

REFLEXÕES HISTÓRICAS SOBRE O PIRRONISMO CLÁSSICO E O NEOPIRRONISMO

Gisela Striker

(Harvard University)

Tradução: Jefferson dos Santos Marcondes Leite

(IFPA, campus Breves)

E-mail: kingdoomanathema@yahoo.com.br

Revisão: Plínio Junqueira Smith

(UNIFESP)

E-mail: plinio.smith@gmail.com

Por ocasião da celebração de um autodeclarado neopirrônico, alguém poderia se perguntar quais diferenças, se existe alguma, poderiam existir entre o neopirronismo de Fogelin e o seu ancestral clássico. Ao tentar responder essa questão, farei uma distinção terminológica entre pirronistas e pirrônicos, usando o rótulo de “pirronistas” — como a maioria dos estudiosos de hoje — para adeptos da seita antiga e “pirrônicos” para seguidores posteriores, incluindo filósofos contemporâneos que podem inspirar-se nos textos clássicos, mas oferecem uma versão modificada das concepções de seus predecessores, deixando de lado o que eles acreditam ser supérfluo ou enganoso.¹

O pirronista antigo de Fogelin é um filósofo que suspende o juízo sobre todos os assuntos filosóficos ou especulativos porque descobriu que nenhuma doutrina ou crença filosófica pode ser justificada conclusivamente — não, de qualquer maneira, pelos padrões propostos por seus pares filósofos. De acordo com Fogelin, o argumento principal por trás da posição pirronista pode ser encontrado nos assim chamados Modos de Agripa — um conjunto de argumentos epistemológicos projetados para mostrar que qualquer tentativa de justificar um juízo deve ser circular, conduzir ao regresso ao infinito ou revelar o juízo como uma asserção arbitrária ou não sustentada. Quando confrontado com objeção familiar de que a suspensão universal do juízo deixará alguém paralisado, inapto a agir, uma vez que a ação exige crença, o pirronista responde que não se sente obrigado pela exigência do seu oponente dogmático de que se deveria dar

assentimento somente para impressões ou pensamentos que são certificados como verdadeiros, quer por uma prova ou satisfazendo o que os antigos chamavam de “critério de verdade”. Ele não assentirá dessa forma a teses filosóficas baseadas em argumento ou teoria, mas ele agirá seguindo seus instintos naturais e as práticas da vida cotidiana, virando suas costas para a tentativa de descobrir uma verdade mais profunda por trás das aparências.

Fogelin endossa os argumentos de Agripa, elaborando uma versão moderna deles na segunda metade de suas *Reflexões pirrônicas*. Ele, então, também oferece uma interpretação moderna da afirmação pirronista de adesão às práticas da vida ordinária, argumentando que essas práticas nos mostram maneiras de lidar com questões cotidianas, justificando crenças em diferentes níveis e por diferentes métodos, como cada situação particular exige — maneiras que não precisam e, de fato não podem depender de uma justificação mais fundamental. O contraste entre filosofia e vida ordinária, então, conduz Fogelin a comparar a posição pirronista ao contraste de Wittgenstein entre linguagem ordinária e especulação filosófica.

Esse esboço simplista tem por objetivo apresentar o que eu considero ser os três principais elementos que podem ter levado o professor Fogelin a se autodeclarar um pirrônico, isto é, abster-se de asserções dogmáticas, endossar o argumento geral de Agripa contra a possibilidade de justificar crenças ou afirmações de conhecimento e aderir às práticas da vida cotidiana. Todos os três elementos podem ser encontrados nos livros de Sexto Empírico.² A suspensão do juízo é a atitude característica dos cétricos antigos. Os Modos de Agripa são uma das armas antidogmáticas favoritas de Sexto, embora sejam aparentemente adicionados tardiamente ao repertório pirronista, tendo sido introduzido pelos “cétricos”³ mais recentes somente depois dos tempos de Enesidemo. A adesão aos costumes e práticas da vida cotidiana é parte da maneira cétrica de viver que Sexto esboça em resposta à objeção de que o pirronista seria incapaz de agir se realmente suspendesse o juízo sobre todos os assuntos (PH 1.21-4). Ainda, esta imagem do pirronismo é seletiva e os três elementos não são postos juntos por Sexto exatamente da mesma maneira como Fogelin os combina — ou assim argumentarei. No fim, sugeri que Fogelin não é um pirronista do tipo antigo — felizmente, eu deveria pensar, — mas que, no entanto, ele pode, muito plausível e legitimamente, ser descrito como um pirrônico.

O pirronismo clássico é representado para o leitor moderno pelos trabalhos de Sexto Empírico — inevitavelmente, uma vez que temos ao menos alguns livros de Sexto, enquanto os dos seus predecessores cétricos, se escreveram alguma coisa, se perderam.

Mas Sexto vem no fim de um desenvolvimento que estava durando por mais de quatro séculos e ele mesmo deixa claro que a história do ceticismo antigo não tinha sido uniforme. De fato, o nome “pirronismo” foi introduzido provavelmente somente uns duzentos anos depois da morte de Pirro de Élis, por Enesidemo no primeiro século a. C. O próprio Enesidemo parece ter sido um membro descontente da Nova Academia, ou Academia cética, que rompeu com sua escola porque pensou que essa tinha de fato abandonado o ceticismo. O livro *Acadêmicos*⁴ de Cícero nos fornece uma imagem da Nova Academia na época em que Enesidemo provavelmente a está deixando. Os acadêmicos que Enesidemo rejeita eram os “céticos mitigados” de Hume — filósofos que tinham desistido da possibilidade do conhecimento e, em vez disso, advogavam a busca de opiniões plausíveis ou persuasivas. Enesidemo pensava que isso era simplesmente uma versão mais modesta de dogmatismo (estoico) e fundou um movimento novo com o nome de pirronismo. Michael Frede descreveu o novo movimento como “não tanto uma restauração da filosofia de Pirro, mas uma restauração do ceticismo acadêmico clássico sob o nome de pirronismo, para distingui-lo do dogmatismo que Enesidemo e Sexto associaram com os últimos céticos acadêmicos”.⁵ Embora eu concorde com a opinião de que o pirronismo de Enesidemo deve ser visto como derivando em grande medida do ceticismo acadêmico antigo, não acho que a escolha de Pirro como ancestral filosófico foi meramente uma questão de retorno a uma geração anterior da Academia, em particular Arcesilau e Carnéades. Com o nome de Pirro veio a afirmação de que o pirronismo ou ceticismo é um caminho, até o único caminho, para a tranquilidade e, tanto quanto posso ver, isso não foi uma afirmação feita seja por Arcesilau, seja por Carnéades. De acordo com Sexto, alguns céticos se chamariam pirronistas porque viam Pirro como uma espécie de personificação da atitude cética (PH 1.7), uma pessoa que poderia servir como um modelo notável da maneira cética de viver. O que Pirro exemplificava era precisamente a tranquilidade — uma tranquilidade baseada no desapego e na indiferença com relação às preocupações tanto dos filósofos como das pessoas ordinárias. Como veremos, a ideia de Pirro como um modelo ou paradigma levanta questões a respeito da professada adesão dos pirronistas aos costumes da vida ordinária.

Sexto conta-nos como o pirronista chega à tranquilidade no início dos PH 1 (PH 1.12, 1.26-9). “Homens de talento”, ele diz, desejam encontrar uma saída para a preocupante desordem das coisas no mundo, que lhes apresenta inúmeros conflitos — de aparências, pensamentos, opiniões e doutrinas (12). Eles se voltam para a filosofia em busca de ajuda para resolver os conflitos pela descoberta da verdade, mas encontram-se repetidas vezes na situação de equipolência, quando as razões para todas as concepções

conflitantes em um conjunto parecem ser de igual força, de modo que não podem decidir entre elas. Frustrado pela sua falta de sucesso, o cético desiste em desespero — e se encontra de maneira inesperada exatamente no estado que estava tentando encontrar, a saber, a tranquilidade e a ausência de preocupações. A tranquilidade, então, é uma consequência da suspensão do juízo. Mas observe que a suspensão do juízo do pirronista não é uma posição adotada a partir da precaução racional, com base na razão de que nenhuma das concepções em conflito parece estar suficientemente justificada. Em vez disso, a suspensão é uma experiência forçada sobre o pirronista pela sua incapacidade de resolver as disputas em *qualquer* campo. Ele não começa como um epistemólogo, tentando limpar o terreno para uma doutrina filosófica ao mostrar como o conhecimento pode ser adquirido. Os argumentos epistemológicos aparecem muito depois no livro de Sexto, com os Modos de Agripa, como uma maneira de mostrar a seus oponentes dogmáticos que *eles* devem suspender o juízo, dado seus padrões epistemológicos. Esses argumentos não levam à situação da equipolência; sua conclusão é inequivocamente negativa; nenhum conhecimento é possível. O pirronista alcançou a suspensão do juízo por uma rota diferente — ele não conclui que ele *deve* suspender o juízo, mas se encontra simplesmente incapaz de decidir.

Dada essa descrição da experiência pirronista, é ao menos compreensível que muitas pessoas, desde os tempos antigos, pensaram que a afirmação pirronista leva a uma vida sem qualquer crença, pois parece óbvio que praticamente qualquer concepção, filosófica ou não, pode estar sujeita a um desacordo indecível, simplesmente levantando-se a seguinte questão: “Isso realmente é assim?”. Para citar um exemplo simples: Diógenes Laércio cita o pupilo de Pirro, Timão, como tendo dito o seguinte: “Eu não afirmo que o mel é doce, mas concordo que aparece assim” (9.105). Além disso, Sexto gasta muito tempo explicando por que algo que parece ser uma expressão de crença por parte do pirronista não deveria ser tomada como uma asserção — ela é meramente um relato da maneira como ele é afetado, ou uma confissão, ou um mau uso da linguagem, nunca uma afirmação sobre como as coisas realmente são.⁶

Consequentemente, o pirronista não pode simplesmente rejeitar a objeção de que suas próprias ações refutam sua alegação de que vive sem crenças, ao assinalar que ele não precisa se sentir obrigado pelos padrões que obrigariam o dogmático a suspender o juízo.⁷ De acordo com a história do próprio pirronista, ele não *escolheu* abster-se do juízo; ele é literalmente incapaz de chegar a qualquer um.

No entanto, a meu ver, a réplica de Sexto a esta objeção mostra que o cético tem crenças de um certo tipo — embora não do tipo esperado pelo dogmático e nem do tipo

que as pessoas comuns têm. A resposta de Sexto é dada no capítulo intitulado “O critério do ceticismo” (PH 1.21-4). Esse começa com um anúncio geral de que “nós seguimos as aparências”, então explica como essa observância capacita o cético a conduzir perfeitamente a vida ordinária.

Dizemos, portanto, que o critério da orientação cética da vida é a aparência, o significando implicitamente por esta a impressão, pois ela repousa na afecção passiva e involuntária e não é objeto de investigação. Por isso, ninguém presumivelmente levantará uma controvérsia sobre se algo aparece desta forma ou daquela; em vez disso, investigam se esse algo é tal como aparece. Assim, seguindo as aparências, vivemos de acordo com a observância da vida comum, sem manter opiniões — pois não somos capazes de viver totalmente inativos. Essas observâncias da vida comum parecem ser de quatro tipos, consistindo na indicação da natureza, no caráter compulsivo das sensações, em seguida nas leis e nos costumes, e nas instruções dos tipos de expertise. Pela indicação da natureza somos capazes naturalmente de perceber e pensar. Pelo caráter compulsivo das sensações, a fome nos conduz a comida e a sede à bebida. Pelos costumes e pelas leis, aceitamos, de um ponto de vista ordinário, que a piedade é boa e a impiedade é má. Pela instrução dos tipos de expertise não permanecemos inativos naqueles ofícios que nos ocupamos (HP, I, 22-24).⁸

Embora alguém possa pensar os dois primeiros itens dessa lista descrevem a adesão às aparências como simplesmente uma questão de resposta instintiva de influências externas, tem sido frequentemente assinalado que os dois últimos itens dificilmente podem ser vistos como algo diferente de uma crença. Se o cético aceita a piedade como boa e a impiedade como má e se ele aprende habilidades técnicas e as aplica no exercício da profissão (lembre que Sexto era um médico), certamente isso mostra que ele compartilha as crenças morais da sua comunidade e adquiriu o conhecimento que guia sua prática como um profissional. A meu ver, isso está certo, mas não refuta a afirmação cética de viver sem opinião. Todas as quatro partes das “observâncias cotidianas” estão protegidas pela observação inicial de que elas surgem como afecções involuntárias e passivas e, portanto, não estão sujeitas um exame crítico. Por exemplo, as crenças morais são inculcadas em nós através de nossa educação e a habilidade técnica pode ser adquirida simplesmente por seguir as instruções de um professor. Uma vez que as absorveu, este uma pessoa pode então agir de acordo com elas da mesma forma como responde às sensações de sede e fome. Seguir as aparências dessa maneira nunca exige uma decisão

sobre o que é verdadeiro ou falso, nem a aprovação de que parece ser a forma certa de proceder. Os céticos se sentem incapazes de tomar essas decisões — mas, na verdade, elas não são necessárias na condução da vida cotidiana. Sexto está traçando, assim, uma distinção entre o que poderíamos chamar de juízos — a aceitação voluntária e baseada na razão de algo como verdadeiro — e a mera crença que temos involuntariamente e sem qualquer reflexão crítica. Não precisa haver no conteúdo entre as crenças de um dogmático e as crenças de um cético; a diferença crucial encontra-se na maneira daquelas crenças serem adquiridas.

Essa resposta ao argumento da inatividade, sem dúvida, foi inspirada pelos predecessores acadêmicos dos pirronistas. Nos *Acadêmicos* II, 104, Cícero apresenta uma distinção entre dois tipos de assentimento atribuída a Carnéades: ele diz que o homem sábio nunca assentirá no sentido forte de aceitar algo como verdadeiro, mas que aprovará certas impressões dependendo de sua persuasão. Persuasão não é o mesmo que verdade, portanto a pessoa que consente a uma impressão persuasiva pode ser dita como mantendo uma crença, mas sem necessariamente tomar o que ela crê como verdadeiro. Esta é a distinção que os acadêmicos posteriores invocaram para justificar sua busca por opiniões plausíveis ou persuasivas, enquanto sustentavam que o conhecimento (verdadeiro) não poderia ser alcançado. No entanto, os pirronistas dão um passo adiante — eles rejeitam até o apelo modesto de uma maior ou menor plausibilidade e recusam discriminar entre as impressões de modo geral. A aprovação, mesmo não correspondendo ao juízo ou assentimento dogmático, ainda será voluntária e, sem dúvida, os acadêmicos a adotaram na esperança de que uma visão plausível fosse mais provavelmente verdadeira do que uma implausível. O pirronista considera essas esperanças como infundadas — ele não vê razão para pensar que pode haver uma ligação entre persuasão e a verdade (cf. DL 9.94). Sua forma de seguir as aparências, então, é inteiramente passiva e inquestionável, sem se basear na razão de maneira nenhuma.

Sexto enfatiza essa ideia no capítulo sobre as diferenças entre os pirronistas e os acadêmicos (PH 1.228-30):

Assim, os membros da Nova Academia preferem aparências plausíveis e examinadas minuciosamente àquelas que são meramente plausíveis, e a ambos preferem as aparências que são plausíveis, examinadas minuciosamente e não contraditas [isto é, sem conflitos com outras aparências aceitas]. Mesmo que ambos — acadêmicos e céticos — digam que aceitam determinadas coisas, a diferença aqui entre as duas filosofias é clara, pois “aceitar algo” é usado em

diferentes sentidos: significa, não resistir, mas simplesmente seguir sem adesão ou inclinação forte (assim como um garoto deixa-se levar por seu tutor); e às vezes significa assentir a algo por escolha e, por assim dizer, por simpatia (como um homem libertino se deixa levar por alguém que incita uma vida extravagante). Consequentemente, uma vez que Carnéades e Clitômaco dizem que aceitam as coisas, e que algumas coisas são plausíveis, no sentido de ter um desejo forte com uma inclinação forte, ao passo que dizemos a mesma coisa no sentido de simplesmente ceder sem adesão, a este respeito nós diferimos deles também.

“Aceitar” (grego: *peithesthai*) aqui corresponde ao “aprovar” de Cícero (*adprobari*) e indica o tipo fraco de assentimento distinguido por Carnéades do assentimento dogmático. Temos, então, uma distinção de três tipos de crença ou assentimento, em ordem decrescente de força: primeiro há o assentimento ou o juízo dogmático, que aceita algo como verdadeiro e completamente justificado; há a aprovação, baseada em considerações sobre plausibilidade e coerência com outras crenças ou impressões, mas sem a presunção da verdade; e, em terceiro, há o consentimento puramente passivo do pirronista. O que significa agir seguindo as aparências desta última forma é ilustrado poucas páginas depois por Sexto com o exemplo do médico metódico (PH 1.238):

Pela compulsão das afecções os cétricos são conduzidos pela sede à bebida, pela fome a comida e assim por diante. Da mesma forma, os médicos metódicos são conduzidos pelas afecções para o que corresponde a elas: pela contração à dilatação (como quando alguém busca refugio do calor da compressão devido ao intenso frio), e pelo fluxo à secagem (como quando aqueles que estão no banho pingando de suor vêm secá-lo e, assim, buscar refugio no ar gelado). E é claro que as coisas alheias à natureza nos forçam a seguir removendo-as: mesmo um cachorro removerá um espinho que fincou em sua pata.

É significativo que Sexto assimile o desempenho do médico às ações instintivas disparadas pela fome e pela sede e que ele compare estes com o comportamento de um animal; nenhum raciocínio está envolvido em ambos os casos e as ações do médico presumivelmente devem ser vistas como um tipo de reflexo condicionado.

O que emerge destas passagens é que o pirronista abandonou não apenas o argumento filosófico como um recurso para chegar a um juízo, mas o raciocínio ordinário também — e isto, eu devo pensar, não está mais de acordo com as “observâncias

cotidianas”. Mas por que o pirronista deveria insistir somente nesse tipo mínimo de crença, comparável ao tipo que poderíamos até atribuir aos animais? O que está por trás disso é, a meu ver, uma vez mais a preocupação com a tranquilidade. Sexto descreve a maneira pela qual os cétricos acadêmicos “aceitam” a plausibilidade como sendo acompanhada por uma inclinação e por uma simpatia fortes. E essa inclinação (ou aversão) forte é exatamente o que, de acordo com Sexto, caracteriza as crenças das pessoas ordinárias sobre os valores:

Aqueles que mantêm a opinião que coisas são boas ou más por natureza são perpetuamente perturbados. E quando adquirem essas coisas, experimentam mais problemas, pois ficam eufóricos além da razão e da medida e, com medo de mudanças, fazem de tudo para não perder o que eles acreditam ser bom. Quando lhes falta o que creem ser bom, consideram-se perseguidos por males naturais e procuram o que (assim eles pensam) é bom. Mas aqueles que não fazem determinações sobre o que é bom ou mal por natureza, não evitam, nem buscam algo com intensidade e, conseqüentemente, ficam tranquilos (PH 1.27-8).

O pirronista prefere “aceitar” as crenças que descobre ter sem reflexão, considerando-as como se fossem a atitude de um observador neutro até de suas próprias inclinações. Ele tratará a piedade como boa e a impiedade como má; será incomodado pela dor, uma vez que é uma criatura que sente, mas não agravará o assunto adicionando o juízo de que a dor é realmente má ou que a piedade é realmente boa. Ao distanciar-se de suas próprias reações e crenças, ele preserva sua paz na mente — ou, ao menos, Sexto nos convida a pensar assim. Considere, por exemplo, esta passagem de M 11.159-160.

Com efeito, não observamos como, no caso daqueles que se submetem à cirurgia, frequentemente o paciente que está sendo cortado aguenta corajosamente a tortura das incisões... enquanto que o homem que está de pé ao seu lado, assim que vê um pequeno derramar de sangue, fica pálido, treme, sua, se sente fraco e finalmente desmaia calado, não por causa da dor (pois esta não está presente nele), mas por causa da crença que tem sobre a dor ser um mal? Assim, a perturbação devido à crença que o mal é mal às vezes é maior do que aquela que resulta do assim chamado mal ele mesmo⁹.

É questionável se a atitude pirronista poderia ser mantida por uma pessoa comum ou, realmente, se ajuda a pensar que a dor é má, mas talvez não realmente má por natureza.

Mas isso parece ser o que Sexto postula — um pirronista realmente terá as mesmas crenças que seus concidadãos, mas preservará sua paz na mente por não endossar nenhuma delas. Também é compreensível que os filósofos dogmáticos — e provavelmente também algumas pessoas comuns — achem a posição cética moralmente suspeita. Assim, Diógenes Laércio relata (9.108) que alguns dogmáticos afirmaram que o cético não poderia evitar comer seu pai, se fosse ordenado a fazer isso¹⁰. O cético, se fosse grego, sem dúvida responderia que sua educação o preveniria de fazer tal coisa — mas e se o instinto natural para evitar a tortura entrasse em jogo? Sexto discute um exemplo desse tipo em M 11.162-66. A ideia do dogmático, como eu a entendo, é que a adesão passiva às “observâncias cotidianas” não é suficiente no caso de um dilema moral, quando o instinto natural conflita com crenças morais. Ambos são alegadamente partes do “critério cético”, então como o cético decidirá qual deverá seguir? A resposta de Sexto é decepcionante: afirma que “eles [os dogmáticos] não compreendem que o cético não conduz sua vida de acordo com uma teoria filosófica (pois, no que diz respeito às teorias filosóficas, ele é inativo)... . E quando obrigado por um tirano a cometer alguma ação proibida, ele talvez escolherá um dos cursos de ação e evitará outro, de acordo com o preceito decorrente de seus costumes e leis ancestrais”. Mas isso ignora a ideia do argumento, que era perguntar por que alguém deve esperar que o cético escolha de acordo com as crenças morais tradicionais ao invés de seguir seu instinto natural de sobrevivência. É verdade que não céticos ordinários também poderiam sucumbir à terrível ameaça de morte nessas circunstâncias, mas pelo menos deve-se supor que o cético não sentirá arrependimento se acabar fazendo algo que sua comunidade considera errado e isso poderia ser algo desconfortável para aqueles que vivem em volta dele. A tranquilidade, então, separa o pirronista não apenas dos filósofos que fazem afirmações dogmáticas, mas também das pessoas comuns que consideram suas crenças seriamente. Se a maioria de suas crenças concorda com aquelas crenças correntes em sua cultura, não é porque ele veio a respeitar essas opiniões como uma alternativa modesta à certeza filosófica, mas simplesmente porque ele foi condicionado a ter exatamente aquelas crenças. As “observâncias cotidianas” podem ser um substituto para a razão e podem ter a vantagem adicional de sugerir que o pirronista, apesar de sua falta de convicção, provavelmente não quebrará as regras de sua comunidade.

Essas, a meu ver, foram as principais inovações introduzidas dentro do ceticismo antigo quando este foi revivido como pirronismo e, se o desapego da própria crença for a característica que produz a tranquilidade, então não é provável que seja o ancestral do neopirronismo de Fogelin, nem do respeito de Wittgenstein pela linguagem ordinária.

Fogelin não defende um desapego das crenças de qualquer tipo. Seu pirronismo é primordialmente epistemológico e ele menciona a questão da tranquilidade apenas de passagem. Contudo, não se desejaria dizer que ele deveria, talvez, trocar sua aliança com os pirrônicos e se declarar um cético acadêmico. A Academia cética nunca fez uso dos Modos de Agripa — seus argumentos epistemológicos foram direcionados principalmente contra a epistemologia estoica, a teoria mais influente de sua época. Suas respostas ao argumento da inatividade também permaneceram dentro da estrutura estoica e o falibilismo que eles finalmente alcançaram era ainda uma variante daquele sistema.¹¹ Os Modos de Agripa foram introduzidos somente numa época em que a Academia já tinha decidido por uma versão modesta de dogmatismo. Falando historicamente, provavelmente eles foram inspirados pela renovação do interesse em Aristóteles, que discute um tipo similar de argumento em seu *Analíticos Posteriores* (A3). Além do mais, os acadêmicos não advogavam um retorno às práticas cotidianas — se tivessem algo a dizer sobre as crenças das pessoas comuns, seria provavelmente que eles tendiam a ser precipitados e imprudentes (ver, por exemplo, Cícero, *Ac*, II, 108). A ideia de que a prática cotidiana e a linguagem ordinária têm uma legitimidade que se deve reconhecer e respeitar pode ser distintamente moderna. Ela me parece o movimento de filósofos que percebem que, em sua tentativa de explicar e justificar afirmações de conhecimento, de alguma maneira perderam o apoio do que deve ser explicado. Seja como for, quando um cético moderno me conta que o conhecimento (verdadeiro) é impossível ou não existe, estou inclinada a pensar que, se é assim, não estou terrivelmente interessada no conhecimento verdadeiro. Prefiro descobrir mais a respeito do monótono conhecimento cotidiano do homem comum e dos peritos comuns. Isso pode não ser tudo o que os filósofos esperavam ter, mas tem a nítida vantagem de realmente existir.

O neopirronismo de Fogelin deixa de lado as curiosas afirmações sobre a tranquilidade e, com isso, abandona também a figura do guru Pirro de Élis. Isso certamente é compreensível, não somente porque se poderia questionar se o estado da mente descrito pelo pirronista é psicologicamente possível ou até mesmo patológico, mas também porque a tranquilidade alegadamente alcançada pela indiferença e desapego pode não parecer muita atrativa. Afinal, se é menos suscetível a preocupações, o pirronista também terá pouco ou nada para apreciar da vida, uma vez que isso tende a depender do pensamento de que algo é realmente bom. O neopirrônico confia no que talvez possa ser o argumento epistemológico mais forte dos pirronistas antigos. Os Dez Modos originais dos céticos, provavelmente reunidos por Enesidemo e projetados para

produzir uma situação de equipolência, não desempenham mais nenhum papel. Por outro lado, a adesão às práticas da vida ordinária inclui a adesão a práticas *epistêmicas* ordinárias — de fato, no contexto do neopirronismo, o retorno à vida ordinária tem o propósito de nos direcionar a uma investigação mais cuidadosa da que nós fazemos ou não fazemos ao justificar ou avaliar afirmações ordinárias de conhecimento. Em outras palavras, o neopirronista é um epistemólogo sério, mas um epistemólogo modesto o bastante para não tentar a certeza dogmática.

Esta reformulação do pirronismo antigo me parece tanto legítima e muito possivelmente típica da maneira como a história da filosofia, em nossa época, se converteu num recurso para a filosofia contemporânea. Hoje em dia, kantianos, aristotélicos e humeanos usam esses rótulos porque acham que aprenderam muita coisa com aqueles filósofos e porque muitas das suas opiniões são profundamente influenciadas por eles. Mas não se sentem constrangidos a permanecer dentro dos limites das doutrinas dos seus filósofos favoritos ou dos assuntos investigados; eles se sentem livres para desenvolver uma opinião do autor em direções que o autor poderia não ter considerado e também omitir coisas que parecem erradas ou que perderam a relevância. Eles não se veem mais como seguidores de uma ortodoxia cuja principal tarefa é exegética, apresentando suas opiniões como interpretações do pensamento do mestre. Este era o método dos filósofos de escola, desde a Antiguidade tardia até a Idade Média, mas estudo mais próximo usualmente mostra que eles foram de fato, na maioria das vezes, muito originais. Os filósofos modernos não se sentem obrigados a apresentar suas próprias opiniões como sendo do mestre, corretamente entendida. E essa é a razão, apesar das diferenças que tentei ressaltar, me parece que Robert Fogelin realmente não é um pirronista, mas sim um pirrônico dos dias modernos.

Agradeço a Mary Mothersill por ler diversas versões, insistindo em esclarecimentos e melhorando, como sempre, meu inglês.

¹ Para os leitores que não estão familiarizados com estas figuras antigas, aqui estão os nomes e as datas mais importantes:

Pirronistas

Pirro de Eleia, 365-275 a.C.

Enesidemo, primeiro século a.C.

Agripa, primeiro século d.C.

Sexto Empírico, segundo século d.C.

Acadêmicos

Arcesilau, 316-241 a.C.

Carnéades, 214-129 a.C.

(Filo de Larissa, 154-84 a.C.)

² A descrição do pirronismo geral de Sexto está no primeiro livro dos *Esboços pirrônicos* (PH). Para uma tradução recente com notas explicativas ver J. Annas e J. Barnes, *Outlines of Scepticism* (1994), edição revisada (Cambridge:

Cambridge University Press, 2000). Esse livro também contém uma bibliografia muito útil das pesquisas recentes sobre pirronismo.

³ PH 1.164. O nome de Agripa aparece somente na “Vida de Pirro” de Diógenes Laércio (DL), 9.88, *Vidas dos Filósofos Ilustres*, Ed. H. S. Long (Oxford: Clarendon Press, 1964).

⁴ Para uma tradução dos *Acadêmicos* de Cícero, ver Cícero, *De Natura Deorum e Academica* (Ac.), traduzida por H. Rackham (Nova York: Putnam, Loeb Classical Library, 1933). Para uma descrição geral dos céticos acadêmicos, ver o “Academic Epistemology” de M. Schofield, em *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 323-51.

⁵ M. Frede, “The Skeptic’s Two Kinds of Assent and the Possibility of Knowledge” (1984), em *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 218.

⁶ Para uma discussão sobre a questão se e em que sentido os pirrônicos têm crenças, ver os ensaios de M. F. Burnyeat, J. Barnes e M. Frede em *The Original Sceptics*, edição de M. F. Burnyeat e M. Frede (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1997).

⁷ Este é um ponto que foi efetivamente sugerido pelo acadêmico Carnéades em sua argumentação contra os estoicos: ele sugere que uma vez que o conhecimento no sentido estoico era impossível, porém a ação (de acordo com os estoicos) requereria assentimento, ainda que o sábio estoico talvez tivesse que desistir do seu critério e manter uma mera opinião. Para o debate entre os acadêmicos e os estoicos sobre o argumento da inatividade, ver o meu “Sceptical Strategies” (1980), em *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Nova York: Cambridge University Press, 1996), 92-115 (Há uma tradução deste texto para o português na revista brasileira philosophical skepticism, volume 4, número 7).

⁸ Traduções das PH 1 são de Annas e Barnes, com modificações ligeiramente ocasionais.

⁹ Tradução de M 11 de R. G. Bury (Sextus Empiricus, *Against the Professors*) Nova York: Putnam, Loeb Classical Library, 1936.

¹⁰ O texto dos manuscritos parece estar corrompido aqui, mas, a meu ver, o sentido é claro. Para sugestões sobre o texto, ver J. Barnes, “Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism”, em *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II:36.6 (Berlim: De Gruyter, 1992), 4293, e a nota na passagem de Michel Patillon em Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, ed. M. Patillon et al. (Paris: Le livre de poche, 1999).

¹¹ Para o falibilismo de Filo de Larissa, o último chefe da Academia cética, ver meu “Academics Fighting Academics”, em *Assent and Argument*, editado por B. Inwood e J. Mansfeld (Brill: Leiden, 1997), 257-76.