tendo [a esponja] atingido [a tela], produziu-se a representação da espuma do cavalo (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 28).

Se considerarmos o itinerário cético, saltará aos olhos a afinidade com a estória contada sobre Apeles. O percurso do pirrônico começa pela *busca* (*ζήτησις*), defronta-se com a *divergência* (*διαφωνία*) e o *equilíbrio* (*ἰσοσθένεια*), recomenda a *suspensão do juízo* (*ἐποχή*), e termina, pela libertação das convicções dogmáticas, no estado de serenidade e *tranquilidade* (*ἀταραξία*) que fortuitamente lhe advém. Desse modo, só podemos concluir que a *epokhé* cética é a condição de possibilidade da obtenção da *ataraxía*, entretanto, dada a *epokhé*, não se segue, necessariamente, a *tranquilidade*, pois sua ocorrência, como deixamos claro, é de todo fortuita. Aqueles que seguiam a *via cética* (*σκεπτικῆς ἀγωγῆς*) aspiravam a imperturbabilidade d'alma, mas estavam

perfeitamente cientes da eventualidade desse feliz desfecho. Por isso não se exasperavam pela sua conquista. Aos céticos, podemos imaginar, bastava-lhes tão somente a chance de algum dia, tal qual o pintor Apeles, descobrirem-se tranquilos, livres das inquietações que assolam os homens, se é que eles, por essa disposição de espírito, já não o eram.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A forma com que introduzimos a tradição pirrônica nas primeiras linhas desse trabalho aparentava trazer consigo o intuito de desmistificar, embora não fosse essa a razão precípua da nossa ocupação, certos equívocos hermenêuticos que, no nosso entender, insistiam em pairar sobre os antigos céticos gregos. Esse propósito subsidiário, se é que podemos chamá-lo assim, embora tenha permanecido velado ao longo da sucessão dos capítulos que compuseram esta dissertação, cumpriu-se no próprio desabrochar dos temas suscitados, afinal, refletir e desenvolver alguns aspectos cruciais do pirronismo também se configura como uma atividade de esclarecimento.

Há, contudo, a necessidade de considerarmos o nosso itinerário, para que assim possamos pensá-lo de forma crítica. Na verdade, o título do nosso trabalho já aludia a duas coisas: primeiro, que buscaríamos investigar o caráter dialético do discurso cético, segundo, que identificaríamos e contrastaríamos os contributos da sofística no desenvolvimento da estrutura argumentativa pirrônica. Pareceu-nos, todavia, que para podermos abordar satisfatoriamente esses elementos, não poderíamos prescindir, sob o risco de deixarmos um hiato explicativo, de encontrar um lugar de destaque para a história do ceticismo. Desse modo, através da observância do pensamento dos antigos e dos mais recentes céticos da Antiguidade, tornou-se possível garantir, conforme acreditamos, a inteligibilidade de um *lóγος* singular e estreitamente ligado a uma tradição.

No entanto, quando pretendemos dar um passo atrás para então seguir adiante, às vezes acabamos, como foi o caso, precisando dar dois passos e não um. Por isso, antes de termos iniciado propriamente a exposição panorâmica da tradição pirrônica, fizemos uma volta até os pré-socráticos, refletindo em que medida suas ideias guardavam, pelo menos em gérmen, traços de ceticismo. Esse retorno se mostrou particularmente importante, pois ele nos possibilitou pensar, dentre outras coisas, que desde o início do pensamento filosófico estava presente, em alguma medida, o espectro do ceticismo.

Sendo assim, não é exagero dizer que as noções dubitativas que colocam em suspeita as potências cognitivas humanas não se constituem exclusivamente como um marco na história do pensamento humano a partir de Pirro, mas que tem sua gênese atrelada ao próprio desabrochar da filosofia. Obviamente que é somente com Pirro que vemos a dúvida e a irresolução serem drasticamente aprofundadas e transformadas no

cerne de uma orientação filosófica. Eis a razão pela qual foi possível brotar, sob a inspiração dos ensinamentos do primeiro cético em sentido estrito, a tradição que hoje conhecemos por ceticismo pirrônico, tradição cuja honra de ter se tornado seu maior guardião, nunca é demasiado lembrar, coube ao cético grego Sexto Empírico.

Mas este trabalho não se restringiu unicamente aos céuticos. Nós também nos lançamos no estudo dos dois maiores representantes do movimento sofista e buscamos demonstrar que no seio de suas doutrinas havia elementos que contribuíram para a formação do *corpus* argumentativo pirrônico. Nesse percurso, identificamos, inicialmente em Protágoras, um duplo préstimo à argumentação céutica: primeiro, quanto ao seu relativismo (expresso na tese do homem medida), segundo, no que diz respeito ao método das antinomias, calcado, sobretudo, no princípio de que sempre é possível opor um *λόγος* a outro.

Já em Górgias, diferente do sofista de Abdera, o paralelo traçado com os céuticos não se deteve no conteúdo da doutrina do sofista, mas sim à forma. Centramo-nos, nomeadamente, nas “*Teses sobre o não-ser*”, e procuramos revelar, com o esmero que a tarefa exigia, que o artifício dialético de *exaurir as possibilidades de fundamentação das hipóteses que são investigadas*, seriam, séculos mais tarde, parte da estrutura formal de alguns dos procedimentos argumentativos empregados pelos céuticos para problematizar o conhecimento.

Por conseguinte, independentemente das proximidades entre sofistas e céuticos que conseguimos elencar em nosso trabalho, devemos ter em mente, e cremos ter deixado isso explícito nas linhas em que abordamos a questão, que há limites bem demarcados nessa relação. Não estamos, decerto, diante de um casamento perfeito. A marca distintiva do pirronismo – que é a suspensão do juízo –, não nos autoriza a apontar mais do que as relativas afinidades entre uma tradição e outra, afinal, dadas as suas diferenças, não é possível justapô-las com absoluta exatidão.

Seja como for, devemos agora caminhar em direção ao núcleo desta dissertação e considerar a fisionomia da sua estrutura, o valor do seu conteúdo e o préstimo dos pensamentos que lhe perpassam. Mas antes de iniciarmos propriamente essa tarefa, não podemos esquecer de dizer que ao tema da dialética, cerne deste trabalho, seguiu-se, o que nos pareceu adequado, algumas considerações sobre as consequências práticas da filosofia céutica. Nesse sentido, podemos dizer que a forma como o pirronismo foi aqui apresentado, revelou, sobretudo, dois aspectos complementares da tradição céutica, isto

é, um primeiro aspecto que se efetiva pelo potencial dialético e negativo, e um segundo que dá ênfase à vida prática.

Com relação ao primeiro ponto, teríamos sido imprudentes se não tivéssemos especificado em que sentido empregaríamos o termo “dialética”. Por isso, para não correremos esse risco, fizemos questão de deixar claro que a dialética cética, tal como a concebemos, consistia apenas na *articulação de um raciocínio que antagonizava com um juízo oposto*. Nesse sentido, a dialética cética coincidiria com o conjunto de argumentos erigidos pelos pirrônicos em vista da inviabilização das teses dogmáticas, cujo propósito, como sabemos, seria a suspensão do juízo.

Na abordagem dos itens que compunham esse esquema argumentativo, tratamos, logo de início, da dialética negativa, que orientada pelo princípio de que *a toda razão outra razão se opõe*, mostrou-se com um dos mais importantes instrumentos de problematização gnosiológica que os cétricos lançaram mão contra os dogmáticos. Logo em seguida, passamos a nos debruçar sobre o caráter não-tético do discurso pirrônico, que em tese consistia, como assinalamos, na ausência de qualquer traço de natureza positiva na composição da linguagem cética.

Através da reflexão e do desenvolvimento desses dois itens, assim cremos, pudemos cumprir e justificar o objetivo principal do nosso trabalho. Sobretudo, por representarem o âmago desta dissertação, esses foram os únicos subitens com os quais procuramos lidar quase que exclusivamente com o texto em grego. Desse modo, tornamos possível uma aproximação mais profícua das palavras de Sexto Empírico, e, conseqüentemente, uma leitura mais justa. Sem dúvida, se de algum modo o empenho dedicado aos itens supracitados serviu para aclarar um pouco a natureza do λόγος pirrônico, então esse empenho foi deveras compensador.

Contudo, o nosso itinerário não se encerrou no domínio puramente linguístico do pirronismo, afinal também há, como prenunciamos, um segundo aspecto do pirronismo relativo às questões de ordem prática que nós não recusamos tratar. Na verdade, a questão torna-se particularmente importante por surgir como uma objeção dos dogmáticos à postura suspensiva dos cétricos. Esses filósofos enxergaram, como apontamos no item 3.3 do capítulo três, que a *epokhé* pirrônica era um obstáculo para que o homem pudesse agir, e, com efeito, guiar sua vida. Essa objeção, decerto, mostrou-se de toda espúria, pois os antigos cétricos, como foi demonstrado, jamais rejeitaram as aparências, mas, muito pelo contrário, guiavam-se pelos fenômenos.

Tendo esclarecido os pormenores do critério de ação dos antigos céticos, desembocamos finalmente na análise sobre o fim almejado pelos membros da *sképsis*. Esse fim, evidentemente, consistia na conquista da *ataraxía* (tranquilidade, imperturbabilidade), o grande privilégio que, conforme instruía os pirrônicos, poderia advir fortuitamente para as almas que se despojassem das convicções e das crenças dogmáticas. Como esboçamos, embora a aquisição da *ataraxía* fosse incerta e a calma advinda da sua posse não fosse absoluta, o cético, em função da *epokhé*, ainda assim gozaria de uma condição mais afortunada, pois sê-lo-ia moderado no que é inevitável e sereno quanto às coisas opináveis.

De qualquer modo, se considerarmos que além de termos tratado dos aspectos dialético-linguísticos do ceticismo pirrônico também conseguimos contemplar a dimensão prática (que está indissociavelmente ligada à *sképsis*), então é possível dizer que nosso trabalho cumpriu uma dupla função. Primeiro, e o que obviamente não poderia ser de outra forma, cumpriu com o objetivo a que se propôs, isto é, demonstrar as contribuições sofisticadas para o arcabouço argumentativo da tradição cética e examinar a natureza da *práxis* dialética enquanto fator fundamental do *lóγος* pirrônico. Em segundo lugar, e o que parece ser uma consequência natural do desenvolvimento teórico da etapa supracitada, cumpriu, em alguma medida, o propósito de dissipar algumas das brumas que obscurecem uma leitura justa do pirronismo, causadas, sobretudo, pelos sucessivos equívocos hermenêuticos ao longo dos séculos.

Se porventura tenhamos sido suficientemente claros na exposição dos raciocínios que perfizeram esta dissertação, então podemos esperar que o impulso condenatório que costuma sobrevir à simples menção do termo ceticismo – e seus correlatos – não mais arrebate a alma do leitor, mas faço-o considerar o pirronismo com a mesma benevolência que habitualmente se concede às demais filosofias. Afinal, assim pensamos ter elucidado, o ceticismo grego não é a obliteração completa da esperança humana, não se constitui como uma ponte para o desespero, não é, certamente, o caminho mais profícuo para o niilismo. Mesmo que algumas ideias e crenças se desmoronem frente às investigações céticas, ainda nos resta viver uma vida guiada pela sensatez e prudência.

Finalmente, embora saibamos que o ceticismo pirrônico tenha se constituído como um movimento relativamente apagado da reflexão filosófica tradicional, devemos, entretanto, considerar a sua importância e o legado dos seus ensinamentos. Acima de tudo, o pirronismo faz com que abandonemos as certezas e as convicções que muitas

vezes abraçamos cegamente, precipitando-nos, assim, à aceitação irrefletidamente e temerária das coisas. Ademais, o pirronismo faz com que entendamos o quão ínfimo é a nossa condição perante os mistérios insondáveis da realidade, e, conseqüentemente, afasta a arrogância de julgarmos a nós mesmos como os privilegiados detentores do conhecimento e da verdade absoluta.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
- _____. **Órganon**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.
- _____. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.
- ARISTOTLE. **Minor Works: On Melissus, Xenophanes, and Gorgias**. Tradução de W. S. Hett. London: Havard University Press, 1995.
- AULO GÉLIO. **Noites Áticas**. Tradução de José R. Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.
- BARNES, Jonathan. The Beliefs of Pyrrhonist. In: BURNYEAT, Myles and FREDE, Michael (Org.). **The Original Scepticism: A Controversy**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1998.
- BETT, Richard. Timon of Phlius. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Out. 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/timon-phlius/>. Acesso em: 23 Agosto de 2016.
- _____. How Ethical Can An Ancient Skeptic Be? In MACHUCA, D. E. **Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy**. Springer, 2011.
- BICCA, Luiz. **Ceticismo antigo e dialético**. Rio de Janeiro: 7Letras: PUC-Rio, 2016.
- BOLZANI, Roberto. **Acadêmicos versus Pirrônicos**. São Paulo: Alameda, 2013.
- BROCHARD, Victor. **Os Céticos Gregos**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- BURNYEAT, M. F. Pode o céptico viver seu ceticismo? Tradução de Rodrigo Pinto de Brito. **Sképsis**, ano III, N° 5, p. 201-239, 2010.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Acadêmicas**. Tradução de José R. Seabra Filho. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.
- _____. **De fato**. Published by Harper & Brothers. New York, 1879.

CHIESARA, M. L. **Historia del escepticismo griego**. Tradução de Pedro Bádenas de la Peña. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.

CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina F. Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

DIOGÊNES LAËRTIOS. **Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.

EUSEBIUS. **Die Praeparatio Evangelica**. Ed. Karl Mars. Akademie-Verlag, Berlin, 1983.

FILÓSTRATO. **Vidas de los Sofistas**. Traducción de María Concepción Giner Soria. Editorial Gredos, S. A., 1982.

GALEN. **Three Treatise on the Natural Science**. Translated by R. Walzer and M. Freed. Cambridge: Hackett Publishing, 1985.

GAZZINELLI, Gabriela G. **A Vida Cética de Pirro**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GÓRGIAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas. Lisboa: Colibri, 1993.

_____. **Sobre el no ser**. Traducción de María Elena Días e Pilar Spangenberg. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.

_____. **Encomio de Helena**. Traducción de María Cristina Davolio e Graciela E. Marcos. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.

GROTE, G. **History of Greece**. London: John Murray, Albemarle Street, 1850.

HANKINSON, R. J. Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism. In: BETT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. Cambridge University Press, New York, 2010.

_____. **The Sceptics**. New York: by Routledge, 1995.

HERÓDOTO. **História**. Tradução de J. B. Broca. Ed. Ebooks Brasil, Rio, 2006.

HUME, David. **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford University Press, New York, 2007.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Pareira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LANDESMAN, Charles. **Ceticismo**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LEE, Mi-Kyoung. Antecedents in early Greek philosophy. In: BETT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. Cambridge University Press, New York, 2010.

LOPES, Rogério. **Por que o cético não abdica da argumentação?** Síntese n. 106, p. 213-228, 2006).

MULLACHIUS, F. G. A. **Fragmenta Philosophorum Græcorum**. Paris: Ambrosio Frimn Didot, 1860.

NIETZSCHE, F. W. **Ecce Homo**. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

PALMER, J. A. Skeptical Investigation. **Ancient Philosophy**. Pittsburg: Mathesis Publications, 2000.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2009.

PATRICK, Mary Mills. **Sextus Empiricus and the Greek Scepticism**. Cambridge, 1899.

PELLEGRIN, Pierre. Sextus Empiricus. In: BETT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. Cambridge University Press, New York, 2010.

PERIN, Casey. Scepticism and belief. In: BETT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. Cambridge University Press, New York, 2010.

PHOTIUS. **Bibliotheca**. Immanuelis Bekkeri, 1824.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 2011.

_____. **O Sofista**. Tradução de José Trindade dos Santos, Henrique Murachco e Juvino Alves. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Protágoras**. Tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.

_____. **A República**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

_____. **Teeteto**. Tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATO. **Platonis opera**. Tomus I, Tetralogia I-II. Edited by E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. New York: Oxford University Press, 1995.

PLUTARCO. **Moralia XII: Contra Colotes**. Tradução de Juan Francisco Martos Montiel. Editorial Gredos. Madrid: Editorial Gredos, 2004.

PORCHAT, Oswaldo. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: UNESP, 2007.

PREZOTTO, Joseane. **Dissoi Lógoi: Sofística e Linguagem**. Curitiba, 2009.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 2007.

SANTOS, J. G. T. **Górgias e o Górgias de Platão**. Archai n. 7, p. 55-66, 2011.

SEXTUS EMPIRICUS. Work in four volumes. **Outlines of Pyrrhonism**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, Vol. I, 1976.

_____. Work in four volumes. **Against the Logicians**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, Vol. II, 1967.

_____. Work in four volumes. **Against the Physicists and Against the Ethicists**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, Vol. III, 1968.

_____. Work in four volumes. **Against the Professors**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. IV 1971.

SVAVARSSON, S. H. Pyrrho and early Pyrrhonism. In: BETT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. Cambridge University Press, New York, 2010.

_____. Two Kinds of Tranquility: Sextus Empiricus on *Ataraxia*. In MACHUCA, D. E. **Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy**. Springer, 2011.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

AUTHOR UNKNOWN. **Zen Parable**, May, 2014. Disponível em: <http://www.awakin.org/read/view.php?tid=1011>. Acesso em: 25 de Setembro de 2016.

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

WOODRUFF, Paul. The Pyrrhonian Modes. In: BETT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Ancient Scepticism**. Cambridge University Press, New York, 2010.

XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates**. Tradução de Edson Bini. São Paulo, Edipro, 2006.

ZEIMIŃSKA, Renata. Was Pyrrho the Founder of Skepticism? **Polish Journal of Philosophy**, N° 5, p. 149-156, 2011.