

Zétesis

Ezequiel de Olaso

Tradução

Saulo Daniel Campos de Oliveira (PIBIC/UFBA)

Waldomiro José da Silva Filho (UFBA, CNPq)

Escutamos e discutimos valiosas análises da disputa entre filosofia e ceticismo que anima toda a tradição moderna e emerge hoje em distintos domínios centrais da filosofia. Ocupar-me-ei de um tema crucial do ceticismo antigo. Não o farei como historiador da filosofia grega, especialidade que escapa à minha competência, senão somente como um filósofo que reflete sobre um tema que há tempo lhe interessa profundamente.

Sobre o ceticismo helenístico foram publicados na última década livros inteiros e incontáveis artigos, a maioria dos quais são investigações de especialistas que têm dado lugar a discussões minuciosas. O progresso que se tem logrado nestes poucos anos em relação aos mil e setecentos anos anteriores pode qualificar-se, sem exagero, de prodigioso. Foram descobertos vários problemas, determinou-se melhor as conexões entre o ceticismo antigo e a filosofia moderna e atual; em geral, aperfeiçoou-se consideravelmente a compreensão de conceitos fundamentais. Há, contudo, um tema importante que não tem merecido um exame escrupuloso: é o tema da investigação (*zétesis*) cética. (Salvo indicação em contrário entenderei por “*zétesis*” a cética).

Começemos por examinar a passagem com que se iniciam as *Hipotiposis Pirrônicas*:

“É normal que aqueles que investigam algo, ou bem encontrem aquilo cuja investigação empreenderam ou neguem ser possível encontrá-lo e reconheçam que é inapreensível, ou perseverem em sua investigação. Possivelmente por isto também no que se refere aos objetos que investiga a filosofia, alguns afirmam ter encontrado a verdade, outros asseveraram que é impossível

apreendê-la, enquanto que outros, todavia, continuam investigando. Aqueles a quem se conhece pelo nome de dogmáticos, por exemplo os aristotélicos, os estoicos e alguns mais, crêem havê-la encontrado; os seguidores de Clitómaco e Carnéades e outros acadêmicos, afirmaram a impossibilidade de apreendê-la; os céticos, ao contrário, continuam investigando. Pelo que, parece razoável pensar que as filosofias mais importantes são três: a dogmática, a acadêmica e a cética.

Convirá que outros falem das duas primeiras. Por nossa parte descreveremos de uma forma sumária a orientação cética. Queremos advertir que em nada que digamos faremos afirmações positivas no sentido de que cada coisa seja em si exatamente como nós o afirmamos, mas simplesmente registramos como um cronista cada coisa tal como nos aparece no momento”.

E depois de um esclarecimento sobre o ordenamento da obra Sexto prossegue:

“A atitude cética recebe o nome de *zetética* (investigadora) devido à sua atividade de investigação e indagação, *efética* (suspensiva) pela disposição de ânimo que se produz depois da investigação em quem investiga, *aporética* por seu hábito de duvidar e investigar tudo, como dizem alguns, ou por sua indecisão a respeito do assentimento ou da negação, e *pirrônica* porque nos parece que Pirro se entregou ao ceticismo de forma mais conscientizada e mais manifesta que os que o precederam” (HP I, 1-4 e 7).

Investigar é adquirir (ou substituir) crenças acerca do mundo. Posto que se define o ceticismo por sua atividade de investigar, então resulta bastante natural supor que o cético está particularmente empenhado nessa atividade de adquirir crenças ou de substituir crenças velhas (inadequadas) por outras novas (mais adequadas). Investigar é, neste sentido, equivalente a aprender, ou melhor, a aprender por si mesmo. A isto se encontra fortemente associada a idéia de que quem investiga está sujeito a mudar de crenças quando descobre que estas são inadequadas. Posto que adota crenças, ou as descarta e substitui, e posto que é loquaz, poderia esperar-se que Sexto transmitiria

em sua obra notícias daquilo em que acreditava. Não obstante, Sexto é tão negligente em mostrar em que crê, que um dos maiores enigmas de sua doutrina consiste justamente em determinar em que crê o cético. Este é, possivelmente, o tema que concentra maior interesse hoje entre os estudiosos e acerca do qual sustentam opiniões bem fundamentadas ainda que divergentes. Este tema não pode começar a esclarecer-se se antes não se elucida o da investigação, que não é simples.

Começarei por enunciar a série de problemas que surgem inexoravelmente quando se relaciona a *zétesis* com os temas doutrinários do próprio ceticismo. Depois inicio minha proposta de solução examinando o paradoxo socrático da investigação e assinalo de que modo o empregam os dogmáticos e céticos em uma discussão crucial. Finalmente ofereço minha própria interpretação da *zétesis*. Em dois anexos amplio temas aos quais só aludi na comunicação oral. Como obviamente não vou desenvolver todos os numerosos detalhes implicados, deve-se entender que este estudo é, em boa medida, programático.

I

Sexto nos deixou relatos concordantes da experiência através da qual um “animal que ama a verdade” (AM VII, 27) se faz cético. Os céticos começaram por aproximar-se da filosofia com o desejo de alcançar a verdade, porém, ante o conflito equipolente (*isosthéneia*) das razões em disputa e a discordância das coisas (*anomalía*) suspenderam o juízo (*epokhé*) (AM I, 6 e HP I, 12) e a isto sucedeu a tranquilidade (*ataraxía*) (HP I, 12). Terminada esta fase da experiência cética Sexto anuncia que prometer que a verdade se alcança é um canto de sereias (AM I, 41); em outra passagem sustenta que podemos alcançar a verdade ainda que nunca o saibamos por falta de um critério (AM VII, 51-52). Sobre a conduta do cético depois dessa experiência temos poucas indicações, e os estudiosos foram particularmente relutantes em imaginar como é a vida do cético, uma vez que este tenha se reconhecido como tal. Na ausência de hipóteses sobre este aspecto da experiência cética costuma-se aceitar que a vida do cético consiste em uma reiteração

indefinida das vicissitudes que nos foram descritas, como se se tratasse de um ciclo que não lhe deixa nenhuma experiência e do qual não pode sair. A repetição seria o sintoma de uma contradição pragmática sistematicamente negada. Neurose.

Digamos então que os três passos fundamentais da experiência cética inicial são:

- 1) Conflito de razões e de aparências/ ausência de juiz da verdade/ equivalência de razões.
- 2) Suspensão do juízo (na interpretação corrente; da crença, na interpretação alternativa).
- 3) Tranquilidade da alma.

Vejamos como cada um deles pode parecer incompatível com a *zétesis*.

- 1) A *zétesis* não parece compatível com a equivalência de razões. Com efeito, se investigar implica ter uma expectativa favorável à pretensão da verdade e se apreender a verdade implica que se cancele – ainda que implicitamente – a pretensão dos demais candidatos à verdade, então a investigação (da verdade) e a equivalência das razões em disputa se excluem mutuamente; assim, pois, se aceito investigar, devo admitir a possibilidade de que a equivalência desapareça; mas, se quero manter a equivalência, então investigar a verdade resulta supérfluo. Deste modo, os céticos sustentam a equivalência e, ao mesmo tempo, seu propósito de investigar permanentemente (por exemplo, HP I, 196).
- 2) A *zétesis* parece incompatível com a suspensão do juízo. Com efeito, alegou-se que, para realizar suas próprias investigações, Sexto entende as proposições dos dogmáticos. Nessa medida, tem que dar assentimento a elas e, deste modo, cancela a suspensão do juízo. Portanto, suspensão e *zétesis* não podem coexistir (HP II, 2-6).
Por outro lado, ao analisar a passagem transcrita com a qual começam as *Hipotiposes*, opinou-se que Sexto implica que o cético busca a verdade e que este emprego de *zétesis* – que de todos os modos é excepcio-

nal em Sexto – resulta incompatível com a suspensão (JANÁCEK, 1972, pp. 27-37). O argumento procede assim: se investigar implica a disposição a apreender a verdade, então já o ato mesmo de investigar, não de encontrar, cancela a suspensão.

Deste modo os cétricos sustentaram explicitamente a coexistência da suspensão e da *zétesis* (HP I, 30).

- 3) Burnyeat (1980, pp. 51-52, nota 1) destacou algumas tensões dificilmente superáveis entre *zétesis* e tranquilidade da alma. Com efeito, afirma que o cétrico busca ou investiga não no sentido de que possui um programa ativo de investigação “senão no sentido de que continua considerando uma questão aberta se é o caso que p ou $\sim p$, pelo menos para toda proposição de primeiro nível no que se refere à existência real”. Burnyeat atribui ao cétrico um estado de expectativa: pode que p , pode que não p . Deste modo, se há expectativa é porque pode haver desequilíbrio das razões em disputa; mas então há perturbação, ou seja, a *ataraxía* desaparece. E se opta-se por preservar a tranquilidade, isto exige que o cétrico esteja persuadido de que não poderão aparecer novidades. Então desaparece a *zétesis*.

Não obstante, o cétrico mantém ao mesmo tempo a *zétesis* e a tranquilidade da alma (PH I, 205).

Faz um século, Hirzel (1883, III, 131) pôs em dúvida esta última asserção. A seu juízo, a *zétesis* cétrica não teve êxito desde Agripa, mas os cétricos todavia consideravam que poderiam alcançar a verdade. Os tropos de Agripa haviam enclausurado completamente esta possibilidade. Brochard (1923) advertiu corretamente que, ainda depois de subscrevera os tropos de Agripa, Sexto mantém a *zétesis*. Concluimos então que, depois de uma primeira revisão das doutrinas centrais do ceticismo, o tema da *zétesis* resulta absolutamente incompatível não só com a nossa noção ordinária de investigação, mas com a doutrina cétrica. Ao que parece, quanto melhor conhecemos o pensamento de Sexto tanto mais nos afastamos da possibilidade de oferecer uma versão de sua atividade de investigar consistente com o resto de sua doutrina. Talvez isto é o que explica a retração dos estudiosos ante o tema da *zétesis*. Adver-

tiu-se que as três aporias têm em comum que cada uma delas pressupõe que o cético investiga ou busca no sentido de que tem a expectativa de alcançar a verdade. Ou, ao menos, de alcançar uma resposta aceitável.

Pois bem, este pressuposto é o que eu considerei em um estudo anterior (1983) como insustentável. Mas as razões que então aduzi me parecem insuficientes. Começemos a buscar resolutamente a solução do enigma. Por onde começar?

II

Uma parte da solução consiste em esclarecer o que é que o cético busca. Em vez de especular acerca do tema, vejamos mais modesta e moderadamente o que se chama “*zétesis*” em outros textos.

Apesar da importância do tema, Sexto não deu uma caracterização dos diversos tipos de *zétesis* que considera em sua obra. Às vezes fala da *zétesis* dos dogmáticos (HP I 13, 198-200, 208) ou dos céticos (HP I, 204-205) ou de *zétesis* filosófica (AM VIII, 372). Em uma ocasião alude a uma distinção entre investigações específicas e genéricas, mas se trata de uma opinião que se atribui a ele e não fica claro se Sexto a aceita ou a rechaça (HP I, 188); em todo caso, nunca a emprega. Entretanto, chama normalmente de “*zétesis*” as indagações que os próprios céticos praticam. O termo aparece de modo relevante no primeiro tropo de Enesidemo (HP I, 73) e de um modo importante, precisando o sentido que considerarei autêntico da *zétesis* cética, na passagem indicada acima, HP I, 204-205. Em uma só ocasião designa como *zétesis* da verdade aquela que empreendem os próprios céticos. Foi dito que é um uso excepcional, mas como se encontra no começo da obra mais conhecida de Sexto, temo que tenha gravitado anormalmente na compreensão da *zétesis* cética. Examinemos esta passagem, especificando um pouco mais o quadro que foi traçado no começo da seção anterior. Sexto narra a experiência inicial do cético. É lícito articulá-la nos seguintes passos progressivos:

- 1) Perturbação ou dúvida (*aporía*) ante fatos ou opiniões aparentemente em conflito.

- 2) Investigação (*zétesis*) de cada um deles.
- 3) Intenção de resolver as discrepâncias, i.e. de descobrir um critério.
- 4) Descobrimto da razão pela qual não podem ser resolvidos, i.e. a força igual dos fatos ou opiniões em conflito (*isosthéneia*).
- 5) Suspensão do juízo acerca de (ou renúncia a aceitar a verdade objetiva de) p ou não p , como cura da perturbação inicial ou *aporía* (LONG, 1981, p. 83).

A *zétesis*, nesta experiência inicial do cético, está animada pela expectativa de encontrar uma resposta, mas depois de 4) e sobretudo de 5) esse modo de investigação, que é o que se extrai da passagem de HP I, 12, desaparece. Quem prestou atenção a essa mudança foi A. Naess (1969) e me parece muito razoável que distinga entre um cético “imaturo”, que ainda crê que possa possuir a verdade, e um cético “maduro”, posterior ao passo 5), que já sabe que não pode, exitosamente, levar a termo uma *zétesis* construtiva. Uma vez que esclarecemos este significado notadamente especializado, podemos perceber que na parte menos geral de sua obra Sexto qualifica cada uma de suas análises refutatórias como *zétesis*. Assim é *zétesis* sua análise do signo (HP II, 103; AM VIII, 143), da prova (HP II, 182; AM VIII, 300), dos gêneros e espécies (HP II, 224) e em geral das coisas ocultas (AM VIII, 143). Mas também das diferentes “ciências” que os dogmáticos crêem que se pode ensinar e aprender. É *zétesis* sua crítica aos gramáticos (AM I, 41; veja-se também 43, 63, 71, 99, 119, 120), aos retóricos (AM II, 46 e 51), aos geômetras (AM III, 6 e 10), aos astrólogos (AM V, 1), aos músicos (AM V, 106 e AM VI, 38), aos lógicos (AM VIII, 25, onde se fala de uma *zétesis* crítica contra os dogmáticos em geral, AM VII, 314, AM VIII, 180, 182, 394 – que remete a HP II, 103). Também denomina assim sua crítica aos físicos (AM VIII, 481; AM IX, 294, 436; AM X, 112, 169, 247-248, 310) e, finalmente, aos moralistas (AM XI, 39, 90, 110, 203, 257). Esclareço que foram assinaladas somente as ocorrências de *zetein* e seus derivados mais próximos. Foram omitidos, sem exceção, os termos compostos e também as ocorrências de sinônimos de *zétesis* como *sképsis*, *aporía*, etc.

Parece-me suficientemente provado que *zétesis* é a palavra que designa de um modo “normal” a prática *refutatória* do cético. Mais ainda, de um

modo perturbadoramente majoritário, *zetein* qualifica a atividade argumentativa do cético contra as doutrinas dogmáticas. É inoportuno interromper esta comunicação com uma análise, mesmo que modesta, deste vasto e variado material. Só me comprometo a oferecer algumas referências.

Zetein (e seus análogos e associados) é um termo importante na obra platônica (des PLACES, 1970). Platão examinou traços da *zétesis* em duas famosas passagens, uma do *Fedro* (237 b-c) e outra do *Mênon* (80 d-e). A passagem do *Fedro* aconselha, antes de começar uma investigação, “saber de que se trata” porque do contrário, à medida que os homens avancem em sua indagação, não poderão concordar consigo mesmos nem com os demais.

A passagem do *Mênon* sugere que ninguém pode empreender uma *zétesis*. Com efeito, ninguém pode buscar o que sabe, porque já o possui, nem o que não sabe, porque não sabe o que é que há de buscar. A isto se conhece como “paradoxo da investigação”. Nesses e em outros casos, Platão recorre à necessidade de uma definição. A concordância em uma definição por parte daqueles que discutem permite iniciar uma *zétesis* comum aos dialogantes.

Sexto conhecia a concepção platônica da investigação. Com efeito, cita a passagem do *Fedro* glosando-a livremente no contexto de uma exposição do critério segundo Demócrito tal como a transmite Diótimo: “O critério de investigação (*zétesis*), que é o conceito (*ennóia*) (‘pois em tudo, meu pequeno, o único ponto de partida é saber qual é o objeto da investigação (*zétesis*)’) e o critério de preferência e aversão, que são as afecções...” (AM VIII, 140). Em outras ocasiões Sexto cita Epicuro como autor da opinião de que não é possível investigar nem duvidar sem uma pré-concepção (*prolépsis*) (AM I, 57 e AM XI, 21).

Mas, além de invocar estas autoridades, Sexto mesmo dá mostras claras de compartilhar com elas o modo de iniciar uma *zétesis*. Por exemplo, sustenta no primeiro livro de *Contra os físicos*: “em toda *zétesis* o conhecimento (*noésis*) do objeto tem que vir primeiro” (AM IX, 12).

Em outro texto assinala que os filósofos concordam acerca da origem da *zétesis* e adere a essa opinião: “Existe acordo em que cada objeto de *zétesis* deve ser precedido por uma pré-concepção (*prolépsis*) e por um conceito (*ennoia*). Pois, como pode alguém começar sequer a investigar se não tem um conceito

(*ennoia*) do objeto da investigação? Pois, se estiver certo, não saberá que está certo. Em consequência concedemos este ponto” (AM, VIII 331a – 332a).

Estes textos revelam detalhes importantes. De repente, Sexto, tão pouco disposto a indicar aquilo que aceita, declara aceitar que a *zétesis* deve ser precedida por uma pré-concepção ou conceito. Este pequeno detalhe tem grande importância para entender o sentido do empreendimento de Sexto. Com efeito, se enganaria quem pensasse que a investigação cética carece de um conceito condutor. Investigação é investigação orientada. Em segundo lugar, Sexto não se preocupa em distinguir com cuidado conceitos e pré-concepções; é verossímil que não queira se comprometer formalmente com noções que, por demais, distinguem e separam estóicos e epicuristas respectivamente. Mais ainda, pareceria atribuir pouca importância ao *status* do ponto de partida da investigação. Em terceiro lugar, percebe-se que Sexto não subscreve a opinião do *Fedro* (vejam-se as citações AM IX, 12 e AM VIII 331a e 332a) que considera que investigação é viável. Agora vamos ver um texto em que Sexto emprega o paradoxo do *Mênon* segundo o qual a *zétesis* é impossível.

III

Na primeira seção deste estudo mostrei que os dogmáticos contemporâneos a Sexto lhe faziam uma objeção segundo a qual a *zétesis* era incompatível com a *epokhé*. Vejamos isto com mais detalhe.

Os dogmáticos afirmavam que a *zétesis* dos céticos, em seu uso refutatório contra os dogmáticos, é impossível. Procediam segundo o dilema: ou bem os céticos apreendem (a partir daqui emprego “conhecem” que, para um dogmático, é equivalente) as afirmações dos dogmáticos e, sendo assim, não podem duvidar de havê-las conhecido; ou bem não as conhecem e, sendo assim, não podem falar do que não foi conhecido.

Portanto, a *zétesis* cética é impossível (HP II, 1-2; vejam-se também AM VII, 440-441).

Os dogmáticos estão empregando aqui uma variante do paradoxo socrático do *Mênon*: para investigar devo conhecer; mas se conheço antes de investigar, a investigação é supérflua; pois bem, se não conheço, não posso

dizer que investigo (está implícita a cláusula de que conheço ou não conheço); portanto, a investigação é impossível.

Sexto distingue entre apreender (agora é imprescindível seguir a terminologia literalmente) sem afirmar a existência do apreendido e apreender afirmando-a. Se esta última for a única opção toda refutação de uma tese seria impossível depois de enunciá-la: enunciar uma tese seria afirmá-la (HP II, 4-5). Neste ponto do desenvolvimento de sua argumentação, Sexto volta ao paradoxo da investigação que foi estabelecido pelos dogmáticos e aceita *ad hominem* um dos membros do dilema. Recordemos o que os dogmáticos diziam: se os céticos conhecem, não há investigação; se não conhecem, a investigação não tem lugar; portanto, a investigação cética é impossível. Sexto aqui aceita o que dá por concedido, que sem conhecimento não há investigação (AM VIII, 332a) e, então, assume que os céticos não conhecem (implica que ninguém, em absoluto, conhece) e que, portanto, é impossível submeter à investigação um objeto desconhecido. Conclui anunciando que, uma vez que se admita isto, “a filosofia cética se estabelecerá firmemente” (HP II, 6).

Sexto trata de reduzir ao absurdo a mesma objeção dos dogmáticos e multiplica seus recursos dialéticos. Argumenta que quando os estoicos criticam os epicuristas, assumem as opiniões destes. Se for certa a doutrina de que enunciar é aceitar, então nesses casos o estoico destruiria completamente o Pórtico (HP II, 5). Também apresenta exemplos dos próprios estoicos nos quais dizer algo verdadeiro não implica conhecer – é o caso, quando fazem asserções os idiotas, os loucos e as crianças; também apresenta instâncias em que dizer algo falso não implica assentir ao que se afirma; à parte do caso especial do sábio estoico que apresenta os enganos do médico ou do chefe familiar, exemplos do que hoje chamamos de conduta “paternalista”.

Por outro lado, argumentam que ninguém diria que o gramático é culpável de incorrer em solecismo se para ensinar o solecismo a seus alunos emprega essa figura (AM VIII, 42-45). Mas, na passagem que analiso, Sexto conduz sua argumentação de modo tal que não somente se evade do paradoxo da investigação, no qual pretenderam encerrá-lo os dogmáticos, como também volta o argumento contra eles e, em uma de suas argumentações típicas, impõe o dilema ao seu oponente, apertando-o entre os braços da pinça socrática.

Sexto analisa o caso do dogmático, quer dizer, de quem profere afirmações acerca do oculto ou não evidente (*adelon*). O dogmático pode fazê-lo sem haver apreendido o oculto (neste caso não será digno de crédito) ou depois de o haver apreendido; neste caso, ou o apreenderam porque se lhe apresentaram aos sentidos de um modo imediato (este seria o caso do *azeteton* (HP I, 22, 19-20 e 184); pois então, neste caso, não haveria discrepância entre os filósofos) ou bem porque se apresentaram através de uma *zétesis*. E nesta disjuntiva final Sexto volta contra o dogmático o paradoxo socrático: ou para investigar o oculto deve-se apreendê-lo (pois de outro modo não poderia investigar coisas ocultas) ou para apreendê-lo deve investigá-lo (pois senão procederia dogmaticamente) (HP II, 7-9). Vejamos o raciocínio em um gráfico 1.

A disjuntiva final é uma espécie de paradoxo da investigação.

Sexto fala, como Sócrates, do oculto como daquilo que não se conhece. Mas mostra, ademais, que o oculto é aquilo que não se pode conhecer. E se *zétesis* é a investigação do oculto, que há de resultar exitosamente no conhecimento do oculto, então Sexto sugere fortemente que toda *zétesis* deve resultar em um fracasso.

Agora nos encontramos ante uma situação estranha. Por um lado, Sexto considera que quem começa por conhecer antes de investigar procede “dogmaticamente” (porque se arroga o conhecimento do que há de investigar,

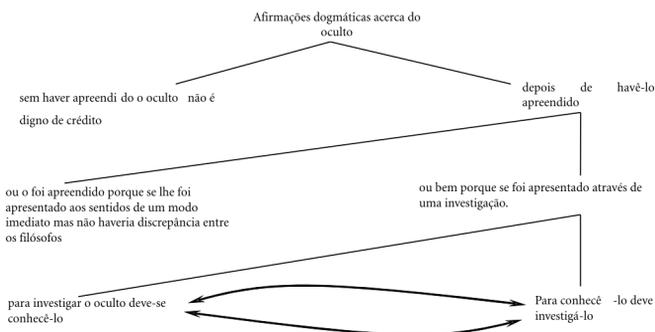


Gráfico 1

que é o oculto); por outro lado, Sexto compartilha a doutrina geral de que para investigar deve-se conhecer. Aqui há um problema que não foi delineado e que devemos esclarecer. Eu creio que Sexto participa desta doutrina geral segundo a qual, para investigar, deve-se conhecer *porque* quer extrair a consequência de que investigar é possível. De todo modo, devemos elaborar alguns detalhes do problema antes de chegar justificadamente a essa conclusão. Convenhamos que o conhecimento que se há de ter antes de empreender uma investigação pode ser, digamos, “forte” ou “débil”. O primeiro estaria caracterizado assim: é o que contém a afirmação da existência real das coisas ocultas que se investigam nas ciências; é um juízo dogmático. O segundo é um conhecimento mais frouxo, que se caracteriza por não afirmar a existência real de seu referente; no vocabulário da época seria uma noção ou pré-concepção, mas não uma apreensão.

Analisemos brevemente três textos nos quais Sexto examina este problema. Em sua discussão com os dogmáticos acerca do paradoxo da investigação, Sexto sustentou que, se o que deve preceder a investigação é um conhecimento “forte”, então é inevitável cair num círculo entre conhecimento e investigação. Mas, em seguida, considera também a possibilidade de que aquilo que precede à investigação não seja conhecimento senão “um simples conceito”. Se este é o caso, nos diz Sexto, então investigar já não é impossível aos eféticos, quer dizer, aos que suspendem o juízo acerca da realidade do oculto. Raciocina assim: ao cético não está vedado possuir concepções que surgem, por obra da razão, de fenômenos que o afetam passivamente e de maneira clara; tal conceito de modo algum envolve a existência real dos objetos concebidos; assim como os dogmáticos dizem que concebemos coisas realmente existentes, Sexto acrescenta que concebemos também coisas que não existem realmente e a isto se deve que, enquanto o efético investiga e concebe, continua na atitude cética; com efeito, assente ao que afeta seus sentidos, atendo-se ao que lhe aparece (HP II, 10).

Sexto aplica em um outro texto um raciocínio análogo para salvar, em polêmica com os epicuristas, a possibilidade legítima de se ter uma noção da prova, sem que isto implique ter uma apreensão da prova. Também aqui Sexto se esforça por distinguir aquele conhecimento prévio, que é uma

apreensão, da pré-concepção que não implica uma afirmação do objeto investigado. Os céticos, segundo Sexto, compartilham com os dogmáticos a idéia de que sem conceito prévio a investigação é impossível. Mas acrescenta que o problema reside, não no fato de que eles careçam de noções e pré-concepções, mas no fato de que as tenham muitas e, como não possuem um meio de eleger a melhor, suspendem o juízo (AM VIII, 332a). Imediatamente aclara que estas noções são plausíveis intrinsecamente e também pela autoridade de quem as sustenta e isso impõe não crer em todas elas, porque estão em conflito, nem deixar de crer em todas, porque os céticos não possuem uma noção mais confiável que elas mesmas; finalmente tampouco podem crer em uma e não crer em outra, devido à sua equivalência, pela qual suspendem o juízo (AM VIII, 333a). Com efeito, só tem pré-concepções (*prolépsis*) mas não apreensão (*catalépsis*) (AM VIII, 334a).

Há um terceiro texto que me parece importante destacar em conexão com os anteriores porque ilumina a razão pela qual o cético pode ter pré-concepções e investigar. Quando explica a fórmula “A todo enunciado (*lógos*) se opõe um enunciado igual”, Sexto indica que alguns céticos a entendem assim: “a todo enunciado que estabelece algo dogmaticamente oponhamos um enunciado que investigue dogmaticamente, igual ao primeiro no que se refere a sua credibilidade e não credibilidade que está em desacordo com ele”. O cético parafraseia o modo imperativo e sustenta que pode investigar sem perder a suspensão nem a tranquilidade da qual depende (HP I, 204-205). Aqui Sexto introduz explicitamente a idéia de que a *zétesis* do cético é refutatória. Já vimos que, como *uso*, este é o mais assíduo nos textos de Sexto. Creio que para isto há razões de peso as quais temos que compreender.

Recordemos que Sexto afirmou que, se o ponto de partida da investigação é um conhecimento, então o círculo entre conhecimento e investigação é irredutível, quer dizer, se impõe o paradoxo da investigação do *Mênon*. Vimos, em segundo lugar, que Sexto atribuiu ao *Fedro* a doutrina de que a *zétesis* deve começar com uma noção. Depois de nosso exame sumário sabemos que Sexto estipula que esta noção não há de implicar a afirmação da existência real de seu objeto. Mas então seu acordo com o *Fedro* é somente verbal. Com efeito, Sexto propõe substituir o conhecimento prévio por um saber de tão

escassa hierarquia que pode referir-se a objetos que realmente não existam. Pois bem, a referência a um objeto que não existe é o próprio erro (AM VIII, 323). E, se não há meio de distinguir uma noção verdadeira de uma falsa, a investigação carece de toda garantia. Nos dois casos analisados, seja que se postule um conhecimento ou um simples conceito, por rigidez ou por frouxidão, a *zétesis* revela ser impossível. Resta-nos analisar o outro uso da *zétesis*, segundo o qual a investigação há de realizar-se para neutralizar os dogmas. A *zétesis* aqui é empregada de modo puramente refutatório. Este é o uso que eu considero perturbadoramente predominante nos textos de Sexto. As noções que Sexto utiliza quando rebate os dogmáticos podem ser providas por outros dogmáticos ou bem podem ser noções que os homens encontram por si mesmos (HP I, 211); em ambos os casos as empregam para opô-las às concepções dos dogmáticos e, deste modo, restituir a equipolência.

Permitam-me um par de esclarecimentos sobre tema laterais. Assim como toda *zétesis* há de começar com uma pré-noção, nem toda pré-noção exige ser investigada. Há pré-concepções (*prolépsis*) comuns a todos os homens, que todos os homens consideram úteis e que o cético não ataca, por exemplo a crença em signos comemorativos (AM VIII, 157 ss.). Creio que não se notou que o cético admite pré-concepções práticas que são as que sustentam e guiam a sua conduta nos casos de conflitos éticos (AM XI, 163); é no mínimo discutível se estas pré-concepções são comuns a todos os homens.

Aceitando-se estas análises, então se explica que Sexto não tivera demasiado cuidado em determinar se devemos começar com um conceito (*ennoia*) ou com uma pré-concepção (*prolépsis*). E, não obstante, a caracterização técnica destas noções havia sido um problema grave. Plutarco transmite a opinião dos estóicos de que a providência havia enviado ao mundo Crisipo para que elucidasse a confusão que rodeava as idéias de *ennoia* e *prolépsis* antes que entrassem no jogo de sutilezas de Carnéades (cf. SANDBACH, 1971, p. 22). Tenho uma forte impressão de que, para Sexto, é indiferente que se trate a idéia em sua acepção estóica ou epicurista, porque não se compromete com elas plenamente. Sexto sustenta que “toda concepção (*epinóia*) deve estar precedida pela experiência através dos sentidos” (AM VIII, 60 e 57-58). Mas não se pergunta qual é o fundamento da pré-noção,

nem o processo pelo qual se formam os conceitos e não discute a função criteriológica que as pré-noções cumprem. Eu infiro que estes grandes e discutidos temas não o interessam, porque Sexto somente emprega as pré-noções de modo oblíquo, quando em confronto com os dogmáticos.

É curioso que o grande mestre em instaurar a distância entre o que se diz e o que se crê, o traço típico do professor atual, praticou-o em seus escritos contra os professores (se bem que estes não eram então somente professores mas, por sua vez, acreditavam firmemente naquilo que ensinavam). Também é curioso que Sexto empregasse “*zétesis*” contra os *mathematikoús* quando “*zétesis*” era então sinônimo de *mathesis*.

Pois bem, se a *zétesis* é refutatória, esta característica tão forte e central não pode ser involuntária. Temos que examinar, pois, as intenções que animam o cético quando exerce a *zétesis* contra os dogmáticos.

IV

Há um dado trivial, mas este tipo de dado às vezes não é o menos interessante: a obra de Sexto é notoriamente polêmica. Não somente o que se chama *Adversus Mathematicos*, mas também o são as *Hipotíposes Pirrônicas*, cujos dois livros finais são uma antecipação do *Adversus*. Inclusive o primeiro livro, aparentemente destinado a oferecer informação acerca do que o cético aceita, é desesperadamente esquivo e retrátil. Em compensação, é generoso e declarativo em suas referências polêmicas.

Muitas vezes, Sexto explica que exporá um tema determinado com maior amplitude em outro lugar de sua obra ou que dele já foi falado em outro lugar. Assim, as remissões de um lugar a outro da obra que foi escrita metodicamente e que tudo que nela se diz corresponde a um projeto. Ao começar seu ataque aos dogmáticos, Sexto não adota a divisão dogmática das ciências, em primeiro lugar, porque nem todas as mesmas classificações contêm as mesmas ciências e, em segundo lugar, porque nessas classificações as ciências recebem uma hierarquia diferente. Sexto opta por atacar primeiro os lógicos pelas seguintes razões: “primeiro investigaremos com ordem se existe um critério das coisas que se oferecem por si, seja através dos

sentidos ou do entendimento e, depois, se existe um método capaz de significar ou provar coisa ocultas”. E adverte, “Pois penso que uma vez canceladas estas coisas [i.e. as evidentes e as ocultas], não restará nenhuma investigação (*zétesis*) quanto à necessidade de suspender o juízo já que não se descobre verdade alguma nas coisas completamente manifestas nem nas coisas ocultas” (AM VIII, 25-26). E Sexto é, por certo, consciente do seu método como se pode ver por exemplo no começo e no final de cada livro das *Hipotiposes* e de cada livro do *Adversus*.

Os céticos apreciam programar seus ataques aos dogmáticos com grande cuidado como se tratasse de uma manobra militar ou de uma demolição (AM VIII, 142). Sexto critica os acadêmicos que discutem com os dogmáticos de um modo desordenado, segundo vão aparecendo as dificuldades. Propõe substituir esta conduta errática por uma estratégia que assegure o êxito. Assim, diz que os céticos não caçam peça por peça, como os acadêmicos, mas procedem com “maior elegância” e preparam armadilhas onde caem de uma vez e sem esforço muitas presas (AM IX, 1-3 e HP II, 84). Eis aqui uma metáfora mais habitual: há que se atacar os fundamentos das ciências para derrubar tudo que está sustentado por eles, assim como se ataca o alicerce de uma parede para derrubá-la (HP II, 84 e 194; AM I, 40; AM V, 49; AM VIII, 338-339). Também se encontra a metáfora da cidadezinha que o cético se propõe dominar sitiando-a (AM IX, 2).

Esse traço de ataque preparado e planejado aparece claramente na obra de Sexto com uma intenção que a metáfora da destruição obscurece. Com efeito, o propósito de Sexto quando pratica uma refutação não é mostrar “ansiosamente” que algo oculto não existe ou é irreal, mas aduzir argumentos que mantenham a aparente equivalência entre os prós e os contras da existência do oculto (HP II, 69, 79, 103, 133), o que conduz à suspensão do juízo (HP II, 192 e AM VIII, 298).

Tratemos agora de enumerar algumas características notáveis da *zétesis*. Sexto assume conscientemente conceitos e teorias que ele não crê capazes de prover conhecimento. Uma das manobras céticas que está diretamente vinculada com a *zétesis* consiste em mostrar a incompatibilidade entre aquelas diversas concepções dos dogmáticos que constituem o ponto de

partida de cada *zétesis*. Ao atacar as pré-noções, Sexto extingue as possíveis soluções em sua fonte mesma. Nestes casos, como nos casos de mútua anulação de teorias, a *zétesis* é refutatória e, às vezes, se auto-exclui (AM VIII, 480-481). Também vimos que o cético planeja cuidadosamente suas refutações e se atém a uma rigorosa ordem de exposição e argumentação pré-fixada. Digamos então que a *zétesis* é metódica (HP II, 194; AM VII, 2; AM VIII, 141, 300 e 337a). Mais ainda, Sexto evita expressamente a controvérsia “ametódica” (HP II, 21). Assinalemos também que a atividade de investigar é racional e teleológica. O próprio Sexto nota que a *zétesis* ativa (*zetein energeticos*) não é obra dos sentidos, que são passivos, mas da natureza do entendimento (*dianóia*; AM VII, 293). Posto que a *zétesis* é predominantemente refutatória, é claro que se trata de uma atividade teleológica: rebater as teses dos dogmáticos é seu objetivo; isto ocorre de um modo original, fazendo com que as teses disputem entre si e confrotando-os com a falta de um critério aceitável que permita escolher racionalmente. Mas aqui é preciso seguir com cuidado. Esse fim não é o único, nem o principal. A *zétesis* é uma atividade teleológica que está dirigida a dois fins: um imediato e instrumental, a neutralização do poder persuasivo das opiniões dogmáticas; o outro não é como o primeiro, um fim que é também um meio, mas um fim último, a saber preservação da tranquilidade espiritual ou imperturbabilidade para eles mesmos e certamente sua promoção nos demais.

Por último, a *zétesis* é uma atividade *social*, quer dizer, o cético a exercita e divulga para convencer os demais. É possível, e muito provável que esta tarefa tenha começado sendo um exercício entre os céticos. A obra de Sexto, como disse, não contém nenhuma indicação de que o cético dirija a *zétesis* a si mesmo, para restaurar em si mesmo o estado de suspensão, mas que a exerce para erradicar as crenças dogmáticas. O que Sexto nos diz a respeito é bem conhecido. O cético atua como “filantropo”, movido por seu afã terapêutico (HP III, 280). A *zétesis* parecia, em última instância, uma operação psiquiátrica destinada a liberar o homem dos tormentos que lhe ocasionam suas crenças que se originam em opiniões dogmáticas. Seu discurso pretende ser completamente diferente do discurso filosófico porque este cria uma nova enfermidade em substituição à anterior (AM XI, 135).

V

Agora estamos em condições de retomar as três aporias com as quais iniciei esta contribuição. Recordemos que a condição pela qual a *zétesis* resultava incompatível com a equivalência de razões, com a suspensão e com a tranquilidade, é que se entendeu que a *zétesis* está movida pela expectativa de alcançar a verdade ou, ao menos, uma resposta. Nossa análise nos permite concluir que, quando o cético combate os dogmáticos, está completamente resoluto em neutralizar o poder das opiniões deles. Assim a equivalência de razões opostas não somente não se opõe à *zétesis*, mas também é o fim imediato a que esta se propõe. Segundo o texto já citado, o objetivo é “levar a *zétesis* a uma posição de equivalência” (AM VIII, 159; cf. HP I, 196 e 204).

Em segundo lugar, vimos reiteradamente que não é forçoso que quem exerce a *zétesis* renunciou à suspensão; quando se conduz uma *zétesis* refutatória se assumem noções sem conceder que possuem existência real, sem crer nelas. O propósito do cético é pô-las em disputa com outras noções e assim mostrar a equivalência, suscitar a *epokhé* (cf. por exemplo, HP I, 30 e 196; DL IX, 107 e AM VII, 321).

Por último, isto explicaria que o cético pode exercer suas *zétesis* sem perder seu estado de tranquilidade.

Posto que o propósito da *zétesis* é neutralizar o poder persuasivo das opiniões em disputa e posto que a tranquilidade é o estado que sucede à suspensão do assentimento às opiniões em disputa, é claro que não há incompatibilidade entre *zétesis* e *ataraxía*. Mais ainda, um se inclinaria a crer que uma condição necessária para produzir nos outros a tranquilidade é o exercício da *zétesis*.

Com sua característica profundidade e agudeza, Myles Burnyeat assinalou as dificuldades que impedem aceitar que o cético possa alcançar a *ataraxía*.

Burnyeat constrói sua reflexão sobre várias suposições:

- (a) que a *zétesis* do cético não tem fim e que isto implica que ele pode estar disposto a ser persuadido de que há respostas;

- (b) que o cético não é um dogmático negativo munido de objeções *a priori* que suprimem a possibilidade de respostas como se se tratasse de um princípio geral de uma vez para sempre.

Ambos raciocínios disputam com outra premissa: a *ataraxia* implica que não apareçam respostas, que haverá sempre equivalência (Burnyeat, 1980, pp. 51-2).

O primeiro ponto dessa análise oferece dificuldades. Parece que Burnyeat sugere que o cético exerce a *zétesis* com espírito aberto; assim se entenderia que ele deveria estar disposto a admitir convencionalmente que há respostas. Mas não se deve admitir essa caracterização. Com efeito, a premissa de que a *zétesis* não tem fim não é suficiente por si só para que se infira a partir dela que o zetético pode estar disposto a admitir que há respostas. Também pode implicar a consequência oposta (AM VIII, 50). Ademais, o zetético não está disposto a admitir que há respostas, se é que estas encerram a *zétesis*. Por outro lado, para Sexto não há investigação sem pré-concepção. Pois bem, se a admissão de que na investigação alguém procede com espírito aberto, implica que investiga sem pré-concepções, então é preciso dizer que Sexto não pratica a *zétesis* com espírito aberto nesse sentido de “espírito aberto”. Examinemos o segundo ponto. Ser dogmático, para Sexto, é “assentir a uma das coisas ocultas que se investigam epistemicamente” (HP I, 13; uma caracterização mais explícita em HP II, 223 e 225). Sexto pretende não ser dogmático nesse sentido.

A esta concepção de “dogmatismo” costuma-se sobrepor outra muito diferente e não tão precisa, que é a habitual, e que aqui obstaculiza nossa compreensão. Segundo ela, costuma-se considerar dogmático a quem está irreduzivelmente seguro de que algo é (ou não é) o caso. Como Sexto possui esta segurança, então se lhe atribui dogmatismo. Burnyeat completa a figura do “dogmático” inadmissível quando afirma que Sexto objetaria *a priori* à possibilidade de que apareçam respostas. Na realidade, Sexto está seguro (em seu entender, irrefutavelmente seguro, posto que crê que não há juiz da verdade ante o qual recuar) de que não é possível investigar em sentido dogmático. E se “*a priori*” significa isso neste contexto, então é certo que

Sexto não precisa examinar *da capo* cada caso, pode de antemão descartá-lo segundo uma variedade de argumentos que já conhecemos.

Mas leve-se isto em conta: se Sexto suprime *a priori* (quer dizer, antes de examinar cada caso particular) toda possibilidade de respostas, é porque essas respostas seriam ao seu juízo opiniões dogmáticas, isto é, opiniões acerca de coisas ocultas. Nesse ponto, Sexto será desagradável, mas não incoerente. Montou-se um dispositivo contra-argumentativo destinado a neutralizar qualquer eventual enunciado dogmático (e, neste sentido, eu aceitaria que sua atitude é “*a priori*”). É lícito supor que o cético não quer estar incessantemente exposto a ser persuadido por enunciados dogmáticos. Mas sua atitude não é arbitrária. Se um enunciado escapa à rede contra-argumentativa cética, então se trata de um enunciado não dogmático, portanto, resulta admissível. A *zétesis* desempenha, pois, um importante papel criteriológico.

As interpretações da *zétesis* como um empreendimento aberto e livre (ou maximamente livre) de suposições (e a correlativa noção de “dogmático”) estão determinadas por outra concepção da *zétesis* que pouco tem que ver com a cética e que se cristaliza na Academia. A investigação foi um ideal importante na quarta Academia. Tratava-se de uma atividade inspirada por um propósito construtivo. Iniciava-se da melhor maneira quando não se possuíam noções fortes acerca da conclusão que se alcançaria. Platão era muito mais admirado que os dogmáticos por sua tendência a indagar todos (*Acadêmica I*, Veja-se o anexo I).

Em um comentário anônimo ao *Teeteto* (fins do século I a.C.) elogiam-se as investigações platônicas como modo de colocar interrogações que não revelam nenhuma posição particular, pois não contém asserções. E na medida em que Platão revela seus propósitos, considera-se que não está fazendo *zétesis*. Segundo este anônimo, a investigação platônica não é só meramente exploratória, mas tende a conduzir do escuro ao claro, do mais particular ao mais universal. Infelizmente, não contamos com comentários detalhados deste autor anônimo sobre o *Mênon* cuja doutrina é, a seu juízo, a resposta ao enigma do *Teeteto*. Investigar era uma virtude acadêmica. Consistia em perscrutar tudo, apresentar argumentos favoráveis e contrários, e abster-se de asserções dogmáticas (*Acad. I*, 46). Mas a grande diferença da *zétesis*

acadêmica para a *zétesis* cética é que não se afirma que os argumentos opostos devam se achar em equilíbrio, mas que se deve examinar os dois (ou mais) lados de cada questão. Ligada a esta concepção, encontra-se a prática pedagógica de insistir que o aluno use sua própria capacidade de raciocinar em vez de aceitar um lado do argumento ensinado por um mestre dogmático (*Acad.* II, 7-9). O objetivo da investigação acadêmica é a verdade ou a maior aproximação a ela, mas não a suspensão do juízo.

Creio que a inadvertida importação da noção de *zétesis* acadêmica a contextos céticos é o que ocasiona as aporias que até agora bloquearam uma compreensão adequada da *zétesis* cética.

VI

Voltemos ao texto com o qual se iniciou nossa reflexão. Sexto não havia mentido quando disse que os céticos “continuam investigando”. Com efeito, não disse que “*continuam investigando a verdade*”. À luz de nossa indagação, o fato de que sua *zétesis* seja pura ou predominantemente refutatória explica a circunstância de que há investigação e que esta não tenha o propósito de alcançar a verdade no sentido que especificamos. Não obstante, creio que Sexto não foi explícito quando tratou de diferenciar os céticos dos acadêmicos. Com efeito, estes haviam sustentado que a verdade era inapreensível (HP I, 3). Mas algo muito semelhante haviam dito os céticos quando, na passagem aqui citada, sustentaram que prometer que a verdade se alcança é um canto de sereias (AM I, 41). Se enlaçarmos este texto com o do começo das *Hipotíposes*, obteremos que para Sexto “prometer que a verdade se alcança é ilusório” é uma proposição não incoerente com o sustentar que a atividade de investigar não tem fim. A única resposta que me ocorre viável para coordenar aceitavelmente ambas proposições é sustentar que a *zétesis* cética persegue somente um fim refutatório. Com efeito, não é incoerente crer que a verdade é inacessível e praticar uma constante atividade argumentativa refutatória contra os que crêem ter alcançado alguma verdade. Qual seria a diferença, a esse respeito, entre céticos e acadêmicos? Estes, como vimos, também admitem algo muito semelhante à proposição da inapreensibilidade

da verdade. A diferença entre ambas posições residiria em sua diferente concepção de *zétesis*. Este é um ponto que Sexto não tematizou e acerca do qual ofereceu observações incoerentes. No começo das *Hipotiposes* aparentemente havia sustentado que os acadêmicos não investigam porque consideram que a verdade é inapreensível (HP I, 1-3), enquanto, em outra passagem, critica os acadêmicos pelo caráter não metódico da *zétesis* que praticam (AM IX, 1-3). Pelo menos nesta segunda passagem, Sexto considera que há uma *zétesis* acadêmica e que tem caráter refutatório, mas não metódico como a dos céticos. Este seria o ponto último a que poderia reduzir-se a discrepância entre acadêmicos e céticos, no que se refere à *zétesis* apontada no começo das *Hipotiposes*. Infelizmente, em sua ampla e às vezes incomoda exposição das diferenças entre o ceticismo e a filosofia acadêmica (HP I, 220-235, especialmente 226), Sexto não faz referência alguma à *zétesis*.

Como vimos, Sexto considera que essa atividade metódica de investigar refutatoriamente é própria dos céticos. Alguém poderia pensar que “investigar” é, por sua vez, um bom candidato ao lado de “não investigar” para integrar uma oposição indecível, mas nenhum texto permite atribuir essa opinião a Sexto. Mas bem que temos a impressão de que a *zétesis* é uma atividade identificada com “ser cético”, de modo que, se este não se solidariza com ela, simplesmente deixaria de ser cético. É possível que existam mais passagens na obra de Sexto sobre esse tema, mas encontrei uma importante em que ele considera a *zétesis* como uma atividade que “é absurdo abolir” (AM VII, 393). Seu raciocínio se desenvolve em polêmica com a tese dos epicuristas, que sustentavam que todas as coisas e todas as representações são verdadeiras. Sexto raciocina *ad hominem* que então nada é oculto (*ádelos*) para nós; se nada é oculto, tudo é oculto, tudo é evidente (*pródelos*). Se tudo é evidente, não há o que investigar nem duvidar acerca de nada, porque um homem investiga e duvida sobre um assunto na medida em que lhe é oculto, mas não investiga e duvida na medida em que lhe é aparente (cf. também HP I, 184). E, nesse ponto do argumento, Sexto opõe sua opinião: “mas é absurdo abolir a investigação e a dúvida”. Daí conclui que nem todas as coisas e representações são verdadeiras. A forma do argumento é curiosa e, como tantas opiniões cruciais de Sexto, está aberta a diferentes

interpretações. Poder-se-ia se pensar que Sexto sobre-entende: admitir uma verdade que não seja produto de uma *zétesis* é absurdo; admitir que tudo é verdadeiro implica abolir toda *zétesis*; portanto... Ou então, admitir algo (por exemplo, que tudo é verdadeiro) implica saber que, é verdadeiro. Mas isso é o que investigamos (HP II, 53). Se o admitimos, abolimos a investigação como um *factum* primordial, de modo semelhante a como foi feito no começo das *Hipotiposes* (HP I, 1); assim, diríamos que se tudo é verdadeiro, então nada há que se investigar; mas é um fato que (agora ou habitualmente) investigo; portanto...

A *zétesis* dogmática se exerce sobre o oculto. A *zétesis* cética não procura desvelar o oculto, mas discutir e anular as pretensões dos dogmáticos. Quando os dogmáticos não opinam, a *zétesis* não é necessária (HP I, 173).

O que é que nos escapou até agora para entender o sentido mesmo da *zétesis* cética? Se relermos o começo das *Hipótiposes*, notaremos que está redigido de uma maneira enganosa. Com efeito, crer que se alcançou o objeto da investigação, põe fim à investigação; dizer que se continua investigando sugere que se supõe que se pode alcançar o objeto da investigação e esta atitude satisfaz imediatamente nossa idéia da investigação aberta. Em suma, Sexto professou uma idéia da *zétesis* como empreendimento refutatória, mas sugeriu enfaticamente que se tratava de uma investigação aberta.

Anexo I

Zétesis mística e *zétesis* epistêmica

A idéia de uma *zétesis* inacabável apareceu esporadicamente na história da filosofia. Reconheço dois modelos, um místico e outro epistêmico.

Plotino sustentou (*Enneadas* 5, 3, 10) que na união mística há *zétesis*. Esta concepção contraria a idéia aristotélica segundo a qual a vida dos que sabem é mais confortável do que a vida ávida dos que buscam (*Ética a Nicômaco* 10, 7, 1177 a 25-7; em 7, 12, 1153 a 8-9 Aristóteles recolhe a opinião de Espeusipo para quem o fim deve ser melhor que o processo de alcançá-lo). Ao contrario, a concepção plotiniana corrobora a quem, como Santo Agostinho, sustenta que a felicidade consiste em buscar a verdade (*Contra Academicos* I,

7; cf. *De Trinitate* XV, 2, 2 e o comentário ao Salmo 26, 8, 9). Gregório de Nisa postulou que a experiência mística não é algo estático, mas um perpétuo descobrimento. Leibniz examina a índole do deleite incessante dos bem aventurados e o explica dizendo que “o multiplicam infinitamente mediante uma reflexão mais distinta da multiplicidade de sua alegria, porque não há pensamento e, portanto, prazer, sem novidade e progresso perpétuos”.

Mas, em todos os casos, a *zétesis* ocorre depois de ter a certeza de haver encontrado. Santo Agostinho (*De Beata Vita* II, 14) reforça o buscar sem encontrar.

A *zétesis* que mais se assemelha à cética é, na minha opinião, a que Platão atribui a Sócrates na *Apologia*. Discutem-se muito as razões e os motivos de caráter político, religioso e ético, em diferentes marcos jurídicos conjeturais que deram lugar ao processo contra Sócrates. Não sei se se prestou a devida atenção a várias passagens cruciais em que *zetein* e seus derivados têm grande importância. A acusação contra Sócrates culpa-o, em primeiro lugar, por investigar (*zetein*) impertinentemente o celestial e o subterrâneo (19 b e 18 b). É interessante notar que em sua defesa Sócrates começa por concentrar-se no delineamento da *zétesis*. Com efeito, desperta o temor de que quem escuta esses antigos detratores pensem “que o que investiga (*zetein*) tais coisas não crêem nos deuses” (18 c). Sócrates esforça-se por manter o seu direito de investigar (*zétesis*) o que foi dito pelo oráculo (21 b), interrogando aqueles que pensam que são sábios. E em uma viravolta que prefigura a de Sexto, afirma: “todavia, hoje sigo investigando (*zetein*) e perscrutando” (23 b). Imagina que o jurado se dispõe a absolvê-lo, mas sob esta condição: “nunca mais passarás o teu tempo nesta investigação (*zétesis*) nem em filosofar” (29 c). Em sua brava resposta, Sócrates não faz referência explícita à *zétesis*: “Eu os respeito, atenienses, e os estimo, mas devo obedecer antes aos deuses que a vós e, enquanto tiver um sopro de vida e seja capaz disto, não cessarei de filosofar” (29 d). Quando se imagina no Hades, afirma que, mesmo ali, não deixaria de examinar e perscrutar quem é sábio e quem parece sê-lo, mas não o é (41 b).

Aqui temos uma *zétesis* interminável, guiada não pelo que crê o investigador, mas pelo que dizem os que crêem ser sábios, cujo procedimento é refutatório e que resulta confirmando a ignorância do que investiga. Estes

traços da *zétesis* socrática prefiguram traços importantes da *zétesis* cética. É verossímil que Sexto fora consciente desta semelhança e que a tenha sugerido no texto com o qual iniciamos nossa reflexão. De todos os modos, espero que já tenha se tornado claro que a *zétesis* cética carece expressamente de toda intenção construtiva.

Anexo II

Zétesis e Falácias

Todos entendemos que os céticos não fazem objeção aos dogmáticos alegando que as opiniões destes são falsas. Em sentido estrito, pois, não as refutam, como já assinala. O que os céticos fazem é levar as opiniões dogmáticas a competir com outras opiniões e, desse modo, pretendem mostrar que tais oposições são indecidíveis. O dogmático que crê poder resolver esses conflitos incorre em falácias que o cético tipificou. Quero fazer sugestões: (I) o marco no qual se origina este tipo de falácia é uma versão da filosofia socrático/platônica; (II) os céticos descrevem as falácias como movimentos ilícitos no processo de *investigação*.

Recordemos a passagem do *Eutífron* (6 d-e). Fala-se de coisas sagradas, mas Sócrates exige que seu interlocutor determine com precisão qual é a característica pela qual as coisas sagradas são sagradas, de modo que a emprega como critério para discriminar entre as coisas sagradas e as que não são. A busca implica um compromisso linguístico-gnosiológico: o de proferir um juízo a respeito do objeto. Então temos:

- 1) Sócrates necessita de uma definição de sacralidade para ser capaz de dizer se uma ação dada é sagrada ou não.
- 2) Sócrates promete ser capaz de julgar – olhando o atributo definido e empregando-o como paradigma ou modelo – se a ação em questão é sagrada, quer dizer, se contém um símile da característica paradigmática. A definição cumpre uma função criteriológica porque permite discernir entre as coisas sagradas e as que não são sagradas. Posto que em (2) se fala de ver e comparar e posto que a sacralidade não é uma

coisa, infere-se que o definido é uma especificação ou atributo. Na sequência seguirei chamando-o de “atributo”.

Sócrates não afirma, nem implica, que a definição é uma condição *necessária* para dizer (no sentido de formar-se um juízo ou crença) que uma ação dada é sagrada. Não é necessária, no sentido de que, se ele não tivesse essa definição, lhe resultaria impossível julgar se uma ação dada é sagrada ou não. Seria, pois, uma condição *suficiente*, mas não *necessária*. Então, se o propósito de Sócrates é somente chegar a julgar que tal coisa corresponde a tal atributo para tais coisas seu procedimento não parece exposto a objeções sérias no que se refere a sua legitimidade.

Mas, se Sócrates tiver sustentado que o emprego de uma definição de um atributo é *necessário*, isto é, constitui uma *conditio sine que non* para determinar se tal coisa pertence a esse atributo, então o método socrático entra em colapso. Com efeito, em tais condições a aplicação do procedimento produziria dois efeitos ilícitos. Em primeiro lugar, suponhamos que elegemos a via de empregar instâncias de um atributo, digamos, as ações, que são instâncias do sagrado, como dados a partir dos quais poderíamos descobrir – por generalização e abstração- uma definição de sagrado que a caracteriza. Obviamente incorremos em uma petição, porque temos que começar abrindo mão da definição. De outro modo, poderíamos caracterizar as ações como instâncias do atributo que devemos definir. Em segundo lugar, se pretendíamos empregar instâncias do atributo definido, como confirmações ou como contra-exemplos de uma definição proposta, estaríamos empregando instâncias de tipo definido para comprovar a definição e também empregando a definição para comprovar, se as mesmas instâncias o são atributos definido. Mas isto é circular (Santas 1979, pp. 115 ss.).

Platão decidiu apresentar sua teoria das idéias como única alternativa a paradoxos insolúveis. Isto originou um retorno da perplexidade uma vez que não se aceitou sua teoria do conhecimento e sua metafísica. O certo é que seus sucessores herdaram aporias. Creio que Sexto, dispensando a solução platônica, explora ao máximo os recursos refutatórios implícitos na dialética.

Tal como expõe Sexto os tropos de Agripa as falácias ocorrem *no* processo de investigar. Pois bem, Sexto procede como se todos tivessem compreendessem que os dogmáticos realizam manobras ilegítimas. Não examinarei agora as razões que Sexto dá acerca da ilicitude dessas manobras (HP II, 229 e ss.). Não obstante, creio que, se mantivermos viva a recordação dos esquemas argumentativos socrático/platônico, disporemos de um bom pano de fundo para entender Sexto.

O modo como Sexto transmite o tropo do círculo segundo Agripa me parece um caso claro dessa compreensão da dialética socrático/platônica. Diz no texto: “o modo do círculo se constrói quando aquilo que deve ser confirmatório do que se investiga (*tou zeteoumenou pragmatos*) necessita, por sua vez, da garantia (*písteos*) do que se investiga (*ek tou zetoumenou*). Daí que não podendo tomar algum deles para estabelecer o outro, suspendemos o juízo acerca de ambos” (HP I, 169, cf. HP I, 61 e 116). Esta é uma fórmula mais abstrata, que justamente cumpre a função e um molde em que se deve provar se um raciocínio dogmático é aceitável (pois todo tema de investigação é suscetível de ser colocado em um dos tropos de Agripa, HP I, 169 e ss.). Suponhamos que investigo um caso: o da existência do signo.

- a) Assunto investigado: este signo
- b) Que este signo é um signo se confirma com o gênero signo.
- c) Mas preciso saber qual é o gênero do signo.
- d) O garantido mediante o assunto investigado: o signo.

Que fazer? Empregar b) para confirmar a) ou bem para garantir b)? Mas não há maneira de decidi-lo. Então ocorre a suspensão do juízo (cf. AM VIII,338 e 349-351; a motivação para suspender o juízo é, creio eu, a atração do fim último que é a tranquilidade).

Vejamus brevemente outro caso. A falácia da chamada “petição de princípio” está também composta em termos *zetéticos*. As expressões “*petitio principii*” e seus derivados modernos “*petition de principe*”, “*begging the question*”, etc., não transparecem fielmente a poderosa expressão que emprega Sexto “*to*

zetoumenon sunarpazei” algo assim como “arrebatar” ou “roubar” ou “arrancar à força”, “aquilo que se investiga” (HP III, 52-3).

Em geral, a falácia básica consiste em pretender estabelecer o que se investiga mediante o que se investiga, movimento ilegítimo que se reveste de diferentes formas. Em *todos* os casos a investigação fracassa. ~

Abreviaturas empregadas

DL: Diógenes Laércio, *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*.

AM: Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*.

HP: Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirronianas*.

Referências bibliográficas

BARNES, J. (1983) “The Beliefs of a Pyrronist”. (1983, 1), pp. 5-43.

BODEMANN, E. (1966), *Die Leibniz-Handschriften*, Hildesheim.

BROCHARD, V. (1923), *Les Sceptiques Grecs*, Paris.

BURNYEAT, M. (1980), “Can the sceptic live his skepticism?”. In: *Doubt and Dogmatism*.

Studies in Hellenistic Epistemology, ed. por M. Schofield, M. Burnyeat e J. Barnes. Oxford.

DECLEVA CAIZZI, F. (1981), *Pirrone Testimoniane*. Bibliopolis.

FREDE, M. (1979), “Des Skeptikers Meinungen”. *New Hefte für Philosophie* 15/16, pp. 102-129.

GOLDSCHMIDT, V. (1976), “Remarques sur l’origine epicurienne de la ‘prenotion’”. In: *Ecrits*, tome 1: *Etudes de Philosophie Ancienne*. Paris.

HIRZEL, R. (1883), *Untersuchungen zu Cicero’s Philosophischen Schriften*. Leipzig.

JANAËCK, K. (1972), *Sextus Empiricus’ skeptical Methods*. Praga.

LONG, A. A. (1981), Aristotle and the history of Greek skepticism. In: *Studies in Aristotle*, ed. por D J. O’Meara (série “Studies in philosophy and History of Philosophy” vol. 9) Washington.

NAESS, A. (1969), *Scepticism*. London.

OLASO, E. de. (1983) “La investigacion y la verdad”. In: *Manuscrito* VI, 2 pp. 45-62.

DES PLACES, E. (1970), “Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon”. In: Paton, *Oeuvres Complètes*, TomoXIV, duas partes. Paris.

ROBIN, L. (1948). *La pensee Grecque*. Paris.

SANDBACH, (1971), “Ennoia and Prolépsis in the Stoic theory of knowledge”. In: *Problems in Stoicism*, ed. Por A. Long. London.

- SORABJI, R. (1982). "Myths about non-propositional thought. In *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*. Ed. por M.Schofield e M. Nussbaum. Cambridge. Reproduzido em Sorabji, R. (1983), *Time creation and the Continuum*. London.
- TARRANT, H. (1985), *Scepticism or Platonism? The philosophy of the fourth Academy*. Cambridge. Cambridge University Press.
- USENER, H. (1887; 1966) *Episcurea*. Leipzig; Stuttgart.

