

**APARÊNCIAS E ASSENTIMENTO:
A CRENÇA CÉTICA RECONSIDERADA¹**

Katja Maria Vogt
Columbia University
Email: kmv@katjavogt.com

Tradução: Fernando Sousa Moura
Unifesp
Email: fernandosousamoura@gmail.com

Revisão técnica: Plínio Junqueira Smith
Unifesp, CNPq
Email: plinio.smith@gmail.com

O ceticismo de Sexto Empírico abre espaço para algum tipo de crença?² Embora este seja um tópico de longa data, a questão permanece intrigante.² Uma interpretação dos textos mais relevantes envolve questões epistemológicas básicas – sobretudo a questão do que as crenças de fato são. E ainda, como argumentarei, a discussão entre os céticos e seus críticos tem sido mal interpretada. A cética enfrenta muitas objeções. O elemento comum às réplicas de Sexto a essas objeções não é que ele concede algum tipo de crença na vida da cética. Suas respostas mais importantes, ao abordar os problemas levantados pelos seus oponentes, são dadas em termos de *assentimento às aparências*, não em termos de tipos de crenças.

Em um artigo recente, Gisela Striker observa que aqueles que despertaram o interesse acadêmico contemporâneo pelo ceticismo antigo partiram, em suas primeiras publicações, de uma perspectiva que distinguia de maneira insuficiente o ceticismo acadêmico e o pirrônico.³ Richard Bett oferece uma linha argumentativa que, de maneira similar, encoraja maior atenção às diferenças entre o ceticismo acadêmico e o pirrônico. Da maneira como ele reconstitui os textos, os primeiros pirrônicos buscavam explicar como deveria ser o mundo para que existam aparências conflitantes. Embora Sexto se distancie dessa empreitada metafísica, ele herda de seus predecessores uma preocupação central com as aparências (*phainomena*). Ele também herda um conjunto de expressões – por exemplo, *ou*

Este artigo foi originalmente publicado em 2012 pela *The Classical Quarterly* 62(2): 648-663. Agradecemos a The Classical Quarterly e a Katja Vogt a autorização para publicar esta tradução.

¹ Eu me beneficieei muito dos comentários de Avery Archer ao primeiro rascunho, das opiniões extensas de Jens Haas sobre várias versões e das notas cuidadosas de Nandi Theunissen à versão final. O parecerista anônimo da *Classical Quarterly* ofereceu comentários perspicazes. Muito obrigado a todos eles.

² Os artigos de M. Frede, J. Barnes e M. F. Burnyeat que iniciaram a discussão sobre essas questões estão compilados em Burnyeat e Frede (1997).

³ Esses interpretes incluem Striker, Frede, Burnyeat, Barnes e outros. Cf. Striker (2010). O pirronismo envolve duas noções que estão ausentes no ceticismo acadêmico: tranquilidade e aparências. Striker argumentou que a diferença mais importante entre o ceticismo pirrônico e acadêmico pode estar no conceito de tranquilidade. Como argumentarei neste artigo, o foco pirrônico na relação da cética com as aparências é igualmente importante.

mallon, “não mais isso que aquilo” – que originalmente serviam para refletir uma metafísica da indeterminação.⁴

Quando o ceticismo acadêmico e o pirrônico são estudados conjuntamente, a crença pode, de fato, aparecer como sendo a noção central do ceticismo antigo.⁵ Ao passo que isso é provavelmente verdadeiro para o ceticismo acadêmico, trata-se de uma noção enganosamente parcial em relação ao ceticismo pirrônico. Sexto se vê diante de várias questões inter-relacionadas: se a cética tem alguma crença, se a cética dogmatiza, se a cética rejeita as aparências e se a cética pode levar uma vida ativa. Correspondentes a estas questões, vou me referir a quatro argumentos anticéticos: a acusação de crença, a acusação de dogma, a acusação sobre as aparências e a acusação de apraxia.⁶ A acusação de crença e a acusação de apraxia são levantadas contra o ceticismo pirrônico e contra o acadêmico, enquanto a acusação de dogma e a acusação sobre as aparências são especificamente direcionadas ao ceticismo pirrônico. Uma maior atenção a essas diferenças, sugiro, oferece boas razões para reconsiderar a questão da crença cética. Início com a discussão sobre a noção de crença mais relevante (§ 1) e o famoso parágrafo de *Esboços pirrônicos* 1.13, que, a meu ver, diz respeito à acusação de dogma, não à acusação de crença (§ 2).⁷ Daí, volto à noção de Sexto de aparências (§ 3) e argumento que o assentimento cético está na ação e não na formação de crença (§ 4).

1 Noções helenísticas de crença

Michael Frede, em dois artigos influentes, argumenta que uma distinção entre dois tipos de crença está no coração do pirronismo de Sexto.⁸ As crenças da cética, como ele as descreve, são pensamentos que persistem em sua mente. Embora a cética não aceite seus pensamentos como verdadeiros, ela ainda se encontra tendo esses pensamentos. Por exemplo, considerações cuidadosas a levam, vez após vez, ao pensamento de que as coisas são inapreensíveis. A esse, a cética não acrescenta um pensamento adicional de que as coisas realmente são assim. Dessa maneira, ela não tem uma crença no sentido em que os filósofos dogmáticos (como os céticos chamam esses que propõem teorias) entende a noção de crença. Ela tem, de acordo com Frede, uma versão mais fraca dela.⁹

Concordando-se ou não com a interpretação de Frede sobre o ceticismo de Sexto, ela é em si atraente na medida em que captura uma distinção intuitiva. Frede chama a atenção para a diferença entre descobrir-se tendo um pensamento e pensar que, realmente de fato, é assim como as coisas são. Entendo que, seja qual for a

⁴ Sobre Pirro, cf. Bett (2000), p. 14-39 e p. 84-93; cf. Diog. Laert. 9.106. Sobre Enesidemo, cf. Bett (1997), p. xiv-xxiii. Cf. Woodruff (2010). Para uma visão diferente, ver Svavarsson (2010).

⁵ Cf. a caracterização de Cicero das diferentes versões do ceticismo acadêmico em seu *Academica*.

⁶ Cada um destes argumentos pode tomar várias formas (cf. Vogt (2010)). Entretanto, para os propósitos presentes, é suficiente que se veja *crença*, *dogmatizar*, *adesão às aparências* e *ação* enquanto quatro domínios nos quais a cética encara o desafio de explicar suas atitudes de maneira que ela seja consistente com seu ceticismo.

⁷ Barney (1992) é uma importante exceção à tendência geral, iniciada por Frede (1997), de focar em *PH* 1.13. Burnyeat (1997a) também não foca em *Outlines of Pyrrhonism* 1.13, embora Burnyeat (1997b) sim. Deste ponto em diante, os escritos de Sexto Empírico, *Esboços pirrônicos* e *Contra os teóricos* serão referenciados com *PH* e *M*.

⁸ Frede (1997) e Frede (1984).

⁹ Estou aqui resumindo a última posição de Frede. Cada artigo de Frede de 1997 e 1984 têm seu próprio foco. Em 1997, Frede olha para a atitude cognitiva que figura na ação, mas que não envolve reivindicações de verdade. Em 1984, Frede está interessado na maneira em que pronunciamentos como “nada é conhecido” podem ser pensamentos que a cética encontra junto a si.

interpretação do ceticismo (assim chamarei daqui em diante o ceticismo de Sexto) que se apresente, ela deve acomodar essa distinção. Certamente, Sexto não diz que a mente da cética está em branco ou que a cética não tem pensamentos. Os argumentos de Frede também me parecem suprir outra premissa, a ser adotada mesmo que se discorde de sua leitura. Como observa Frede, Sexto considera-se capaz de explicar a vida cética. Ele pensa que pode mostrar como uma cética pode ser ativa e devemos levar isso a sério.¹⁰

Reagindo, em grande medida, à proposta de Frede, os intérpretes se perguntaram que tipo de crença seria compatível com a filosofia cética. Striker observa, a meu ver corretamente, que esse tipo de discussão pode ser cansativa: não surpreende que os intérpretes discordem – eles estipularam diferentes noções de crença.¹¹ Se escolhermos bem entre todas as concepções de crença que possamos pensar, então, certamente, haverá noções de crença de acordo com as quais a cética tem crenças e haverá outras noções de acordo com as quais ela não tem.¹² Como eu vejo isso, não nos cabe decidir qual noção de crença deve ser invocada nesse contexto particular. Os intérpretes (e Sexto) devem empregar uma noção de crença que os epistemólogos helenísticos possam reconhecer.

Os estudiosos notaram há bastante tempo que a filosofia cética é dialética.¹³ Adotarei uma versão mais fraca dessa afirmação. Como eu vejo isso, o ceticismo pirrônico se desenvolve dentro de um conjunto de debates filosóficos entre filósofos céticos e não céticos. Isso é dizer que aspectos-chave do ceticismo de Sexto são moldados por meio de repetidas tentativas da parte dos céticos de responder a objeções anticéticas. A história complexa do pirronismo permite a Sexto alguma liberdade. Ele tem muitos pontos de referência e pode invocar premissas de uma gama de interlocutores, devendo ainda empregar noções básicas de maneira que dialogue com aqueles que formularam os argumentos anticéticos. Dessa maneira, os estoicos e os epicuristas são particularmente pontos de referência importantes para a noção de crença.¹⁴

Para os estoicos, é uma marca da racionalidade humana que a razão julgue as impressões, aceitando algumas e rejeitando outras.¹⁵ Por exemplo, na percepção sensorial a parte dominante da alma julga as informações dos sentidos.¹⁶ Esses juízos são assentimentos ou rejeições; e aqueles que não se qualificarem como conhecimento são crenças.¹⁷ As impressões que são aceitas ou rejeitadas são

¹⁰ Frede (1997).

¹¹ Striker (2001), p. 119.

¹² Se se dispensar a questão sobre “o que ocorre na mente da cética” ou, na terminologia de hoje, o panorama geral do representacionismo, voltando-se para, digamos, o disposicionalismo e a pergunta sobre se o comportamento de alguém é mais bem explicado atribuindo-lhe crenças, poder-se-ia provavelmente terminar atribuindo crenças à cética. Mas essa não é uma opção relevante dentro do debate helenístico sobre crença.

¹³ Essa opinião foi formulada primeiramente por P. Couissin (1983), em uma interpretação do ceticismo acadêmico. Os estudiosos formularam desde então muitas versões da tese de que a filosofia cética é dialética.

¹⁴ Aceita-se amplamente que os estoicos são interlocutores importantes. Alguns especialistas também reconhecem, a meu ver corretamente, os epicuristas como pontos de referência importantes. Quando explicam os detalhes de sua epistemologia, os epicuristas têm em mente argumentos e exemplos céticos. M. Schofield (2007) sugere que há uma troca de argumentos entre a epistemologia de Epicuro e o tipo de ceticismo que é associado a Enesidemo. Embora eu não possa argumentar a favor dessa opinião aqui, penso que o engajamento pirrônico com a epistemologia epicurista é subestimado e atravessa muitas vertentes do pirronismo.

¹⁵ Origen, *On principles* 3.1.2-3 = *SVF* 2.988, part = A.A. Long e D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987) [=LS] 53A.

¹⁶ Calcidius 220 = *SVF* 2.879, part = LS 53G.

¹⁷ Os estoicos definem *doxa* como assentimento fraco e falso (Sext. Emp. *M* 7.151-2 = LS 41C; cf. Stobaeus 2.111.18-112.8 = LS 41G = *SVF* 3.548, part; cf. Stobaeus 2.73.16-74.3 = LS 41H - *SVF* 3.112, part). É importante notar que essa definição não especifica uma alternativa, de acordo com a qual, algumas crenças

verdadeiras ou falsas, cognitivas ou não cognitivas, convincentes ou não convincentes e assim por diante. No caso de ambos, crença e conhecimento, a pessoa que conhece aceita que algo ocorre, ela aceita uma impressão como verdadeira.

De acordo com a epistemologia epicurista, todas as impressões dos sentidos são verdadeiras. A falsidade entra nesse quadro imediatamente depois.¹⁸ Fazemos juízos baseados em nossas impressões sensoriais: “[...] julgamos algumas coisas corretamente, mas outras incorretamente, ou por agregar e anexar algo às nossas impressões, ou por subtrair algo delas, assim, em geral, falseando sensações não racionais” (*M* 7.210). Ou seja, nosso juízo é a fonte da falsidade. Crenças verdadeiras são as atestadas (quer dizer, atestadas pelo que é evidente) e as não contestadas pela auto evidência. Crenças falsas são as contestadas e as não apoiadas pela auto evidência.¹⁹ Ou seja, na medida em que a cética está falando com epicuristas, a noção mais relevante de crença é a de juízos verdadeiros ou falsos. Ambas as filosofias estoica e epicurista, assim, interpretam a crença como um tipo de juízo ou aceitação.²⁰ Esta é uma questão complicada e profunda da epistemologia helenística e importa de pelo menos de três maneiras na forma como tratamos as discussões de Sexto sobre crença.

Primeira, considere a maneira em que Sexto aborda a acusação de crença. O desafio é tal que, se a cética rejeita toda crença, então ela atribui a si mesma uma condição mental impossível ou sua auto descrição é imprecisa, pois, na verdade, ela tem crenças. Sexto não dedica nenhum capítulo a esse conjunto de questões, suas respostas a elas se refletem em muitas passagens ao longo dos *Esboços*. Significativamente, Sexto focaliza a formação de crença ou juízo. Quando descreve as expressões céticas, Sexto argumenta que a cética não afirma nada (*PH* 1.4). Ela não faz nenhuma asserção ou negação (*kataphasis* e *apophasis*). Isso corresponde a estados mentais de não aceitar (*tithenai*) ou rejeitar (*anairein*) nada (*PH* 1.192). O foco de Sexto, então, é o afirmar ou aceitar, isto é, o juízo. O objetivo final da cética (*telos*), Sexto diz, é a tranquilidade em matéria de crenças (*kata doxan; tois doxastois*) e afecção moderada em relação ao que se nos impõe. Neste último domínio, a cética se sai melhor que a não cética porque ela não *adiciona* crenças (*prosdoxazein*) ao que ela experiencia (*PH* 1.25-30).²¹ Novamente, *prosdoxazein* visa crença enquanto formação de crença, na medida em que *ativamente* se adiciona algo à experiência ou estado mental. A qualificação *adoxastôs*, usada em muitos contextos importantes – a cética fala *adoxastôs* (*PH* 1.24; cf. 1.15), vive *adoxastôs* e adere à vida comum *adoxastôs* (*PH* 1.23, 226-7) – assim parece referir-se à ideia de que a cética não *forma* crenças. Traduzirei *adoxastôs* como “adoxasticamente” e entenderei “adoxasticamente” como referindo-se precisamente a esta ideia: algo é feito adoxasticamente se não se relaciona com a formação de crença ou juízo.

Poderia haver uma maneira ainda mais ambiciosa de rejeitar crenças. Se o foco de Sexto não está na formação de crença, ele poderia ser lido como afirmando que na mente da cética não figuram crenças latentes ou recorrentes. Essa maneira, entretanto, não é como Sexto descreve a cética. A cética é um ser humano racional: ela percebe o mundo conceitualmente e tem pensamentos conceituais. Essas são

são assentimentos fracos e outras são assentimentos falsos. Toda crença é assentimento fraco. Cf. Meinwald (2005).

¹⁸ Não vou comentar aqui a notória dificuldade em afirmar que todas as percepções sensoriais são verdadeiras (cf. *M* 7.210, 8.9). A formulação do próprio Epicuro dessa ideia é um pouco menos simples (cf. *Ep. Hdt.* 50-2).

¹⁹ *M* 7.211 = LS 18A.

²⁰ Isso está, por exemplo, em contraste com a visão de acordo com a qual olhar para o meu laptop em boas condições de visão *causa* em mim a crença de que este é meu laptop. Para uma noção diferente de aceitação, cf. Fine (2000a), p. 216.

²¹ O verbo em questão - *prosdoxazein* - aparece de maneira importante na epistemologia de Epicuro. Epicuro escreve que a falsidade e o erro está no que foi adicionado pela crença (*prosdoxazein*) (*Ep. Hdt.* 50-2).

habilidades que ela adquiriu antes de se tornar cética. O que quer que essas habilidades envolvam, não se perde isso com a conversão ao ceticismo. Ademais, as crenças que a cética formou antes de se tornar uma cética moldam a configuração da sua mente. É impossível à cética reverter todos esses aspectos de sua “constituição racional” e seu objetivo não é fazer isso. Sexto não aborda essas questões quando descreve a vida da cética enquanto vivida *adoxastôs*.²² Sua afirmação não é a de que, tornando-se cética, a cética adota o objetivo de erradicar todas as crenças que formou no passado. Se não se considera o contexto dialético, pode-se provavelmente dizer que, então, a cética “tem crenças”. Como argumentei, essa não é a perspectiva que deveríamos tomar. À luz do debate que vê crenças como juízos ou aceitações, a cética “não tem crenças” no sentido em que, *como cética*, ela não *forma* crenças.

Segunda, a ideia de que crenças dizem respeito crucialmente a juízos nos conduz à questão de se Sexto dialeticamente se engaja com teorias segundo as quais a crença é voluntária. A meu ver, não há uma resposta clara a essa questão assim formulada. A questão do voluntarismo sobre as crenças é levantada em um contexto de teorias filosóficas posteriores.²³ No entanto, uma variante da afirmação em questão é verdadeira: ambos estoicos e epicuristas pensam que *depende de nós* formar uma crença particular.²⁴ É central na filosofia estoica que o assentimento esteja em nosso poder. Aprovação ou rejeição não são causadas pelo convencimento ou não convencimento da impressão (nem pelo fato de que a impressão é cognitiva ou não cognitiva). Depende de nós aceitar ou rejeitar as impressões. Isso não significa que deveríamos ser capazes de adotar crenças “à vontade”. Antes, significa que, na formação de crenças, somos capazes de aderir a normas epistêmicas – mesmo que essa seja uma tarefa difícil.²⁵

Terceira, devemos nos perguntar como os interlocutores de Sexto conceberam a relação entre os pensamentos declarativos, de um lado, e as crenças, de outro. Lembrando a famosa passagem no *Teeteto* de Platão, na qual Sócrates compara o discurso interno de examinar uma questão (*skopê*) com a formação de crenças (*doxazein*) (189e6-190a6). Enquanto se está pensando, tem-se uma conversa consigo mesmo, fazendo-se perguntas e as respondendo, dizendo “sim” e “não”. Somente quando se chega a uma determinada afirmação, sem ir adiante ou para trás no assunto, é que estamos falando de crença (*doxa*). A interpretação de Frede do ceticismo sugere que há algo no meio: tendo-se considerado o assunto cuidadosamente, descobre-se que se ficou com um pensamento, quando esse pensamento já é um tipo de crença. Na medida em que não se considera que o pensamento é verdadeiro, não se sustenta uma crença no sentido forte dos dogmáticos.²⁶ A passagem no *Teeteto* é um ponto de referência útil – é provável que os epistemólogos helenísticos tenham se envolvido com isso.

²² Provavelmente, Sexto invoca o processo de aquisição de conceitos quando explica como a cética é capaz de pensar. Cf. Brunschwig (1994) e Vogt, (2006).

²³ Cícero diz que, de acordo com Zenão, o assentimento da mente está localizado “em nós” e é voluntário (*Acad.* 1.40). Entretanto, a terminologia do latim de Cícero pode ter ido além das expressões gregas utilizadas por Zenão e seus sucessores imediatos.

²⁴ Para uma visão diferente, ver Fine (2000b), p. 99.

²⁵ Esse é um ponto importante, especialmente porque as discussões contemporâneas do voluntarismo doxástico com frequência consideram que a crença é “voluntária” no sentido em que se pode formar uma crença “à vontade” (por exemplo, porque se é oferecido um milhão de dólares). Essa ideia apareceria como absurda aos estoicos e epicuristas. A ideia de que o juízo “depende de nós” significa que somos capazes de aderir a normas epistêmicas como, por exemplo, que se deve pensar cuidadosamente acerca da informação disponível, tentar não cometer erros na lógica do raciocínio de alguém, atentar detidamente às provas e assim por diante.

²⁶ “Ficar com uma impressão ou pensamento de que *p* [...] não envolve o pensamento adicional de que *p* é verdadeira” (Frede, 1984, p. 206).

A versão estoica da distinção de Sócrates é a seguinte: todas as impressões racionais são pensamentos. Assentimentos são a aprovação desses pensamentos como verdadeiros. Por exemplo, ter a impressão de que há um monstro em baixo da minha cama é conceber o pensamento de que há um monstro em baixo da minha cama.²⁷ Suponhamos que eu conceba esse pensamento porque tive um sonho ruim e sei muito bem que tenho de deixar isso para lá, porque é claro que não há nenhum monstro em baixo da minha cama. Nesse caso, eu tenho o pensamento “há um monstro em baixo da minha cama”, mas não acredito que haja um monstro em baixo da minha cama. A análise epicurista é similar, ao menos no que diz respeito ao propósito presente.²⁸ Se eu me encontro pensando que há um monstro em baixo da minha cama, é meu dever enquanto estudante de física lembrar a mim mesma do fato de que não há monstros, de maneira que eu me impeço de formar o juízo de que há um monstro em baixo da minha cama. Assim, as duas maiores epistemologias helenísticas adotam algo como a distinção dupla de Platão. Elas não consideram a distinção tripartida de Frede.

Elas podem, no entanto, explicar o fenômeno de Frede. A proposta de Frede é atraente precisamente por parecer certo que, às vezes, embora tenhamos um pensamento, não o endossamos. Do ponto de vista da epistemologia estoica e epicurista, alguns pensamentos podem perdurar em nossa mente, porque, enquanto processos fisiológicos, eles não podem ser de maneira instantânea aniquilados por meio da rejeição ou da suspensão do juízo; eles têm inércia e momentum.²⁹ Outros pensamentos permanecem na mente porque continuamente volta-se a eles, por exemplo, porque investiga-se e mantém-se tendo o pensamento de que as coisas são inapreensíveis. Ou seja, ambos os pensamentos sensoriais ou não-sensoriais (“há um monstro”, “coisas são inapreensíveis”) podem ter uma presença prolongada na mente, muito embora eles não sejam aceitos como verdadeiros.

Por estar o seu foco na aceitação, a epistemologia helenística pode perder ideias que achamos interessantes. Por exemplo, podemos insistir em que se pode acreditar em coisas de modos e graus diferentes – estando mais ou menos comprometidos, convencidos e confiantes na verdade do que acreditamos.³⁰ Também temos atitudes sobre nossas crenças. Somos mais ou menos apegados às nossas crenças, temos fortes sentimentos relativos a algumas delas ou acreditamos em algo e, ao mesmo tempo, não nos importamos se é verdadeiro. Os estoicos e epicuristas propuseram uma noção uniforme de crença. Embora eles possam admitir que casos particulares de crença possam ter características particulares, o foco deles é sobre se foi feito um juízo, aceitando-se, desse modo, algo como verdadeiro ou não. Para nós, isso pode parecer equivocado. Podemos estar inclinados a pensar na crença da cética repousando sobre um extremo do espectro, o extremo em que a pessoa que crê está menos comprometida – no qual ela meramente considera uma crença, sem aceitá-la. Então, poderíamos nos inclinar a pensar que a cética se descobre tendo a opinião de que “nada é conhecido”.³¹ Mesmo que possa capturar parte do espírito da

²⁷ Eu devo o exemplo do monstro a Steve Ma, que o formulou num contexto diferente do da epistemologia helenística.

²⁸ Imagens de sonho são causadas por processos no nível atômico. Cf. Epicurus, *Ep. Hdt.* 50-2. Entretanto, não interessa ao meu exemplo se o pensamento é causado por um sonho ou de outra forma.

²⁹ Isso é explicado no contexto da teoria das emoções. Emoções são juízos, mas elas não são eliminadas imediatamente quando o juízo é revisto. Cf. Galen, *On Hippocrates' and Plato's doctrines* 4.2.10-18 = *SVF* 3.462, part = LS 65].

³⁰ É importante para Sexto que os pensamentos que figuram – sem endosso – na vida da cética não têm diferentes graus de credibilidade. Na sua explicação da suspensão do juízo, Sexto fala sobre muitas posições como sendo iguais no que diz respeito à credibilidade (*pistis*) e carência de credibilidade (*apistia*), de modo que nenhuma das muitas visões tem mais crédito (*pistoteron*) que outra (*PH* 1.10).

³¹ Esse é o exemplo de Frede em (1984).

interpretação de Frede, essa atraente proposta não pode ser defendida em diálogo com os estoicos e epicuristas.

2 *PH* 1.13-15: a cética dogmatiza?

Em resposta às opiniões de Frede, mesmo os estudiosos que discordaram dos detalhes de sua análise acolheram o seu ponto de partida: uma certa passagem em Sexto, a saber, *Esboços pirrônicos* 1.13, deve ser examinada, porque aqui Sexto parece oferecer uma distinção entre um tipo de crença que a cética tem e outro tipo de crença que a cética não tem.³² Assumindo essa visão, eles dão pouca atenção ao título de *PH* 1.13: “A cética dogmatiza?”. Tal como vejo, Sexto está, em primeiro lugar, abordando a acusação de dogma, não a acusação de crença.³³ Aqui está *PH* 1.13, em conjunto com os parágrafos adjacentes:

A cética dogmatiza (*dogmatizein*)?

Quando dizemos que a cética não tem *dogmata* não estamos usando “*dogma*” no sentido mais geral em que se diz que *dogma* é aceitar algo, pois a cética assente às condições que lhe são impostas de acordo com uma aparência. Por exemplo, quando tem calor ou frio, a cética não diz “eu acho que não tenho calor (ou frio)”. Ao contrário, dizemos que a cética não tem *dogmata* no sentido em que se diz que *dogma* é assentimento a algum assunto não evidente investigado pelas ciências, pois a cética não assente a nada não evidente.

Nem mesmo ao proferir as expressões céticas sobre assuntos obscuros – por exemplo, “de nenhum modo mais” ou “não determino nada” ou alguma das outras expressões que discutiremos mais tarde – elas dogmatizam (*dogmatizein*), pois se você dogmatiza, então você põe como real as coisas sobre as quais disse dogmatizar. Mas as céticas põem essas expressões como não sendo necessariamente reais, pois elas consideram que, tal como a expressão “tudo é falso” diz que ela mesma, junto com tudo o mais, também é falsa (e de maneira similar para “nada é verdadeiro”), dessa maneira “de nenhum modo mais” diz também, junto com todo resto, que não é mais de um jeito do que menos, e assim cancela a si mesma junto com todo o resto. E dizemos o mesmo sobre as demais expressões céticas. Assim, se as pessoas que dogmatizam põem como real as coisas sobre as quais dogmatizam, as céticas, por outro lado, proferem suas próprias expressões de maneira que elas implicitamente cancelam a si mesmas, de maneira que não se pode dizer que elas dogmatizam ao proferi-las. Mas o principal é o seguinte: proferindo essas expressões, elas dizem o que aparecem a si mesmas e relatam suas próprias sensações sem nenhuma crença (*adoxastôs*), nada afirmando sobre os objetos externos (*PH* 1.13-15, tradução Annas e Barnes com modificações).³⁴

³² Há duas maneiras principais de esboçar essa importante distinção. Tipos de crenças podem ser diferenciados dependendo do assunto ou pelo tipo de atitude envolvida.

³³ Burnyeat (1997a, p. 51) nota que deveríamos ser cuidadosos na maneira em que nos apoiamos em *PH* 1.13.

³⁴ Todas as citações deste artigo são da tradução de Annas e Barnes (2000), com modificações.

No §13, Sexto não fala sobre crenças (*doxai*), mas sobre *dogmata*. Estudiosos examinaram os usos de *dogma* nos escritos helenísticos e anteriores.³⁵ *Dogma* e *doxa* podem, em certos momentos, serem usados de maneira quase intercambiável. Nos textos helenísticos, entretanto, *dogma* refere-se, na maioria das vezes, a afirmações que são, de alguma maneira, mais fortes e é plausível que Sexto use *dogma* nesse sentido. A questão sobre se a cética dogmatiza leva Sexto a discutir se partes centrais da filosofia cética – as expressões céticas – são ensinamentos doutrinários. Essa análise encaixa-se bem na maneira em que Sexto, de maneira geral, mantém *doxa* e *dogma* separados, usando essas palavras e seus cognatos em contextos diferentes: *dogmatikôs* quando se refere a afirmações filosóficas e *adoxastôs* quando descreve a vida cética.

Esse capítulo, como um todo, diz respeito a um problema que surge especificamente para o ceticismo pirrônico (não para o acadêmico), o problema que chamei de a acusação de dogma. Os pirrônicos estão associados com um conjunto de expressões: “não mais”, “não asserção” (*aphasia*), “talvez”, “eu suspendo”, “não determino nada”, “todas as coisas são indeterminadas”, “todas as coisas são inapreensíveis”, “nada apreendo” e “para todo argumento existe um argumento igual oposto”.³⁶ É dogmático e potencialmente autorrefutante apresentar essas expressões como teses.³⁷ À parte os modos, a discussão de Sexto sobre essas expressões tomam a maior parte de *PH* 1: §§ 187-209. Elas têm uma história longa, remontando a formulações como “nada é conhecido”. Em parte, isso significa que as expressões são um tipo de bagagem que vem junto com o pirronismo. Elas capturam parte do núcleo do pirronismo, embora de uma maneira quase histórica: essas são ideias formuladas pelos primeiros pirrônicos, com o objetivo de expressar ideias que foram muito mais próximas de uma doutrina metafísica do que Sexto poderia permitir.

Proponho, então, que, quando pergunta se a cética tem algum *dogmata*, Sexto está abordando o problema de que as expressões se parecem com ensinamentos e, portanto, a acusação de dogma. Isto é, ele não está, pelo menos não principalmente, abordando a questão que os interpretes, desde Frede (1979), em geral, pensam que ele está discutindo – se a cética tem alguma crença. Na medida em que as várias objeções anticéticas estão relacionadas, a acusação de crença nunca está longe da mente de Sexto. Não obstante, Sexto considera o problema de que poderia aparecer que o pirronismo tem seus próprios ensinamentos como uma acusação que merece atenção particular. Frede pensa que não se pode ler *PH* 1.13 sem concluir que a cética tem algumas crenças.³⁸ Isso não parece certo. Não se pode ler *PH* 1.13, *em seu contexto*, sem concluir que Sexto está preocupado com a questão de que o pirronismo poderia aparecer fazendo afirmações teóricas. O capítulo seguinte dos *Esboços* de Sexto segue essa linha de raciocínio. Sexto explica o sentido em que o ceticismo é uma filosofia - um tipo de *logos* (*PH* 1.16-17). O ceticismo é um tipo de “escola”, embora sem um corpo de ensinamentos. Com esse contexto em mente, volto-me agora para o disputado § 13. Considerarei o texto frase por frase.

Quando dizemos que a cética não tem *dogmata* não estamos usando “*dogma*” no sentido mais geral em que se diz que *dogma* é aceitar algo.

³⁵ Barnes (1997); Sedley (1983).

³⁶ Cf. Castagnoli (2010) sobre a questão da autorrefutação.

³⁷ O mesmo segue para a passagem paralela em Diógenes Laércio 9.102-4, que aborda a questão sobre se a cética dogmatiza em suas afirmações de que “elas nada determinam”, que “todo argumento tem um argumento oposto” e assim por diante.

³⁸ Frede (1997, p. 19) escreve: “seja qual for a maneira que escolhermos interpretar o texto, haverá um grande número de crenças sobre coisas que não são crenças dogmáticas”.

Sexto diz que há um sentido geral para “*dogma*” – um tipo de aceitação – que figura na vida da cética. Tal como vejo isso, essa é maneira como as expressões (e outras ideias centrais à filosofia cética) podem permanecer na mente da cética sem que ela as tenha aceitado como verdadeiras. As expressões são, por assim dizer, pensamentos armazenados da cética. Eles têm uma presença mais ou menos contínua na sua mente. Quando algo ocorre a alguém regular e repetidamente, essa pessoa teria de utilizar medidas muito extremas para purgar-se do respectivo pensamento – de outro modo, isso continuaria a estar presente em sua mente. A cética permite ao pensamento permanecer (ela “aceita” isso), ao invés de ativamente purgar-se dele.³⁹ Essa forma de “ceder” é muito diferente de um consentimento. É o caminho de menor resistência: a cética teria que ser mais ativa para se livrar desses pensamentos do que é ao deixar que eles permaneçam em sua mente. Aceitar é dar um tipo de assentimento – um assentimento que Sexto, de maneira inesperada, explica com respeito às afecções corporais em vez de pensamentos filosóficos.

Pois a cética assente às condições que lhe são impostas de acordo com uma aparência. Por exemplo, quando sente calor ou frio, a cética não diria “penso que não sinto calor (ou frio)”.

De acordo com *PH* 1.23-4, os *pathê* que se impõem à cética são afecções como fome e sede. Essas afecções têm um certo tipo de necessidade e compelem a cética ao assentimento, levando-a, assim, à comida e bebida. Presumivelmente com o calor e o frio se passa o mesmo. Quando sentimos frio, nos cobrimos; quando sentimos muito calor, abrimos a janela. A dupla negativa no exemplo de Sexto significa que, de fato, não nos é dado um exemplo.⁴⁰ Sexto apresenta o que a cética não diria: ela *não* diria que *não* sente calor se ela sentisse. O que ela diria? Não podemos concluir que, se sente calor, a cética diria “eu sinto calor”. Quando menciona o assentimento imposto em *PH* 1.23-4, Sexto diz que “a sede conduz a cética à bebida”. Isto é, em sua descrição positiva do que a cética faz no assentimento imposto, Sexto não menciona uma frase ou um tipo de crença, ele menciona uma *ação*. A cética bebe em vez de dizer “estou com sede”. Analogamente, podemos supor que ela veste um casaco quando sente frio em vez de dizer “sinto frio”. Esse é um ponto importante, ao qual retornarei abaixo. Na medida em que a cética assente, seu assentimento não figura na formação de crença, mas sim na ação. Após sua breve observação sobre afecções, Sexto retorna ao que considero sua principal preocupação: alguns aspectos do pirronismo poderiam parecer como se fossem afirmações teóricas.

Ao contrário, dizemos que a cética não tem *dogmata* no sentido em que se diz que *dogma* é assentimento a algum assunto não evidente investigado pelas ciências, pois a cética não assente a nada não evidente.

Como outros notaram, esse argumento é bastante insatisfatório.⁴¹ Recorrendo a uma distinção entre o evidente e o não evidente, Sexto invoca premissas de alguns de seus interlocutores (digamos, os epicuristas). Entretanto, Sexto não emprega essas premissas ao longo dos *Esboços*. Em última instância, a cética não faz nenhuma

³⁹ Em (1984), Frede explora o verbo *eudokein*, “aceitar” (to acquiesce). *Eudokein* não possui nenhum ancestral filosófico e nenhum uso determinado na filosofia.

⁴⁰ Cf. Barnes (1997), p. 75.

⁴¹ Cf. Barnes (1997) e Burnyeat (1997a e 1997b) argumentam a esse respeito.

afirmação sobre como as coisas são, nem mesmo do tipo “o mel é doce” (PH 1.19). A observação final do § 13 é de valor limitado para interpretar a filosofia de Sexto. Parece ser um movimento que se pode empregar somente em um contexto dialético restrito.

O § 13 é um parágrafo excessivamente denso. Uma vez que apresenta seu argumento, Sexto mantém separadas várias esferas de ação cética, de um lado, e as expressões céticas, de outro. Cada uma precisa ser levada em conta por si mesma. Eu entendo que o § 13 cumpre duas importantes funções. Primeiro, é parte de um argumento mais amplo, que se estende até o § 15, sobre o risco de o pirronismo aparecer como tendo doutrinas. Segundo, esse parágrafo reconhece que, ao abordar qualquer questão a respeito de se a cética assente a algo, a cética deverá estar ciente de um argumento anticético particularmente importante, a acusação de apraxia – a acusação de que, sem que se aceitem impressões como verdadeiras, a cética não pode agir. Sexto brevemente invoca um aspecto da acusação de apraxia: a cética logo estará morta, se não responder a afecções tais como fome, sede, frio ou calor. Sua ponderada resposta à acusação de apraxia vai significativamente além das sugestões do § 13 (ver o § 4 abaixo).

PH 1.13-15 termina com o que Sexto vê como sua melhor descrição das expressões:

E, o mais importante de tudo, ao proferir estas expressões ele diz o que lhe aparece e relata sua própria afecção sem envolver nenhuma crença (*adoxastos*), nada afirmando em relação a como os objetos externos são.

As expressões envolvem questões de legado: há uma longa história de formulações e reformulações. Sexto está ciente do amplo espectro de coisas que podem ser ditas e ele tem muitas coisas a dizer (cf. PH 1.187-209). Sua resposta mais simples, e aquela que é a mais econômica em fazer referência somente a ideias que são elementos chave de sua própria versão do pirronismo, é esta: algo aparece à cética e esta aparência pode ser relatada na fala. A meu ver, podemos considerar essa como sendo a palavra final de Sexto sobre como a cética entende seus pensamentos céticos. Notavelmente, essa descrição não envolve a concepção de crença. Ao contrário, Sexto usa o advérbio *adoxastôs* (“adoxasticamente” ou “sem envolver a formação de crença”) ao descrever esse modo de pensar.

3 A acusação sobre as aparências

É hora de nos voltarmos para o lado positivo da descrição de Sexto sobre a vida cética, isto é, para a interpretação de Sexto sobre a relação da cética com as aparências. Em PH 1.19-20, Sexto discute a acusação sobre as aparências.

A cética rejeita as aparências?

Aqueles que dizem que os céticos rejeitam as aparências, penso, não ouviram o que nós dizemos. Como dissemos anteriormente, não atacamos aquilo que nos conduz, segundo uma impressão passivamente experienciada (*kata phantasian pathêtikên*), sem nossa vontade de assentir (*aboulêtôs*); essas são as aparências (*phainomena*). Quando investigamos se

as coisas existentes são tal como aparecem, garantimos que elas aparecem; e não investigamos o que aparece, mas o que se diz sobre o que aparece. E isso é diferente de investigar a própria aparência. Por exemplo, parecemos que o mel é doce (o que concedemos na medida em que somos adoçados de forma perceptual). Mas investigamos, na medida em que os argumentos estão em questão, se ele é doce. E isso não é a aparência, mas o que se diz sobre a aparência⁴² (*PH* 1.19-20).⁴³

A oração “como dissemos anteriormente” no § 19 parece referir-se ao § 13. A questão, entretanto, é o que precisamente Sexto invoca. Se pensamos que o § 13 discute a acusação de crença e se não consideramos a acusação sobre as aparências como uma objeção que merece atenção por si mesma, então *PH* 1.19-20 parece ser continuação da resposta de Sexto à acusação de crença. As premissas dessa leitura são, no entanto, questionáveis. O § 13 é parte de uma discussão sobre a acusação de dogma e *PH* 1.19-20 aborda a acusação das aparências. A que, então, o § 19 se refere? Como eu o vejo, Sexto invoca a ideia de que as impressões podem ser poderosas e compelir ao assentimento. Isto é, ele não invoca a acusação de crença, nem a de dogma, mas uma questão mais geral que liga muitos argumentos anticéticos: se a cética *assente* de alguma maneira.

Em *PH* 1.19-20, Sexto aborda a questão do assentimento cético à luz do assentimento às aparências e, assim, à luz da acusação de que a cética rejeita às aparências. Nos parágrafos que se seguem imediatamente, Sexto continua a se referir à acusação das aparências, dando-lhe grande relevância em sua explicação do ceticismo. Ele diz que é claro que a cética adere às aparências, dado o que ela diz sobre seu critério (*PH* 1.21). As aparências são o critério prático da cética (1.21-3). Ou seja, Sexto trata a objeção de que a cética rejeita as aparências como uma acusação que merece uma atenção independente. É aqui – em sua resposta à acusação das aparências – que Sexto explica como pode a cética levar uma vida ativa.

Sexto herda a noção de aparências dos primeiros pirrônicos. Entretanto, ele associa aparências com impressões (*phantasiai*), usando, dessa maneira, um dos termos centrais da filosofia estoica. O vocabulário técnico estoico não inclui a noção de aparências e, portanto, os estoicos não associam a sua concepção de *phantasia* à noção de aparências. Sexto não está comprometido com uma noção (dialética) de *phantasia* que é completamente estoica. Outros filósofos empregaram o termo *phantasia* e Sexto pode estipular uma noção mais ampla; no entanto, os estoicos são interlocutores particularmente importantes. Dar à noção de *phantasia* um papel importante é uma estratégia promissora para Sexto invocar algumas suposições especificamente estoicas sobre as *phantasiai*. Isso cria uma complexa trama dialética. Em alguns contextos, Sexto usa a noção de aparências que se refere unicamente às aparências perceptuais (por exemplo, *PH* 1.9).⁴⁴ Em geral, Sexto usa uma noção mais ampla de aparências, de acordo com a qual ambos pensamentos e percepções sensíveis podem ser aparências (por exemplo, *PH* 1.4). Esse é um dos aspectos em que a noção de Sexto de aparências é como a noção estoica de impressões:

⁴² Cf. *PH* 1.22: a cética investiga se as coisas são realmente como elas aparecem; *que* elas aparecem a cética admite.

⁴³ Estou me apoiando na tradução de Annas e Barnes, embora menos do que em outras passagens citadas. Annas e Barnes traduzem *phainomenon* como “o que é aparente” e *phantasia* como “aparência”. Embora haja alguma desvantagem na minha versão (*phainomenon* como “aparência” e *phantasia* como “impressão”), penso que seja, como um todo, mais próximo da maneira que Sexto usa os termos. A expressão que estou traduzindo como “na medida em que os argumentos estão em questão” é controversa. Argumentei a favor dessa tradução em Vogt (2011).

⁴⁴ Cf. *PH* 1.8-9 e 1.31-3. Inegavelmente, alguns dos contrastes considerados no comentário de Sexto sobre os Dez Modos são contrastes entre percepções sensíveis e pensamentos. Note-se que percepções sensíveis são aqui entendidas como um tipo de *phantasia* e não envolvem assentimento.

impressões são sensoriais ou não sensoriais.⁴⁵ Indiscutivelmente, Sexto explora a concepção estoica de impressões racionais (as impressões de um ser humano adulto) de outras maneiras. As aparências, como ele usa o termo, são linguísticas e conceituais; elas são pensamentos; são objeto de aceitação, rejeição ou suspensão do juízo.

Quando consideram a acusação das crenças e das aparências como se fossem virtualmente uma única objeção, os interpretes com frequência perguntam se as aparências têm um componente de juízo.⁴⁶ Como se pode presumir, se “X me aparecer como A” envolver algum tipo de juízo, então trata-se de um tipo de crença.⁴⁷ Essa abordagem negligencia a maneira como Sexto equipara as aparências às impressões estoicas. Sexto invoca a proximidade de *phainomena* e *phantasia* em pontos cruciais de seu argumento: quanto ele explica a relação da cética com as aparências (*PH* 1.19-20) e quando ele descreve a adesão cética às aparências como um critério prático (*PH* 1.21-4). Em 1.19, ele diz que os céticos não rejeitam o que os conduz, como uma impressão passivamente experienciada (*kata phantasian pathêtikên*), sem sua vontade (*aboulêtôs*), ao assentimento; e essas (o que conduz a cética a assentir dessa maneira) são as aparências (*phainomena*). Em 1.22, ele diz que o critério prático da cética são as aparências e que os céticos se referem por meio desse termo implicitamente (*dunamei*) às impressões (*phantasia*): “pois esta [*phantasia*] depende de uma afecção involuntária e não está sujeita à investigação”. É importante notar que as impressões estoicas vêm *antes* do assentimento (elas são o objeto de assentimento, rejeição e suspensão do juízo). Elas são *passivas* no sentido de não envolver nenhum ato de aceitação ou outra resposta ativa da parte de quem conhece. Ao equiparar as aparências às impressões, Sexto recorre especificamente a esses aspectos da concepção estoica de *phantasia*. As aparências de Sexto, portanto, devem ser pensadas como passivas no sentido em que elas não envolvem nenhum tipo de juízo.

4 Aparências e assentimento

As aparências são o critério *prático* da cética. Elas *não* são o seu critério no que diz respeito a avaliar o que ocorre e o que não ocorre (*PH* 1.21-4). Ou seja, as aparências desempenham um papel na ação que elas não desempenham no pensamento e, muito importante, um papel que elas não desempenham na investigação. Por exemplo, se o mel aparece doce à cética fora do contexto da ação, essa aparência não oferece um guia epistêmico. A cética não considera provável que o mel seja doce; ela não está inclinada a crer que ele é doce. Pelo contrário, a cética aplicará seus modos céticos de investigação. Ela lembrará que as coisas aparecem de maneira diferente a diferentes sujeitos de conhecimento (sob diferentes condições e assim por diante),

⁴⁵ Há também pontos de referência anteriores. Em particular, pode-se considerar o *Teeteto* de Platão. No início, na discussão com Protágoras, aparências estão associadas com percepção; mais tarde, a noção é estendida para incluir as aparências teóricas (por ex., aparece a Protágoras que “o homem é a medida”). Cf. 152b9-c2 e 170a3-4.

⁴⁶ Acadêmicos usam diferentes vocabulários para discutir essas questões. Às vezes, um uso puramente fenomenológico de “aparecer” é distinguido de um uso epistêmico. Sugiro que nos atenhamos ao contexto dialético dos argumentos de Sexto: neste contexto, a distinção importante é entre, de um lado, pensamentos (impressões racionais) e, de outro, aceitações.

⁴⁷ Cf. Barney (n. 7). A premissa de Barney é que, dado que Sexto não quer estabelecer uma descrição específica de aparências, sua noção de aparências é próxima do sentido comum de “aparências”. Explorando os usos cotidianos, bem como algumas discussões importantes em Platão, Aristoteles, Epicuro e os estoicos, Barney argumenta que não há um sentido puramente fenomenológico. Dessa maneira, ela acaba por argumentar em favor de uma interpretação de juízo [“judgemental interpretation”] das aparências céticas (ou seja, a visão de que a relação da cética com as aparências envolve crença).

assim conduzindo a si mesma à suspensão do juízo sobre se o mel é realmente doce. Em um contexto prático, digamos, quando procurando algo para comer no café da manhã, as aparências desempenham um papel de critério: ao experimentar mel de diferentes potes, a cética se permite ser guiada pelas aparências. Ela comerá o mel de sabor doce.

Como vimos, as teorias dogmáticas do pensamento são tais que pensamentos persistentes podem ser explicados sem que o assentimento tenha algum papel. Mas os interlocutores helenísticos de Sexto não concederiam que um mero pensamento possa chegar a nos levar à ação.⁴⁸ Este pode nos inclinar para uma ação ou nos mover para realizá-la, mas é preciso dar o assentimento para que se pratique uma ação. A cética vive uma vida ativa, sendo ativa no que podemos chamar de esferas de *sobrevivência* (bebendo quando tem sede), *costume* (seguindo os costumes de sua comunidade) e *habilidade* (fazendo coisas que foi treinada a fazer) (*PH* 1.21-4).⁴⁹ Para explicar a atividade cética, Sexto precisa abrir espaço para algum tipo de aceitação qualificada – algum ato da mente que permita a aparência ser efetiva como um guia e um motivador da ação.

Sexto caracteriza o assentimento cético de três maneiras, cada qual desempenhando um papel na ação cética: assentimento forçado, que figura em ações como beber quando se tem sede (*PH* 1.13, 23-4, 193); assentimento dado involuntariamente (*aboulêtôs*), que é ilustrado por meio do exemplo do mel de sabor doce (*PH* 1.19-20); e, embora não em *PH* 1, assentimento dado adoxasticamente (*adoxastôs*), que é mencionado no contexto da confiança cética nos signos rememorativos (ex. fogo e fumaça, ferida e remédio), que serve para orientar a ação (*PH* 2.102).

Sexto, ao falar de assentimento forçado, involuntário e adoxástico, usa três nomes para a mesma coisa? Minha proposta é que não: assentimentos forçados são uma subclasse dos assentimentos involuntários e adoxásticos. Eles figuram em um domínio específico de ação, a saber, a sobrevivência. O exemplo de Sexto é beber quando se tem sede e comer quando se tem fome (ver também *PH* 1.238). Baseado em *PH* 1.13, respostas imediatas à sensação de frio ou calor podem ser adicionadas como outro exemplo.⁵⁰ Essas aparências são particularmente convincentes e são movimentos fisiológicos da mente particularmente fortes. Elas forçam a cética ao assentimento. Ou seja, se a pessoa que conhece não combate sua força, elas geram ação de maneira direta. Presumivelmente, há atividades como cobrir-se quando se está com frio para as quais isso é plausível.

A esfera da sobrevivência, no entanto, é bastante limitada. Quando sentimos frio, normalmente consideramos o que vestir: uma roupa de esquí quando se esquia nas montanhas ou um casaco na cidade. Quando com sede, normalmente consideramos quando e o que tomar e, por vezes, também como preparar a bebida. Ou seja, mesmo atividades que respondem à sede ou ao frio envolvem costume e habilidade. Dessa maneira, Sexto deve admitir um tipo de assentimento na vida da cética que não é necessário, mas que seja ainda suficientemente passivo para diferenciar-se do assentimento ou juízo da forma como o dogmático o considera. O assentimento involuntário e adoxástico desempenha esse papel.

⁴⁸ O relato de Plutarco sobre discussões entre os estoicos e acadêmicos e entre os epicuristas e acadêmicos a respeito da *ataraxia* mostra que os estoicos e os epicuristas concordam neste ponto, mesmo que discordem sobre os detalhes de como a ação deveria ser analisada (Col. 1122a= LS 69A).

⁴⁹ Estou aqui pulando o primeiro dos quatro domínios da atividade cética: pensamento e percepção, habilidade que Sexto diz ter a cética graças à orientação da natureza. Sobre esse ponto, Sexto pode confiar nas teorias dogmáticas sobre a aquisição da razão, que ocorre sem o assentimento racional; cf. Vogt (2006). Para os propósitos presentes, suporei que esse domínio de atividade não é problemático.

⁵⁰ Se tomamos seriamente a noção de necessidade, essas ações parecem quase como ações reflexo.

Note-se que Sexto está em uma situação quase impossivelmente dialética. As noções de assentimento necessário, involuntário e adoxástico são contradições em termos do ponto de vista de seus oponentes helenísticos. Elas são contradições em termos por duas razões. Primeiro, pois o assentimento estoico e epicurista simplesmente é aceitação como verdadeiro e, assim, doxástico no sentido de “envolver formação de crença”. Dessa maneira, a noção de assentimento adoxástico não tem nenhum sentido. Segundo, o assentimento depende de nós e, assim, a noção de assentimento forçado ou involuntário é incoerente. Como é possível que Sexto tente propor essas concepções, se o seu objetivo é ter sucesso em seus argumentos contra os dogmáticos? Como vejo, Sexto busca tornar plausível uma noção de assentimento que não envolva formação de crença por meio das noções de assentimento forçado e involuntário (isto é, os tipos de assentimento que ele menciona em *PH* 1; não se menciona “assentimento adoxástico” em *PH* 1). Sexto pode formular esse argumento de maneira plausível porque os estoicos e epicuristas são notoriamente dilacerados por essas questões. Os filósofos de ambas as escolas buscam reconciliar uma filosofia natural determinista e a responsabilidade pelas boas e más ações: por um lado, eles exploraram como tudo é *causado* e, por outro lado, eles argumentam que cada ação é gerada por uma ação *racional* da mente, um juízo.⁵¹ Uma versão desse problema surge em relação à formação de crença. Nossas mentes sofrem processos causais; atos cognitivos, não obstante, “dependem de nós”. Os filósofos helenísticos, assim, buscam formular uma posição convincente sobre o que hoje seria chamado a questão do voluntarismo doxástico. À luz da epistemologia helenística, a dificuldade repousa em explicar como somos capazes de aderir a normas epistêmicas, mesmo que sejamos “movid” pelas impressões. Em que sentido está em nosso poder aceitar ou rejeitar as impressões? Se Sexto pode argumentar que o assentimento cético é passivo, ele, com efeito, também argumenta que, de acordo com as premissas de seus interlocutores, ele é adoxástico. O juízo é pensado como inerentemente ativo, e o juízo é constitutivo da crença. A estratégia de Sexto é, assim, defender a noção de um assentimento passivo (forçado, involuntário), admitindo desse modo um tipo de assentimento na vida mental da cética que não envolva juízo ou formação de crença.

Os estoicos pensam que o assentimento depende de nós, uma doutrina que é central para a sua concepção da virtude e do conhecimento: depende de nós nos tornarmos virtuosos e conhecedores.⁵² E, ainda assim, os estoicos também descrevem os poderes que as impressões têm sobre nossas mentes. Por exemplo, eles pensam que as impressões cognitivas quase que nos puxam pelos cabelos em direção ao assentimento.⁵³ As impressões são mais ou menos convincentes, o que significa que elas geram um movimento mais ou menos sutil da mente em direção ao assentimento.⁵⁴ Se não somos cuidadosos ao controlar nosso assentimento, nós o damos antes mesmo de nos darmos conta disso. Precisamos da virtude da não precipitação para evitar isso.⁵⁵ O assentimento depende de nós, mas essa é uma ideia *normativa*, não simplesmente um fato. Somos capazes de aderir a normas epistêmicas. Essas normas não são fáceis de seguir. Se não somos cautelosos, nossa mente dá o assentimento sem ter considerado o assunto.

Os epicuristas estão em uma situação difícil similar. Como no mundo dos estoicos, o mundo dos epicuristas é explicado pela ciência natural. Para os epicuristas, eventos atômicos são causados por outros eventos atômicos. Glória e

⁵¹ O meu argumento aqui não depende de nenhuma interpretação particular do pensamento estoico ou epicurista sobre essas questões. Cf. O’Keefe (2005) e Bobzien (1998).

⁵² Cf. Cic. *Fat.* 39-42 = *SVF* 2.974 = LS 62C.

⁵³ Cf. Inwood (1985), p. 76.

⁵⁴ *M* 7.242

⁵⁵ Os estoicos alertam contra os modos através dos quais as coisas são convincentes (*pragmateiôn pithanotétas*), que pode deixar perdida a pessoa que não é sábia (Diog. Laert. 7.89).

culpa necessitam ser deixados intactos e, assim, a responsabilidade é localizada em nosso juízo: nossas ações são baseadas em juízos. Mas, voando para dentro e para fora de nossa alma, os átomos nos afetam em uma miríade de maneiras, organizando os processos fisiológicos ao moverem-se.⁵⁶ Enquanto todas as percepções sensoriais são verdadeiras e o erro é introduzido pelo juízo, não é, de nenhuma maneira, fácil manter-se livre de erro. Estamos propensos ao juízo. A mente é tal que ela gosta de adicionar ou subtrair coisas – recordamo-nos de algo e já adicionamos um elemento do passado a uma percepção corrente; amamos algo e já modificamos o modo de uma percepção. O juízo está em nosso poder, mas essa é uma ideia normativa. Quando não treinamos esse poder de modo que alcancemos o tipo adequado de retenção, o juízo ganha de nós.

Sexto apresenta o assentimento cético contra o pano de fundo dessas concepções. A aceitação obtida ativamente está em nosso poder, se trabalharmos duro nisso. Se nos permitimos seguir as coisas, a aceitação é realmente outra coisa. Sexto trilha um equilíbrio sutil entre atividade e passividade. O assentimento forçado é inteiramente passivo. O assentimento involuntário envolve um grau de atividade, a saber, não estabelecer nada contra um movimento na mente. A aparência coloca a mente da cética em movimento e a cética se permite ser guiada ou persuadida por ela.⁵⁷ O argumento de Sexto depende de explorar duas intuições que, para os dogmáticos, devem ser explicadas de maneiras sofisticadas para não entrarem em conflito uma com a outra: que os juízos são ativos e que a mente é movida pelas impressões. Sexto invoca essas duas suposições para dizer: nossa mente é empurrada e puxada pelas aparências e deixamos que isso aconteça de modo que acabamos passivamente aceitando as coisas; essa passividade significa que não fazemos juízos. Os dogmáticos, é claro, hesitam diante disso. Da perspectiva deles, ou aceita-se a aparência e, assim, faz-se um juízo, ou não se aceita. Entretanto, suas próprias teorias buscam explicar intuições que poderiam parecer estarem em tensão. Se eles têm sucesso em resolver essas tensões não é imediatamente relevante para a cética. A cética não tem interesse em uma interpretação caridosa de uma teoria como um todo. Ela pode invocar premissas particulares tiradas do contexto. Ao fazê-lo, Sexto é capaz de explorar uma das mais delicadas áreas nas teorias de seus interlocutores – uma área na qual, se não se entende corretamente as coisas com precisão, a questão de se a aceitação é ativa ou passiva parece suficientemente confusa para a cética ter um ponto de partida promissor.

Conclusão

Argumentei que Sexto emprega dialeticamente premissas dos filósofos estoicos e epicuristas que lhe permitem conceber um assentimento passivo para aparências praticamente relevantes: assentimento que conduz à atividade, mas não envolve e não é idêntico à formação de crença. Sexto repudia a acusação das aparências como uma incompreensão do ceticismo. A cética está longe de rejeitar as aparências, ela deixa-se guiar pelas aparências. As aparências são um critério *prático*. A elas permite-se que exerçam sua força guia somente na ação. Notavelmente, as aparências não são “guias epistêmicos”. A cética não está inclinada a crer no que lhe aparece; pelo contrário, ela o investiga. As aparências são “guias práticos”. Dessa

⁵⁶ Epicurus, *On nature* 34.26-30.

⁵⁷ Aqui é onde a metáfora de Sexto do pupilo sendo guiado por um professor entra (*PH* 1.229-30). O pupilo segue o professor. Ele não é agarrado pelos cabelos. Ainda assim, ele não toma suas próprias decisões.

maneira, o assentimento da cética é genuinamente adoxástico – figura na ação, não na crença.⁵⁸

Referências

- ANNAS J. e Barnes, J. 2000. *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARNES, J. 1997. The beliefs of a Pyrrhonist. In: Burnyeat, M. e Frede, M. (1997), p. 58-91. Publicado originalmente: Barnes, J. 1982. The beliefs of a Pyrrhonist. *PCPhS* 28: 1-29.
- BARNEY, R. 1992. Appearances and Impressions. *Phronesis* 37/3: 283-313. Tradução brasileira de Nicole Marcello: Aparências e impressões. *Sképsis* 13: 63-89.
- BETT, R. 1997. *Sextus Empiricus: Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*. Introdução, tradução e notas. Oxford: Clarendon Press.
- BETT, R. 2000. *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- BETT, R. (ed.). 2010. *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOBZIEN, S. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York e Oxford: Clarendon Press.
- BRUNSCHWIG, J. 1994. Sextus Empiricus on the *kritêrion*: the Sceptic as conceptual legatee. In: *Papers in Hellenistic Philosophy*, tradução J. Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, p. 230-43. Tradução brasileira em: Brunschwig, J. 2009. O problema da herança conceitual no ceticismo: Sexto Empírico e a noção de *kriterion*. In: *Estudos e exercícios de filosofia grega*. Organização Cláudio William Veloso. Tradução Roberto Bolzani Filho. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-RJ/Loyola, p. 367-397.
- BURNEYAT, M. 1997a. Can the sceptic live his scepticism?. In: Burnyeat, M. e Frede, M. (1997), p. 25-57. Publicado originalmente em: M. Schofield, M. Burnyeat e J. Barnes (eds.). 1980. *Doubt and Dogmatism: Essays in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, p. 117-48. Tradução brasileira de Rodrigo Pinto de Brito: Pode o cético viver seu ceticismo?. *Sképsis* 5: 201-239.
- BURNEYAT, M. 1997b. The sceptic in his place and time. In: Burnyeat, M. e Frede, M. (1997), p. 58-91. Publicado originalmente em: R. Rorty, J.B. Scheneewind e Q. Skinner (eds.). 1984. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 225-54.
- BURNEYAT, M. (ed.). 1983. *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- BURNEYAT, M. e Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett.
- CASTAGNOLI, L. 2010. *Ancient Self-Refutation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COUISSIN, P. 1983. The Stoicism of the New Academy. In: M. F. Burnyeat (1983), p. 31-63. Publicado originalmente em 1929: *Revue d'histoire de la philosophie* 3: 241-76.
- FINE, G. 2000a. Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?. *Philosophical Review* 109: 195-234.

⁵⁸ Versões de Vogt (2006) e (2011) apareceram nesse interim em Vogt (2012).

- FINE, G. 2000b. Sceptical *dogmata*: *Outlines of Pyrrhonism* 1.13. *Methexis* 12: 81-105.
- FREDE, M. 1997. The Sceptic's Beliefs. In: M. Burnyeat e M. Frede (eds.), p. 1-24. Publicado originalmente em 1979: Des Skeptikers Meinungen. *Neue Hefte für Philosophie* 15/16 : 102-29. Tradução brasileira de Ariosvaldo Kiister Siqueira: As crenças do cético. *Sképsis* 3/4: 142-168.
- FREDE, M. 1984. The sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge. In: R. Rorty, J.B. Scheneewind e Q. Skinner (eds.). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 255-78.
- INWOOD, B. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- MEINWALD, C. 2005. Ignorance and opinion in Stoic epistemology. *Phronesis* 50: 215-31.
- O'KEEFE, T. 2005. *Epicurus on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, M. 2007. Aenesidemus: Pyrrhonist and "Heraclitean". In: A.-M. Ioppolo e D. N. Sedley (eds.). *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC. Tenth Symposium Hellenisticum*. Naples: Bibliopolis, p. 269-338.
- SEDLEY, D. The motivation of Greek skepticism. In: Burnyeat (1983), p. 9-29.
- STRIKER, G. 2001. Scepticism as a kind of philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83: 113-29.
- STRIKER, G. 2010. Academics versus Pyrrhonists, reconsidered. In: R. Bett (2010), p. 195-207.
- SVAVARSSON, S. H. 2010. Pyrrho and early Pyrrhonism. In: Bett (2010), p. 36-57.
- VOGT, K. M. 1998. Skeptische Suche und das Verstehen von Begriffen. In: C. Rapp e T. Wagner (eds.). *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*. Stuttgart: Springer, p. 325-39.
- VOGT, K. M. 2010. Scepticism and action. In: Bett (2010), p. 165-180.
- VOGT, K. M. 2011. The aims of skeptical investigation. In: D. Machuca (ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht, p. 33-50.
- VOGT, K. M. 2012. *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford e New York: Oxford University Press.
- WOODRUFF, P. 2010. The Pyrrhonian modes. In: Bett (2010), p. 208-31.