

A ESTRUTURA LÓGICA DA OPOSIÇÃO CÉTICA

Benjamin Morison

Princeton University
Email: bmorison@princeton.edu

Tradução: Fernando Sousa Moura

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)
Email: fernandosousamoura@gmail.com

Revisão técnica: Plínio Junqueira Smith

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), CNPq
Email: plinio.smith@gmail.com

1 O que o ceticismo¹ não é

“O ceticismo é uma habilidade” (PH 1.8). Essa afirmação surpreendente de Sexto Empírico é o ponto de partida deste artigo, pois, ao dizer isso, Sexto está implicitamente dizendo o que o ceticismo não é. Se se caracteriza o ceticismo como uma habilidade, não se está caracterizando ele da mesma maneira que se poderia caracterizar, por exemplo, o aristotelismo ou o platonismo. Pode-se pensar o aristotelismo e o platonismo como conjuntos de pensamento ou de crenças: ser um aristotélico ou um platônico seria uma questão de aderir a essas crenças. Então, ser um platônico envolveria ter certas crenças sobre as Formas, a Forma do Bem, a dialética, o Demiurgo, etc. etc. Ser um aristotélico envolveria ter determinadas crenças sobre as formas, a atividade característica de um ser humano, as figuras do silogismo, a eternidade do universo etc. etc. A questão sobre quais crenças ou que tipos de crenças são permitidas ao cético pirrônico foi matéria de debate por algum tempo, mas todos os intérpretes estão de acordo que os pirrônicos não sustentam crenças desse tipo, isto é, crenças que se podem chamar, seguindo Jonathan Barnes, “doutrinas filosófico-científicas”.²

Barnes introduz a expressão “doutrina filosófico-científica” a fim de capturar o sentido da palavra *dogma* que Sexto utiliza em *PH* 1.13, sentido segundo o qual o cético não sustenta *dogmata* (sentido segundo o qual um *dogma* é, como Sexto o expõe, “assentimento a algum objeto não evidente de investigação nas ciências”). Ele considera o tipo de crença que Sexto está tentando caracterizar como distinto pelo seu *conteúdo*: esses conteúdos ilícitos constituem um determinado subconjunto de *proposições*. Falando genericamente, na visão de Barnes, a crença *p* de *x* é uma doutrina filosófico-científica se e somente se (sse) algum dos itens que figuram em

Este artigo foi originalmente publicado em 2011 pela *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40: 265-296. Agradecemos à OSAPh e a Benjamin Morison a autorização para publicar esta tradução.

¹ Neste artigo, “ceticismo” é a forma breve de “ceticismo pirrônico”.

² Barnes (1997), p. 78.

p são itens não evidentes.³ Uma vez que itens não evidentes fazem parte do domínio dos objetos de investigação da filosofia e da ciência, podemos expressar novamente o condicional da seguinte maneira: a crença p de x é uma doutrina filosófico-científica sse a proposição p é tal que pertença a uma disciplina filosófica ou científica. Note como a referência a x saiu fora da segunda parte do bicondicional; nós poderíamos ter definido o que é para uma crença ser uma doutrina filosófico-científica sem nos referirmos de nenhuma maneira a quem sustenta essa crença, da seguinte maneira: a crença p é uma doutrina filosófico-científica sse a proposição p é tal que pertença a uma disciplina filosófica ou científica.

Prefiro pensar de maneira diferente sobre as crenças filosófico-científicas. Pode-se chegar a crenças de diferentes maneiras e, a meu ver, Sexto está distinguindo uma maneira em que se chega a crenças e ressaltando que o cético não pode chegar a crenças dessa maneira. Assim, eu quero caracterizar uma crença filosófico-científica – um *dogma*, no sentido de que o cético não tem *dogmata* – como algo a que se pode chegar de *determinada maneira*: falando genericamente, a crença p de x é uma crença filosófico-científica sse x chegou a crer que p como resultado da ordenação de argumentos, ou considerações, em favor da proposição p . Note como a referência a x é indispensável na segunda parte desse bicondicional, pois a crença p de x p pode ser filosófico-científica, enquanto a crença p de y (exatamente a mesma proposição) não. Eis um exemplo, adaptado diretamente de Michael Frede (cuja interpretação de Sexto eu considero estar seguindo ou, talvez, aperfeiçoando): uma pessoa pode acreditar que Deus existe como resultado de ter sido convencida pelo argumento ontológico, mas outra pessoa pode acreditar que Deus existe como resultado de ter sido criada em uma comunidade em que essa crença é predominante (isto é, como resultado de aculturação, ou – mais rudemente – doutrinação).⁴ A primeira pessoa tem uma crença filosófico-científica, como eu entendo o termo; a segunda, não. Mas presumivelmente, na definição de Barnes do termo, as duas têm.⁵

Você pode pensar que, de acordo com ambas interpretações de Barnes e Frede de Sexto, o cético ainda pode ter algumas crenças. De fato, a ideia central da interpretação de Frede é que, de acordo com ele, o cético será capaz de sustentar crenças, às quais não chegou como resultado da ordenação de argumentos ou considerações em benefício da proposição relevante, por exemplo a crença comum de que agora é dia (formada através do exercício normal irrefletido da faculdade da percepção). Mas também se pode pensar que Barnes permitiria ao cético sustentar crenças comuns da mesma maneira, pois certamente nem todas as crenças serão um *dogma* do tipo proibido: a crença de que é dia, dado que não envolve nenhum item não evidente ou “fantasmagórico” tais como Formas, Deus, números ou o que quer que seja,⁶ pareceria não contar como uma doutrina filosófico-científica. (A qual disciplina filosófico-científica ela pertenceria? Sua referência a um dia particular – uma referência indexical, quanto a isso – faz dela uma candidata improvável para qualquer ciência.⁷) E, assim, você pode pensar que, de acordo com o entendimento

³ “Uma frase expressa um *dogma* sse (i) ela expressa uma proposição e (ii) esta contém ao menos um termo que denota algum ἄδηλον” (1997, 81 n. 86).

⁴ Frede (1997), p. 23.

⁵ Note como a diferença entre a visão de Barnes e Frede se baseia, em parte, na ambiguidade familiar da palavra “crença”, bem como entre o conteúdo de um estado mental (Barnes) e o estado mental em si (Frede), e cf. o comentário de Frede: “não é o conteúdo de visões teóricas... que faz delas visões dogmáticas; é, em vez disso, a atitude do dogmático” (1997, p. 19).

⁶ Talvez se possa argumentar que aqui há uma referência ao tempo e que tempo é um item não-evidente. Entretanto, mesmo que seja verdade que a natureza do tempo é obscura, a proposição de que agora é dia, dita distraidamente como muitas vezes é [dita] por pessoas comuns, não exige que a pessoa que a diz posicione-se sobre qual é a natureza do tempo (como normalmente as pessoas comuns não fazem). Para uma discussão desta e de questões correlatas ver o rico e gratificante artigo de Burnyeat (1984).

⁷ O melhor que alguém poderia fazer seria transformar a proposição em outra, possivelmente muito diferente, em que é dia em Nova Iorque às 17:00 em 7 de dezembro de 2008; talvez essa proposição

de Barnes, essa crença poderia, dado tudo que diz Sexto, estar disponível para o cético. De fato, Barnes garante que a proposição não é um *dogma* do tipo proibido: “Considere a crença comum à hora do banho de que a água está morna. Essa crença não faz referência a *ta adēla*, nem é ela um *dogma*” (“Beliefs”, 77). Entretanto, ele introduz uma reviravolta em sua interpretação de que *qualquer* crença em *p* (qualquer que seja a proposição *p*) é vedada ao cético, uma vez que (pelo menos é o que Barnes argumenta) ter absolutamente qualquer crença envolve aceitar a crença de que há um critério de verdade e esse é um *dogma* do tipo proibido: “de fato, esse é um exemplo perfeito dessas doutrinas filosófico-científicas que os gregos chamavam *dogmata*” (“Beliefs”, 78), de modo que o cético está, no final das contas, impedido de ter qualquer crença. Os detalhes dessa reviravolta não nos dizem respeito aqui, embora seja interessante notar que não está claro que o argumento de Barnes mostra o que ele quer mostrar, a saber, que toda e qualquer crença envolve ter um *dogma* do tipo proibido: é realmente verdade que não filósofos comuns, por exemplo, que claramente têm crenças, aceitam o *dogma* de que há um critério de verdade, seja lá como isso deva ser entendido? A tentação é dizer que a maioria deles nunca pensou nessa questão um instante sequer.⁸

Retornarei à diferença entre o estilo de interpretação de Barnes e Frede mais tarde neste artigo (p. 47-49), mas por ora é suficiente notarmos que, embora discordem sobre se o cético pode ter crenças comuns, eles concordam que ser um cético exclui sustentar os tipos de crenças típicos desta ou daquela escola, como o próprio Sexto diz em *PH* 1.16, usando uma linguagem projetada para recordar a caracterização do tipo de *dogma* que o cético não pode ter:

εἰμὲν <γάρ> τις αἴρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ <τὰ> φαινόμενα, καὶ λέγει δόγμα πράγματι ἀδήλω συγκατάθεσιν, φήσομεν μὴ ἔχειν αἴρεσιν.

Se se diz que uma escola envolve adesão a um número de crenças coerentes umas com as outras e com o que é aparente e se se diz que crença é o assentimento a algo não evidente, então diremos que o cético não pertence a nenhuma escola.

No estilo de interpretação de Frede, esta é uma questão de não crer em nenhuma proposição como resultado de uma ordenação de argumentos ou considerações em favor dela, o que significaria que não se pode ser aristotélico ou platônico, uma vez que se chega a suas crenças características por meio da utilização da razão e de argumentos⁹ (e Sexto não hesitará em sujeitar esses argumentos a um intenso escrutínio e achar que são insuficientes). No estilo da interpretação de Barnes, essa é uma questão de não ter crenças cujos conteúdos são proposições características das escolas (tais como: há Formas, há formas, etc. etc.). Claramente, então, Sexto não pode caracterizar qual é o seu tipo de ceticismo oferecendo uma lista de quais crenças são sustentadas pelo cético. Assim, Sexto, em vez disso, caracteriza o ceticismo como alguma coisa diferente.

pertenceria então à astronomia (podendo-se fornecer a prova de que naquele momento aquela parte da Terra está iluminada pelo Sol).

⁸ Sou grato aqui pela discussão com Whitney Schwab e James Allen.

⁹ Cf. Frede (1997), p. 13: dogmatismo é “a tentativa de ir além dos fenômenos com a ajuda da razão”.

2 O que o ceticismo é

É claro que, mesmo que não seja um conjunto de crenças, dificilmente se segue disso que o ceticismo deve ver uma *habilidade*. Para entender porque isso é assim, temos de olhar para *qual* é habilidade. Sexto diz:

Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἰονδήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν. (1.8)

O ceticismo é uma habilidade de produzir oposição, opondo coisas que aparecem e são pensadas de todas as maneiras possíveis, a partir do que chegamos primeiro à suspensão do juízo, devido a equipolência dos itens e argumentos opostos e, depois disso, à tranquilidade.

A habilidade cética, em outras palavras, é a habilidade de produzir argumentos ou considerações iguais e opostos para qualquer proposição dada, resultando na suspensão do juízo (e, em seguida, na tranquilidade; não direi aqui nada a respeito da afirmação *prima facie* implausível de que a tranquilidade se seguirá da suspensão do juízo, pois nada do que digo aqui depende da veracidade dessa afirmação). Assim, ser um cético é ter a posse dessa habilidade – embora isso deva ser explorado mais explicitamente – para alcançar a suspensão do juízo por meio da oposição. Ser um cético não é possuir um conjunto distintivo de crenças, mas ter essa habilidade que o tornará apto a produzir oposições e a chegar à suspensão do juízo.

Sexto não diz muito, até este ponto, sobre a suspensão do juízo, exceto por caracterizá-la assim:

‘ἐποχή’ δὲ ἐστὶ στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε ἀρρομέν τι οὔτε τίθεμεν. (1.10)

“Suspensão do juízo” é o repouso do intelecto pelo qual nós nem rejeitamos algo, nem o postulamos.

Até aqui ele tampouco explicou em detalhes – como por meio de exemplos – de que maneira a oposição leva à suspensão do juízo. Mas não precisamos esperar muito. Após sua caracterização do ceticismo, Sexto se volta, em 1.13-15, à questão de se o cético tem alguma crença, explorando o fato de que o cético não tem crenças filosófico-científicas para mostrar que o ceticismo não é uma escola no sentido normal da palavra (16-17), garantindo ao leitor que, embora o cético rejeite crenças filosófico-científicas (18), ele não rejeita as coisas que meramente aparecem a ele como sendo o caso (19-20) e, então, em 21-30, diz algo sobre a vida do cético e o objetivo do ceticismo, presumivelmente para mostrar que o ceticismo pode reivindicar ser uma escola filosófica de algum tipo (porque ele traz tranquilidade a longo prazo), mesmo se isso não envolva sustentar crenças como as demais escolas fazem. E é, nesse momento, em 1.31, que ele se volta à suspensão do juízo e como alcançá-la:

ἐπεὶ δὲ τὴν ἀταραξίαν ἀκολουθεῖν ἐφάσκομεν τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ,
ἀκόλουθον ἂν εἶν λέγειν ὅπως ἡμῖν ἡ ἐποχὴ περιγίνεται.

Uma vez que dizemos que a tranquilidade segue a suspensão do juízo sobre todas as coisas, seria apropriado dizer como a suspensão do juízo ocorre para nós.¹⁰

De um jeito ou de outro, a discussão sobre como alcançar a suspensão do juízo é o tópico das próximas 155 seções, até 1.186. A discussão é dominada pela apresentação dos Dez Modos, que é seguido pela apresentação dos Cinco Modos, dos Dois Modos e, finalmente, dos Oito Modos (embora os Oito Modos sejam apresentados por Sexto como um apêndice de sua exposição oficial dos modos da suspensão do juízo). Mas os modos em geral são descritos como instrumentos “por meio dos quais se chega à *epochē*” (δι’ ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεται, 1.35), e o domínio deles constitui a habilidade na produção da suspensão do juízo que é a marca do cético. Então, não é surpresa que a apresentação e discussão dos modos componham a maioria do livro 1 dos *Pyrrhoneae Hypotyposes*.

No que eu quero me concentrar neste artigo é em como Sexto caracteriza a oposição nos parágrafos de abertura dessa longa discussão, 1. 31-3: esses parágrafos nos oferecem um modelo para entender o mecanismo da suspensão do juízo. É-nos dito em 31 que a *epochē* ocorre através da oposição das coisas (διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων), lembrando o que foi dito em 1.8. E assim como ele afirmou, em 1.9, que o ceticismo alcança sua suspensão do juízo “opondo coisas que aparecem e são pensadas de todas as maneiras possíveis”, explicando que o cético opõe as coisas em todas as três combinações possíveis (opondo as aparências perceptivas às aparências perceptivas, os pensamentos aos pensamentos e as aparências perceptivas aos pensamentos), então nos são dados três exemplos, em 1.32-3, que correspondem a cada uma dessas combinações (nessa mesma ordem). A oposição é, dessa forma, a chave para o entendimento da suspensão do juízo. Se pudermos entender o que é a oposição para o cético, então faremos um progresso precioso no entendimento de como o cético opera e em que consiste sua habilidade. Devemos, portanto, examinar em detalhe 1.32-33:

γίνεται τοίνυν αὕτη, ὡς ἂν ὀλοσχερέστερον εἴποι τις, διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων. ἀντιτίθεμεν δὲ ἢ φαινόμενα φαινομένοις ἢ νοούμενα νοουμένοις ἢ ἐναλλάξ, οἷον φαινόμενα μὲν φαινομένοις, ὅταν λέγωμεν “ὁ αὐτός πύργος πόρρωθεν μὲν φαίνεται στρογγύλος ἐγγύθεν δὲ τετράγωνος”, νοούμενα δὲ νοουμένοις, ὅταν πρὸς τὸν κατακενάζοντα ὅτι ἔστι πρόνοια ἐκ τῆς τάξεως τῶν οὐρανίων, ἀντιτιθῶμεν τὸ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς δυσπραγεῖν πολλάκις τοὺς δὲ κακοὺς εὐπραγεῖν, καὶ διὰ τούτου συνάγωμεν τὸ μὴ εἶναι πρόνοιαν· νοούμενα δὲ φαινομένοις, ὡς ὁ Ἀναξαγόρας τῷ λευκῇ εἶναι τὴν χιόνα ἀντετίθει ὅτι ἡ χιῶν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός, τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν, καὶ ἡ χιῶν ἄρα μέλαινά ἐστιν.

¹⁰ Note que Sexto está se comprometendo a discutir como a suspensão do juízo chega para o cético (ἡμῖν): isso deixa em aberto se há outras rotas para a suspensão do juízo em outros. (Sou grato a Whitney Schwab por insistir nesse ponto.)

[A suspensão do juízo] ocorre - dizendo muito genericamente - por meio da oposição de coisas. Nós opomos (1) coisas que são percebidas ser de tal maneira à coisas que são percebidas ser de tal maneira, ou (2) coisas que são pensadas ser de tal maneira a coisas que são pensadas ser de tal maneira, ou (3) transversalmente. Por exemplo, [nós opomos] (1) coisas que são percebidas ser de tal maneira a coisas que são percebidas ser de tal maneira quando dizemos que “a mesma torre é percebida como sendo redonda de longe, mas quadrada de perto”. [Nós opomos] (2) coisas que são pensadas ser de tal maneira a coisas que são pensadas ser de tal maneira quando, contra alguém que afirma a existência da providência baseado na ordem do universo, opomos que com frequência o bom sofre o mal e o mau recebe o bem e, por causa disso, concluímos que a providência não existe. [Nós opomos] (3) coisas que são pensadas ser de tal maneira a coisas que são percebidas ser como sendo de tal maneira, como quando Anaxágoras opôs, à neve ser branca¹¹, que neve é água congelada e água é negra, portando a neve é negra. (Tradução minha, seguindo Annas e Barnes em alguns trechos.)

Cada um dos três exemplos merece atenção de perto, porque cada uma delas oferece uma ilustração do que Sexto entende por oposição de “itens e argumentos”, mencionado primeiramente em 1.8.

3 A interpretação do caso (2)

O segundo caso é o mais fácil de compreender e nos fornece pistas valiosas sobre a natureza da oposição em que o cético é habilidoso: “[Nós opomos] (2) as coisas que são pensadas ser de uma maneira a coisas que são pensadas ser de outra maneira quando, contra alguém que afirma a existência da providência baseado na ordem do universo, nós opomos que com frequência o bom sofre o mal e o mau recebe o bem e, por causa disso, concluímos que a providência não existe”. A primeira coisa a se notar é quais são as coisas relacionadas da relação de oposição. Em uma primeira aproximação da questão, a oposição seria uma relação de quatro lugares: x [uma pessoa] opõe p [uma proposição] a y [uma pessoa] que sustenta q [uma proposição], onde p e q não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. A justificção para essa análise é simples: no texto, temos: “contra *alguém* que afirma..., *nós* opomos que...”. É natural supor que, se há uma oposição genuína em questão, as proposições que estão sendo opostas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, do contrário não haveria desacordo entre as partes. No nosso caso, as duas proposições em conflito são obviamente “existe providência” e “não existe providência”. Mas nossa primeira aproximação necessita de um refinamento imediato: ao menos no caso (2), o cético está opondo (não uma proposição, mas) um *argumento* a alguém que propõe outro *argumento*. Os argumentos se opõem quando suas *conclusões* não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, o que é óbvio aqui, uma vez que as conclusões são “existe providência” e “não existe providência”.

Não é por acidente ou falta de cuidado que Sexto fala em oposição de *argumentos*, em vez de proposições. Na verdade, é de importância fundamental ver que a habilidade cética não pode consistir apenas na habilidade de fazer contra-afirmações a qualquer afirmação que encontre (ou de juntar duas proposições conflitantes). *Qualquer um* pode fazer *isso*: a habilidade do cético não seria apenas a

¹¹ Em sua tradução, Annas e Barnes (2000) rejeitam <κατασκευάζοντι> em 1.33 de Mutschmann, seguindo Mau. Eu sigo Annas e Barnes. Ver abaixo, nota 15.

habilidade de contradizer o que alguém diz, como faz uma criança irritante. Pelo contrário, a habilidade muito sofisticada do cético consiste em produzir contra-afirmações *de tal maneira que ocorra a suspensão do juízo* e será assim porque ele consegue fazer as duas proposições, proposta e contraproposta, embora incompatíveis, parecerem igualmente plausíveis. Com efeito, quando alguém se depara com duas proposições contrárias, igualmente possíveis, não há alternativa, nessa etapa do procedimento, baseado nessa discussão particular, senão suspender o juízo sobre a matéria discutida. Mas – e essa é a ideia importante – a maneira de fazer duas proposições contrárias parecerem igualmente plausíveis é por meio das razões oferecidas a elas. Essa é a explicação do porquê Sexto caracteriza a atividade do cético como “opondo itens e argumentos” (1.8): quando se depara com a afirmação muito duvidosa dos dogmáticos (há Formas, a vida boa consiste em realizar bem a função humana, etc. etc.), o cético triunfalmente não diz apenas o oposto, como se seu trabalho terminasse aí! Em vez disso, ele responde a uma afirmação que possui certo apoio oferecendo uma proposição incompatível *com apoio próprio*. Sua habilidade é escolher proposições e apoios tais que se siga a suspensão do juízo. Esse é o porquê, no caso (2) acima, as duas partes da disputa oferecem *argumentos* opostos uma à outra.

No texto, para cada uma das proposições “existe providência” e “não existe providência”, são oferecidas razões explícitas e ordenadas, introduzidas em um caso por “baseado na” (*ek*) e, no outro, “por causa disso” (*dia toutou*). Fez-se, inclusive, particularmente claro, no caso da segunda proposição, que estamos lidando com um *argumento* para proposição de que não há providência, pois há uma referência, em nosso esquema, dessa proposição como uma conclusão (*sunagōmen*). Assim, nós temos dois argumentos opostos (note que Sexto ainda não diz que esses argumentos são *iguais* e opostos), como se segue:

Há ordem no universo

Existe providência

Vs.

O bom sofre e o mau prospera

Não existe providência

Nada indica que se supõe que esses argumentos sejam *formalmente* válidos. De fato, eles não são. Então, embora a linha que eu tracei indique um “logo”, eu não quero dizer, com isso, que se considera a conclusão como seguindo formalmente das premissas.¹² O cético responde à afirmação de alguém de que existe providência, quando são oferecidas razões ou apoio para essa afirmação, afirmando que não existe providência e oferecendo razões, apoio ou considerações para essa afirmação. Assim,

¹² Há duas razões para se pensar assim. Primeira, os argumentos não são formalmente válidos, não podendo sequer serem considerados por alguém desta forma. Segunda, há apenas uma premissa e nenhum lógico da antiguidade (exceto talvez Antipater) sustentou argumentos formalmente válidos de apenas uma premissa. Mas eu não penso, nem por um momento, que alguém na antiguidade tenha pensado que para dar razões ou fundamentos a uma afirmação deve-se dizer mais de uma coisa. (Nem todos os exemplos de razões envolvem apenas uma proposição; o exemplo de Anaxagoras, nas linhas seguintes, explicitamente envolve duas proposições.)

no caso (2), a oposição do cético envolve o oferecimento de dois conjuntos de considerações para duas proposições incompatíveis.

Sexto fala de “nós” como aqueles que estão fazendo a oposição e eu presumi que essa seja uma referência ao cético. Sexto com frequência fala como se a rota do cético para a suspensão do juízo fosse através do confronto com um dogmático imaginário que argumenta p , produzindo em resposta um argumento que resulte em p^* (quando “ p^* ” é incompatível com “ p ”). Falando genericamente, Sexto imagina um contexto dialético para os argumentos opostos. A meu ver, de fato, não é necessário sempre haver um dogmático por perto apresentando considerações em favor de p . O cético pode construir ele mesmo argumentos opostos para uma dada proposição. Vê-se, às vezes, essa situação nos livros 2 e 3 dos *Pyrrhoneae Hypotyposes*, embora Sexto normalmente ofereça argumentos contra aqueles explicitamente apresentados pelo dogmático.

Até aqui, então, a imagem que emerge do caso (2) é que se imagina uma pessoa apresentando a proposição de que a providência existe, oferecendo razões para se pensar assim e, então, o cético replica apresentando a proposição de que a providência não existe e oferecendo razões para pensar se assim. Mas e quanto à caracterização de Sexto desse exemplo como um exemplo em que estamos opondo coisas “pensadas ser de tal maneira” (*nooumena*) a outras coisas “pensadas ser de tal maneira”? Sabemos que *pensadas* aqui é contrastada com *percebidas*; de fato, eu traduzi dessa maneira, diferente de Annas e Barnes, que traduziram *phainomena* como “o que aparece” em vez de “o que é percebido” (mais sobre essa tradução abaixo seção 6). Mas 1.9 é muito claro sobre isso:

“φαινόμενα” δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά.

Entendemos *phainomena* no contexto presente [i.e. no contexto em que as três combinações possíveis de oposição são traçadas] como sendo objetos da percepção [*ta aisthēta*], daí o porquê de os contrastarmos com os objetos do pensamento.

De que maneira, então, os argumentos que temos diante de nós envolvem opor itens do pensamento e não objetos da percepção? É certo que todas as proposições são itens do pensamento e, portanto, todas as oposições envolvem opor itens do pensamento?

A maneira correta de pensar a respeito disso é a que se segue (embora aqui eu apenas diga o que espero ficar mais claro ao longo deste artigo). Neste contexto, os objetos da percepção e os objetos do pensamento relevantes são proposições. Uma proposição é um objeto da percepção se a questão de sua veracidade é resolvida pela percepção e uma proposição é um objeto do pensamento se a questão da sua veracidade é resolvida pelo pensamento. A questão se a é F é resolvida pela percepção se for resolvida por pensar-se razões para que a seja F , razões que se refiram a a ser percebido como F . A questão se a é F é resolvida pelo pensamento se for resolvida por pensar-se razões para a ser F , razões que não se refiram a a ser percebido como F , mas sim que façam referência a outros fatos sobre a . Nossos dois argumentos opostos envolvem razões oriundas de considerações intelectuais que dizem respeito à providência, mas não considerações perceptivas (ou seja, considerações que fazem referência a como a providência é percebida). Isso precisa ser entendido da maneira correta: é óbvio que, comumente, seria por meio dos meus

sentidos que eu obteria provas para a proposição de que há ordem no universo e para a proposição de que o bom sofre e o mau prospera (que são ambas razões oferecidas para nossa proposição concorrente). Mas o que faz a oposição desses argumentos uma oposição entre itens do “pensamento” é que eu não estou apresentando razões para a existência da providência com base no fato que, em certas condições, alguém *percebe* que a providência existe (de fato, isso é certamente impossível, uma vez que a providência não é perceptível). As razões oferecidas não são da forma “*x* percebe que *p* na condição *c*”.

Assim, o esquema que emerge é o seguinte, ao menos no que diz respeito a casos do tipo (2). Alguém (um dogmático real ou imaginário) afirma *p*, oferecendo como razão para a proposição *p* considerações {*q, r, ...*} tal que as considerações não são proposições que relatam o fato de que alguém percebe *p* em certas condições (de modo que a proposição *p* é tratada como um objeto do pensamento). Em resposta a esse oponente imaginário, o cético oferece um argumento a favor de *p*^{*}, oferecendo como razões para a proposição considerações {*a, b, ...*}, sendo que estas considerações também não relatam que alguém percebe, em certas condições, que *p*^{*}.

4 A interpretação dos casos (1) e (3)

Usando o caso da oposição de objetos do pensamento como nosso guia, podemos elucidar os casos (1) e (3) mais facilmente. Começemos com o caso (3), em que um objeto do pensamento é oposto a um objeto da percepção. Como esperado, uma parte da oposição, a parte que envolve um objeto do pensamento, é um argumento que não se baseia em fatos sobre como algo é percebido. Neste caso, a palavra relevante é “logo” (*ara*) e o delicioso argumento, atribuído a Anaxágoras, é:

A neve é água congelada

A água é negra¹³

A neve é negra

Mais uma vez, não é preciso supor que esse argumento seja formalmente válido. Antes, a linha apenas registra que as duas “premissas” nos oferecem razões ou considerações para a conclusão.

Mas e quanto aos itens ou argumentos opostos? Estamos procurando uma proposição que seja incompatível com a proposição de que a neve é negra. Essa proposição é claramente a proposição de que a neve é branca. (Note que essa proposição não é *negação* da proposição original, como tínhamos no caso “existe providência” e “não existe providência”. Tudo de que precisamos para que haja um caso de oposição é que uma proposição seja *incompatível* com a outra.) Mas temos de dar sentido à afirmação de Sexto de que há um caso de oposição entre um item do pensamento e um item da *percepção*. A proposição de que a neve é branca é aqui, nos é dito, um objeto da percepção, significando neste contexto que pode ser tratada como algo que é verificado pela percepção.¹⁴ Mas nesse caso, as razões oferecidas

¹³ Se Anaxágoras realmente pensava ou não que a água era negra, essa idéia não é tão estranha: Homero com frequência descreve o mar “vinho-escuro” e Katherine Bachelor me apontou que as nuvens de chuva são negras.

¹⁴ Em alguns contextos a proposição de que a neve é branca pode ser um objeto do pensamento, da mesma maneira que a proposição de que a neve é negra é tratada como um objeto do pensamento. Até onde

para a proposição de que a neve é branca serão razões que fazem referência a como a neve é percebida. A maneira mais óbvia de oferecer essas razões seria simplesmente afirmar que a neve é percebida como sendo branca (talvez por humanos em condições normais ou talvez apenas para a pessoa propondo que a neve é branca). Obteríamos, então, o seguinte argumento:

A neve é percebida como sendo branca

A neve é branca

Mais uma vez, esse argumento não é formalmente válido. Ele simplesmente registra as razões que alguém poderia ter ao acreditar que a neve é branca e as razões oferecidas são oriundas de fatos da percepção, como se esperaria, uma vez que, nesse contexto, a proposição de que a neve é branca é tratada como um objeto da percepção. Assim, temos dois argumentos sendo oferecidos:

A neve é água congelada

A água é negra

A neve é negra

e

A neve é percebida como sendo branca

A neve é branca

Esses argumentos são opostos um ao outro de uma maneira comum, uma vez que as conclusões não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.

Ora, pode-se objetar a essa interpretação que não há, no texto, nenhuma prova de *razões* sendo oferecidas ou argumentos sendo dados, para a proposição de que a neve é branca. Antes, dir-se-á, o argumento do pensamento é simplesmente oposto à neve ser branca (um fato que é realmente percebido como verdadeiro). Mas já vimos que a oposição envolve uma pessoa apresentando uma visão¹⁵ e, assim, deveríamos supor a mesma coisa aqui. Ainda assim, por que o cético não pode se opor ao engenhoso argumento de Anaxágoras apenas exclamando “mas a neve é *branca!*”? A razão para isso deveria ser óbvia. Não há nenhuma habilidade em propor *essa* réplica. O cético não produz a suspensão do juízo nele mesmo ou em qualquer outro ao simplesmente contradizer (mesmo gritando) as conclusões dos argumentos com os quais ele se depara. Antes, o cético precisa mostrar que há uma *razão* para pensar que a neve é branca e, quando nos é dito que o cético trata a proposição de que a neve é branca como um objeto da percepção, somos informados de que a razão que o cético oferecerá para pensar ser verdadeira a proposição em questão será o

posso ver, qualquer proposição pode ser tratada como um objeto do pensamento, mas nem toda proposição pode ser tratada como um objeto da percepção (uma vez que algumas proposições fazem referência a itens imperceptíveis, tais como “existe providência”).

¹⁵ Isso é o que leva Mutschmann a adicionar (*κατασκευάζοντι*) após o artigo em τῷ λευκῆν εἶναι τὴν χιόνα, mas temos o sentido correto sem esta adição (como Barnes e Annas, segundo Mau, concordam; veja n. 11 acima): sabemos que estamos lidando com um caso de oposição e que deve haver alguém propondo a proposição.

fato de que a neve é *percebida* como branca¹⁶ (uma percepção muito difundida, como ocorre de fato). Sendo assim, nessa perspectiva, Sexto está afirmando apenas elípticamente o argumento que uma parte dessa disputa está apresentando, a saber, o argumento menor:

A neve é percebida como sendo branca

A neve é branca

Não obstante, é uma importante objeção a esta concepção que parece não haver prova textual de que Sexto concebe a oposição em questão como uma oposição entre *argumentos*. Tudo o que eu levantei foram *razões filosóficas* para se pensar assim. Colocarei essa objeção de lado até que eu discuta o caso (1), que levanta um problema similar. Em seguida, na seção 5, oferecerei algumas razões textuais para pensar que Sexto entendia as oposições nos casos (3) e (1) como sendo entre argumentos.

Voltemos, então, a nossa atenção para os casos do tipo (1), nos quais objetos da percepção são opostos a objetos da percepção e, particularmente, para o exemplo da torre. Mais uma vez, quero argumentar que no texto apenas uma parte da história nos é dada. Tudo o que Sexto diz é que nós (os céticos) dizemos que a mesma torre é percebida como sendo quadrada de perto e redonda de longe. Ora, há algo que deveria nos chamar a atenção imediatamente sobre essas duas proposições: “a torre é percebida como sendo quadrada de perto” e “a torre é percebida como sendo redonda de longe”. *Elas* não estão em oposição! Essas duas proposições podem muito bem serem ambas verdadeiras (vamos conceder isso, pois confesso que eu nunca testemunhei o fenômeno). As proposições mais próximas que *estão* em oposição são as proposições “a torre é quadrada” e “a torre é redonda”, mas, então, por que Sexto não as menciona? Parece-me claro que ele não as menciona porque, em vez disso, ele nos oferece as *razões* que se podem oferecer para essas mesmas duas proposições omitidas: a razão oferecida para a proposição de que a torre é quadrada de perto é que a torre é percebida como sendo quadrada de perto e a razão oferecida para a proposição de que a torre é redonda é que a torre é percebida como sendo redonda de longe. (Uma vez que se veja isso, não é difícil entender uma razão pela qual Sexto poderia estar contente em deixar de lado as conclusões opostas; é óbvio quais são as proposições que de fato estão em oposição) Então, parece que temos dois argumentos, ambos oferecendo uma única razão:

A torre é percebida como sendo quadrada de perto

A torre é quadrada

e

A torre é percebida como sendo redonda de longe

A torre é redonda

¹⁶ Aqui estou de acordo com Jonathan Barnes: “Você deve extrair razões em favor de cada solução [para o problema de qual é a cor da neve]: a neve certamente *parece* branca; por outro lado, a neve é água congelada e a água é negra” (Annas e Barnes (2000), p. xx).

Assim, mesmo no caso de um objeto da percepção sendo oposto a um objeto da percepção, o que temos é um argumento sendo oposto a outro. Dessa maneira, se estou certo, em todas os exemplos de oposição temos um argumento (ou “proposição-com-razões”) oposto a outro. A habilidade cética parece ser a seguinte: quando confrontado com uma proposição que é apresentada junto com algumas razões, o cético é capaz de também apresentar uma proposição contrária junto com algumas razões, de maneira que se segue a suspensão do juízo.

5 Primeira objeção à interpretação proposta: apenas os casos de “pensamento” envolvem argumentos

O que dizer da objeção de que somente os casos de “pensamento” envolvem argumentos ou dar razões? Afinal de contas, pode-se apontar, é apenas nos três casos de “pensamento” que Sexto usa as locuções significativas “baseado em”, “por causa disso” e “logo”. Aqui, é de fato verdade que a palavra “logo” (ou suas locuções irmãs) é usada somente ao expor os três casos de “pensamento”. Mas há pistas na forma como Sexto formula os casos de “percepção” de maneira que se pode interpretá-los como envolvendo o dar razões ou considerações da mesma maneira que nos casos de pensamento. No caso da cor da neve, um caso em que um item da percepção é oposto a um item do pensamento, nos é dada, para o item da percepção, uma proposição formulada *sem* “é percebido”, ou seja, “a neve é branca”. Mas no caso da torre, no qual há uma oposição entre dois itens da percepção, nos são dadas proposições formuladas *com* “é percebido”, ou seja, “a torre é percebida como sendo quadrada de perto” e “a torre é percebida como sendo redonda de longe”. Há duas opções: ou consideramos que não há *nada* por trás do fato de que em um caso temos proposições formuladas com “é percebido” e no outro caso não, ou consideramos que há *algo* por trás disso. Caso seja este último, temos que encontrar um uso diferente para os dois tipos de proposição (as formuladas com “é percebido” e as formuladas sem isso). Obviamente, suponho que de fato há algo por trás disso (considerarei na próxima seção uma opção alternativa) e, então, entendendo os casos em que se recorre à percepção (o caso da torre e o da neve), suponho que precisaremos fazer uso de *ambas* as proposições formuladas com “é percebido” e proposições formuladas sem “é percebido”, assim atribuo à premissa (à razão ou à consideração) o papel de proposições formuladas com “é percebido” e à conclusão o papel de proposição formulada sem isso.

Portanto, nos casos em que um item da percepção é oposto a algo, a *aparência perceptiva* (para x em condições c) que p é considerada como razão para ser o caso que p . No caso da torre, Sexto nos dá *razões* para os dois juízos opostos (formulados, como previsto, com “é percebido como sendo”), enquanto no caso das cores da neve, ele nos dá a proposição para a qual a percepção nos dá a razão (formulada, como previsto, sem “é percebido como sendo”). Mas por que Sexto varia sua formulação dessa maneira? Aqui está uma sugestão. Quando diz respeito ao argumento de Anaxágoras, é natural dizer que o argumento está “em oposição à neve sendo branca”: afinal de contas, dois argumentos estão em oposição em virtude de suas conclusões serem incompatíveis. Porque estamos lidando com um caso em que se diz que um item da percepção está em oposição a um item do pensamento, subentende-se como óbvio que o fato importante a respeito da percepção, que a conclusão de que a neve é branca é baseado, é a neve ser percebida como branca. Até aqui, tudo bem. Mas, no caso da torre, dificilmente pode-se dizer que há uma oposição entre a mesma torre ser quadrada e ser redonda e deixar as coisas por isso mesmo. Pelo contrário, precisa-se especificar como pode haver considerações em favor da ideia de que dada torre é quadrada e considerações em favor da ideia de que a mesma torre é redonda

e, uma vez que estamos lidando com um caso onde algo percebido é oposto a algo percebido, como essas considerações vêm da percepção. E o modo natural de expressar isso é certamente apenas dizer, como Sexto diz que dizemos, “a mesma torre aparece como sendo redonda de longe, mas quadrada de perto”. Subentende-se como óbvio que os juízos opostos baseados nessas percepções são que a torre é redonda e que a torre é quadrada. Em ambos os casos (1) e (3), as razões oferecidas são tão próximas na formulação das proposições para as quais elas são razões que não surpreende que Sexto esteja contente em nos deixar completar, no caso (3), as razões, e no caso (1), as proposições fundamentadas.

A forma lógica dos casos (1) e (3) é, dessa maneira, como se segue (coloco entre colchetes as partes que não estão explícitas em Sexto):

(1) [A torre é redonda. Por que pensar assim? Porque] ela é percebida como sendo redonda de longe.

[A torre é quadrada. Por que pensar assim? Porque] ela é percebida como sendo quadrada de perto.

(3) A neve é branca. [Por que pensar assim? Porque ela é percebida como sendo branca]

A neve é negra. Por que pensar assim? Porque ela é água congelada e a água é negra.

A forma lógica do caso (2) já foi enunciada como sendo a seguinte:

(2) A providência existe. Por que pensar assim? Porque existe ordem no universo.

A providência não existe. Por que pensar assim? Porque o bom sofre e o mau prospera.

Assim, há uma estrutura lógica comum para os três casos de oposição:

p . Por que pensar assim? Porque q, r, \dots

p^* . Por que pensar assim? Porque a, b, \dots

(onde p e p^* são proposições que não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo).

A suspensão do juízo será produzida quando as considerações para p e p^* forem igualmente boas - ou melhor, atingirem a pessoa que está tentando resolver a questão de se p como igualmente boas.

6 Segunda objeção à interpretação proposta: para o cético não há distinção entre proposições formuladas com *phainetai* e proposições formuladas com *esti*

Algumas pessoas podem querer propor uma solução diferente sobre porque Sexto formula o caso da torre com as palavras “é percebido” e a parte perceptiva do caso da neve sem as palavras “é percebido”. Pode-se observar que a palavra traduzida “é percebido” (*phainetai*) é uma palavra comumente traduzida como “aparece” e que essa palavra tem repercussão especial para Sexto, uma vez que o próprio Sexto afirma que, para o cético, “aparece” e “é” são intercambiáveis e, conseqüentemente, não há nada o que ler na presença da palavra na formulação de um caso e em sua ausência no outro.

Ora, Sexto realmente diz que, na boca do cético, “é *F*” (ou “ $\varphi\alpha$ ”) e “aparece como sendo *F*” (ou “aparece $\varphi\alpha$ ”) são intercambiáveis (por exemplo 1.135). Para entender o porquê ele afirma isso, precisamos voltar à questão das crenças do cético. Como eu disse acima, Sexto explicitamente diz que o cético não tem *dogmata*, no sentido de acordo com o qual a palavra *dogma* envolve assentimento a algum objeto não evidente de investigação nas ciências. No entanto, Sexto nos diz que os céticos “assentem às impressões/afecções impostas a eles pelas aparências” (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις παθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, 1.13). Em outras palavras, eles aceitam como as coisas lhes aparecem. É apenas quando são chamados a usar a razão para alcançar o que está por trás de como as coisas aparecem que eles suspendem o juízo. Previsivelmente, há controvérsia sobre qual margem isso deixa para o cético. Frede pensa que isso significa que, quando lhe aparece que *p*, o cético aceita que *p*, enquanto Myles Burnyeat pensa que o cético aceita apenas que aparece ao cético que *p*, mas não chega a aceitar que *p*, embora ele diga que *p*.¹⁷ Mas, embora haja essas duas interpretações sobre o que Sexto diz, não há dúvida de que Sexto está comprometido com haver uma equivalência para o cético, ao menos às vezes, entre “*p*” e “aparece que *p*”.

O objetor não precisa decidir entre essas duas interpretações. Quando diz que *p*, o cético pode tanto ser entendido como tendo dito que lhe aparece que *p* (Burnyeat) ou pode ser entendido como tendo dito que *p*, quando foi levado pela maneira como as coisas lhe aparecem em vez de pelo uso da razão (Frede). Então - a objeção segue -, talvez quando Sexto oscila entre a proposição a neve é branca (formulada sem *phainetai*) e as proposições a torre aparece redonda de longe e aparece quadrada de perto (ambas formuladas com *phainetai*), só podemos atribuir isso à prontidão cética a intercambiar *phainetai* com *esti*, e o que ocorre é que o cético, quando conta um item como um item da percepção, meramente afirma o que lhe aparece ser o caso (e formula sua afirmação às vezes com uma locução, às vezes com outra).

Embora pareça atraente, isso não pode estar certo. Para começar, o uso de *phainetai*, que é intercambiável com *esti* não se destina a capturar sozinho a aparência perceptual, diferente do uso de *phainetai* em 1.8 e 1.32-3, onde “*x* aparece como sendo *F*” é a versão curta de “*x* aparece perceptualmente como sendo *F*” e é oposto a “*x* é pensado como sendo *F*”, como o próprio Sexto nos diz (1.9, citado acima, p. 40). Pelo contrário, o uso de *phainetai* que é, para o cético, intercambiável com *esti*, ocorre nos relatos, quando aparece *ao cético naquele momento* (tanto ao seu pensamento quanto à sua percepção) que *p*, de tal forma que o cético é compelido

¹⁷ A interpretação de Burnyeat de Sexto é do mesmo estilo que a de Barnes descrita anteriormente (p. 31-32). De acordo com Burnyeat, o cético não tem nenhuma crença, mas apenas relata como as coisas lhe aparecem: a afirmação cética “registra como cada coisa aparece ao cético, ... sem que ele se comprometa com a crença ou a asserção de que nada realmente e verdadeiramente é como o aparece ser” (1997, p. 39). A maneira como eu descrevi o contraste entre Frede e Burnyeat no texto principal mostra que os dois campos têm concepções diferentes sobre o que é que aparece ao cético que *p* (cf. Barnes, 1997, p. 63-64, com Frede, 1997, p. 9-10).

por essa impressão ao assentimento. Desse modo, há três questões importantes desses casos de aparência que deveríamos notar:

- (1) A aparência pode ser para a percepção ou para o pensamento. Assim, por exemplo, me aparece agora que $2+2=4$, mas não me aparece perceptualmente que $2+2=4$. Aparece apenas ao meu pensamento ou intelecto que $2+2=4$. O importante em dizer que *aparece* que $2+2=4$ é que essa é meramente minha impressão. Eu não me pego tendo razões ou uma prova para isso, nem considero isso como sendo um axioma da matemática ou qualquer coisa do tipo.
- (2) A aparência em questão deve ser para a pessoa que a relata (“aparece *a mim* que...”).
- (3) A aparência em questão deve estar no momento presente (“aparece a mim *agora* que...”).

Entretanto, deveríamos contrastar os casos de aparência que são relevantes à oposição de itens e relatos:

- (1) A aparência em questão deve ser perceptual (como Sexto explicitamente diz em 1.9).
- (2) A aparência em questão não precisa ser para a pessoa que a relata. Para ver um argumento decisivo de que é assim, considere-se o fato de que os Dez Modos exploram *inter alia* o fato que diferentes coisas aparecem diferentemente a diferentes *animais*.
- (3) A aparência em questão não precisa estar no momento presente. Isso é claro pelo exemplo da torre: não é *agora* que a torre aparece *a mim* como sendo quadrada, nem é *agora* que ela aparece *a mim* como sendo redonda. Ou considere-se o exemplo da neve: não temos que nos confrontar como um pouco de neve para produzir o argumento com base na percepção de que a neve é branca. Precisamos somente salientar que a neve parece branca aos humanos. Pode-se opor ao argumento engenhoso de Anaxágoras a razão de que a neve é percebida como sendo branca por qualquer um, não apenas por aqueles *agora* de férias nos Alpes ou onde quer que seja. Em outras palavras, as proposições com *phainetai* utilizadas em contextos de oposição podem com frequência serem ouvidas como proposições “genéricas” em um presente atemporal, de modo que “a neve parece branca” pode ser interpretada como significando algo como “a neve parece branca aos humanos em condições normais”.

Assim, a proposição “a torre *phainetai* quadrada de perto” não é aqui intercambiável com “a torre é quadrada (de perto?)”, nem a proposição “a neve é branca” é aqui intercambiável com “a neve *phainetai* branca”.

Entretanto, há uma questão filosófica interessante escondida aqui. Suponha que Anaxágoras proponha seu argumento que a neve é negra. Em oposição, *x* exclama que a neve é branca; afinal de contas, ela *parece* branca (note o argumento

aqui: a neve parece branca, portanto a neve é branca). Isso não precisa significar que x originalmente veio a crer que a neve é branca ao inferir que a neve é branca com base na proposição de que a neve parece branca, da proposição que ele alguma vez percebeu que a neve é branca ou de algo assim. Poucas pessoas formam a crença de que a neve é branca dessa maneira. Na maioria dos casos, quando julgamos coisas como “a neve é branca”, temos razões *não* inferenciais para nossa crença: nossa percepção que p nos causa a crença que p , mas não de maneira inferencial. Suponha, então, que x creia que a neve é branca como resultado de meramente ter percebido a neve sendo branca, isto é, adquiriu a crença de maneira não inferencial. É plausível que até mesmo o cético tenha crenças *desse* tipo, isto é, crenças adquiridas de maneira não inferencial (este é um dos pontos centrais da interpretação de Sexto por Michael Frede). *Mesmo assim*, quando busca ir contra o argumento de Anaxágoras de que a neve é negra, x não pode apenas exclamar “mas a neve é branca!” e esperar que a *epochê* se siga. Como apontado antes, x não emprega nenhuma habilidade argumentativa simplesmente desafiando a conclusão do argumento de Anaxágoras e com certeza não se pode dizer que foi empregada a característica *dunamis* do cético. Pelo contrário, x deve acompanhar sua exclamação com algumas razões; ele deve oferecer mais força ao seu desafio. Presumivelmente, a maioria de nós ofereceria como razão o fato que os humanos percebem a neve como sendo branca; ao fazê-lo, não sugerimos que formamos a crença de que a neve é branca *com base nessas razões* em primeiro lugar. Assim, *mesmo se* se permite que o cético adquira crenças de maneira não inferencial e *mesmo se* essas crenças possam ser expressas usando *phainetai* ou *esti* de maneira intercambiável, casos de oposição envolvendo *phainomena* não envolvem a mera afirmação de tais crenças.

Considero que a razão para que alguns possam se sentir tentados a juntar as proposições em casos de oposição que são *phainomena* com proposições que o cético aceita (qualquer que seja a aceitação) é que a réplica ao argumento de Anaxágoras (“a neve é branca porque parece ser branca”) envolve uma conclusão que provavelmente será *aceita* pelo contra-argumentador (a maioria das pessoas acreditam que a neve é branca, afinal de contas). Mas essa é uma característica incomum da discussão em torno de Anaxágoras. Na argumentação dialética que envolve a providência, parece não ser necessário para a pessoa que argumenta contra o argumento que a providência existe (o contra-argumentador) que ela *acredite* que a providência de fato não existe. Para o seu contra-argumento ter a força exigida e produzir a *epochê*, basta ocorrer que o que é oferecido constitua um argumento para a providência não existir que seja tão plausível quanto o argumento que foi oferecido para a providência existir. Então, não se exige que o argumento, que é um de um par de oposição, seja tal que a conclusão é aceita pela pessoa que o propôs. Mas suponha que de fato x acredite que a neve é branca: o contra-argumento de x contra Anaxágoras não exige que as razões que x dá para a afirmação de que a neve é branca tenham sido as mesmas que x teve para formar essa crença anteriormente (se, de fato, x *teve* alguma razão para formar a crença anteriormente: eu sugeri que x pode ter formado a crença de maneira não inferencial a partir de sua percepção). Pelo contrário, tudo que se exige é que o contra-argumento de x dê razões para a afirmação de que a neve é branca. Assim, mesmo nesses casos onde a conclusão é aceita, não se exige que as razões dadas sejam as mesmas que a pessoa que o propõe teve para crer na conclusão.

Assim, mesmo se se adota a interpretação do ceticismo de Sexto apresentada por Michael Frede, que permite ao cético adquirir crenças de maneira não inferencial, não deveríamos supor que a oposição envolve o cético proferir essas crenças. Isso é importante quando consideramos o alcance do ceticismo. São esses *dogmata*, que são apoiados pelas razões ou fundamentos, que o cético é tão hábil em remover. Presume-se que a discussão em torno de Anaxágoras foi concebida para

dar a uma pessoa tempo para refletir se ela tem boas razões para pensar que a neve é branca. Quando você pede ao cético razões para pensar que a neve é branca, ele pode oferecer razões pró e razões contra - igualmente boas, sobre isso. Mas nem todas as nossas crenças são formadas como resultado do ordenamento de argumentos pró e contra, ou da avaliação de asserções a favor e asserções contrárias. Considere-se aquelas crenças que não são formadas dessa maneira: não precisamos supor que a tática do cético terá êxito em remover *essas*. Por que o cético deveria estar interessado em removê-las? Elas não traem a confiança na razão, que o cético considera tão ofensiva no dogmatismo. De fato, Sexto insiste em que o cético não argumenta contra como as coisas aparecem:¹⁸ se Frede está certo sobre o que é para o cético seguir as aparências, a saber, que ele pode formar crenças de maneira não inferencial, então isso é precisamente equivalente a dizer que o cético não tenta remover essas crenças.

Em resumo, a habilidade cética, como eu a entendo, é projetada para solapar as crenças que uma pessoa tem com base em considerações a favor e contra. Se se permite ao cético ter crenças baseadas na percepção, como a interpretação de Frede de fato permite, então a habilidade do cético não busca removê-las (poderia até ser impossível realizar esse truque com seres humanos). A coisa estreitamente relacionada que se espera que faça é solapar a confiança em se fatos sobre a percepção constituem boas razões para crenças e faz-se isso ao se oporem considerações sustentadas em outros fatos que dizem respeito à percepção, ou ao se oporem considerações sustentadas em fatos que dizem respeito à percepção a considerações sustentadas em outros fatos.

7 Estudo de caso: os Dez Modos

Os modos do ceticismo são caracterizados como sendo os meios pelos quais se alcança a suspensão do juízo (1.35). Ora, a suspensão do juízo ocorre por meio da oposição (1.31). Assim, uma interpretação adequada da oposição deve se encaixar com uma interpretação adequada do que os modos são e como eles são empregados. No restante deste artigo, considerarei como os Dez Modos funcionam, à luz da interpretação da oposição que propus. O resultado será uma interpretação da estrutura dos modos que claramente difere das interpretações propostas por Annas e Barnes, Striker e Hankinson. Eu considero os Dez Modos como “dispositivos para gerar premissas” para um argumento em oposição a outro argumento dado:¹⁹ genericamente falando, os Dez Modos representam dez maneiras de opor *phainomena* a *phainomena*, tal como no exemplo da torre acima.²⁰ Isso parece ser diferente de como os comentaristas os entendem.

Há amplo consenso entre os comentaristas. Annas e Barnes oferecem o seguinte esquema de como os modos funcionam:²¹

Há oposições:

¹⁸ Veja 1.19-20.

¹⁹ Ao descrevê-los assim, estou deliberadamente recordando a descrição da *τοποι* aristotélica dada por Brunschwig: “Le lieu est donc *une machine à faire des prémisses à partir d’une conclusion donnée*” [“o tópico é, portanto, *uma máquina para produzir premissas a partir de uma conclusão dada*”] (Aristóteles, 1967, p. xxxix, ênfase no original).

²⁰ Na verdade, o décimo modo parece não se referir à percepção, como Gisela Striker notou (1996, p. 119-20). Eu falarei mais um pouco sobre o décimo modo abaixo, na nota 23.

²¹ Annas and Barnes (1985), p. 25.

(1) x aparece F em S

(2) x aparece F^* em S^*

Mas as aparências são equipolentes, isto é,

(3) não podemos preferir S a S^* ou vice-versa;

Então, chegamos à suspensão do juízo, isto é,

(4) não podemos nem afirmar nem negar que x é realmente F ou realmente F^* .

Hankinson está amplamente de acordo com isso:²²

Os argumentos dos Dez Modos compartilham uma forma básica:

(1) x aparece F relativo a a ;

(2) x aparece F^* relativo a b ;

(3) no máximo uma das aparências (1) e (2) pode ser verdadeira;

(4) nenhum procedimento de decisão é conclusivo seja para (1) ou para (2);

Então

(5) devemos suspender o juízo quanto ao que x é em sua natureza real.

Striker tem uma interpretação similar (1996, p. 120):

(1) As mesmas coisas produzem diferentes impressões em diferentes tipos de animais;

(2) é impossível decidir quais (impressões) são corretas (ambos [dito] em [PH 1.] 61); então

(3) podemos dizer como as coisas subjacentes nos aparecem, mas suspenderemos o juízo ao que diz respeito a sua natureza.

Striker diferencia-se dos outros dois intérpretes de duas maneiras. Primeiro, ela pensa que Sexto tem uma maneira um pouco diferente de argumentar quando chega no oitavo modo, e que isso, portanto, representa apenas uma vertente do pensamento de Sexto. Mas, mais importante do que isso, ela entende os Dez Modos como sendo uma acumulação de uma riqueza de provas que sustenta a sua primeira premissa,²³ ou seja, “as mesmas coisas produzem diferentes impressões em diferentes tipos de animais”. Annas e Barnes pensam, antes, que os diferentes modos são “distinguidos através das diferentes maneiras em que eles especificam a formula esquemática ‘na situação S ’” (1985, 24). Hankinson concorda: os modos “devem ser distinguidos de acordo com o que substitui as posições variáveis a e b ” (1995, 156). Assim, Annas e Barnes (seguidos por Hankinson) pensam que os diferentes modos oferecem diferentes exemplos do argumento esquemático que esboçam, cada um começando com um par de premissas que registra as diferentes maneiras em que

²² Hankinson (1995), p. 156.

²³ “De longe a maior parte da exposição de Sexto é, como de costume, dedicada a estabelecer, através de numerosos exemplos, a primeira premissa” (1996, p. 120).

algo poderia aparecer para diferentes grupos de pessoas ou animais ou para o mesmo grupo de pessoas ou animais em diferentes circunstâncias, enquanto Striker pensa que cada modo dá provas para uma afirmação geral de que há essas oposições entre as aparências.

Apesar dessas diferenças, há claramente uma linha comum nesses diferentes comentadores e eu me referirei à interpretação deles conjuntamente como “a interpretação ortodoxa”. O que todos eles têm em comum é que, nessas interpretações, o emprego dos modos resulta no cético formulando para si um *único* argumento, que *conclui* uma proposição como “suspendemos o juízo sobre se x é F ”. Em outras palavras, todos eles parecem pensar que Sexto está *endossando* um certo argumento e nos *exortando* a argumentar dessa maneira. Usar os Dez Modos parece ser uma questão de nos encorajar a formular para nós mesmos um argumento, nos moldes dos argumentos que eles oferecem, que leve ao resultado de que devemos suspender o juízo dado que as várias aparências conflitam.

Eu quero sugerir que essa não é a maneira de entender o que está envolvido em um emprego de um dos Dez Modos. Ao contrário, eu penso que os Dez Modos envolvem a oposição de *phainomena* e *phainomena* do modo como descrevi acima (p. 36-37). O emprego dos Dez Modos envolve a construção de *dois* argumentos rivais que concluem com proposições conflitantes. Uma vez que se faz isso, o modo relevante (qualquer um que tenha sido usado na construção do argumento oposto) cumpriu seu dever: o cético compôs esses dois argumentos opostos, construídos de maneira a produzir a suspensão do juízo. Não há mais nenhum argumento adicional a ser construído que termine na proposição “deve-se suspender o juízo”: a interpretação ortodoxa, pensando que um argumento é necessário para essa proposição, faz com que o cético empregue *um argumento a mais* quando usa os modos. O cético suspende o juízo diante dos dois argumentos rivais; isso não é o mesmo que usar as premissas dos argumentos rivais como premissas para um argumento que conclua a proposição de que ele deveria suspender o juízo.

É muito fácil ver que o cético não pode argumentar da maneira que os comentadores sugerem. A interpretação ortodoxa considera que o cético *afirma*, no curso do argumento, proposições como “não podemos preferir S a S^* ” (Annas e Barnes), “nenhum procedimento de decisão é conclusivo seja para (1) ou para (2)” (Hankinson) ou “é impossível decidir quais impressões são corretas” (Striker). Mas presume-se que todos esses comentadores aceitariam que esses são precisamente o tipo de crença filosófico-científica que o cético não pode ter. De fato, Sexto distingue o cético pirrônico do cético acadêmico precisamente pela sua recusa em aceitar proposições como essa, diferente (alegadamente) da contraparte acadêmica (cf. 1.226). Então, parece muito improvável que Sexto sugeriria um argumento na linha da “interpretação ortodoxa” como uma rota para a suspensão do juízo.

Então como os modos funcionam? Peguemos um bem conhecido exemplo do quarto modo, o modo “que deriva seu nome das circunstâncias” (*ἔστι δ' οὗτος ὁ παρα τὰς περιστασεις καλουμενος*, 1.100). Se alguém propõe o argumento que x é F e invoca como algo é percebido em certas circunstâncias, as condições estão maduras para empregarmos esse modo, porque esse modo nos diz isso para construir nosso contra-argumento, tudo o que precisamos é sugerir um grupo de pessoas em circunstâncias diferentes que percebem x de maneira diferente. Então, como Sexto diz: “o mesmo mel aparece doce para mim, mas amargo para pessoas com icterícia” (*καὶ τὸ αὐτὸ μέλι ἐμοὶ μὲν φαίνεται γλυκὺ, τοῖς δὲ ἰκτερικοῖς πικρὸν*, 1.101). Isso, é claro, deveria soar familiar; é estruturalmente similar ao exemplo da torre (envolvendo o emprego do quinto modo; cf. 1.118). A situação é obviamente esta: alguém pode argumentar que o mel é doce com base em que ele é

percebido como sendo doce por humanos saudáveis; poderíamos agora contrapor a esse pequeno argumento um argumento nosso:

O mel é percebido como sendo doce por pessoas saudáveis

O mel é doce

O mel é percebido como sendo amargo por pessoas com icterícia

O mel é amargo

O emprego do quarto modo, quero insistir, não vai além disso. O modo foi utilizado para gerar uma oposição; com efeito, o quarto modo nos diz que tipo de premissa procurar para a construção do segundo desses dois argumentos. Assim, o modo funcionou como um dispositivo para encontrar a premissa para o argumento oposto: ele nos diz para olhar para diferentes circunstâncias em que se poderia perceber o mel de maneira diferente. E os peritos em usar o modo lembrarão que o mel tem sabor amargo para pessoas com icterícia e, assim, estarão em boa posição para trazer à tona esse contra-argumento quando confrontados com o argumento original.

Ora, uma aplicação correta do quarto modo - como essa - resultará na suspensão do juízo. É claro, quer-se saber por que isso é assim. Em 1.59-61, quando fala sobre o primeiro dos Dez Modos, Sexto diz algumas coisas para nos ajudar a ver por que ou como a suspensão do juízo ocorre quando se é confrontado com esses dois argumentos. Suas explicações podem dar a impressão de ser argumentos:

εἰ δε τα αὐτά πραγματά ἀνομοία φαίνεται παρα τῶν ζώων ἑξαλλαγῆν, ὁποῖον μὲν ἡμῖν θεωρεῖται το ὑποκειμενον ἕξομεν λεγειν, ὁποῖον δε ἔστι προς την φυσιν ἑφεξομεν. (1.59)

Mas se o mesmo objeto aparece diferente dependendo da variação entre os animais, então poderemos dizer como os objetos existentes são quando observados por nós, mas quanto ao que eles são em sua natureza suspenderemos o juízo.

Sem dúvida, as interpretações dos comentadores sobre o que envolve os Dez Modos foram encorajadas por textos como esse. Eles interpretaram essa afirmação (e interpretações similares a essas em 1.61) como se ela registrasse uma parte da argumentação envolvida na aplicação dos modos. Mas a explicação de por que nós suspenderemos ou deveríamos suspender o juízo aplicando os modos precisa ser claramente distinguida das aplicações dos modos em si, que é somente um dispositivo para gerar oposição - um dispositivo para gerar a premissa do argumento oposto. E não é difícil de ver por que uma aplicação ou emprego dos modos individuais dá origem a argumentos opostos que engendram a suspensão do juízo em um agente epistemicamente sensível. Com efeito, considere-se a estrutura dos Dez Modos: cada um gera um argumento oposto que corresponde à estratégia argumentativa e, portanto, à força epistêmica, do argumento original. Considere o par de argumentos que acabamos de discutir, que foram gerados pelo emprego do quarto modo:

O mel é percebido como sendo doce por pessoas saudáveis

O mel é doce

O mel é percebido como sendo amargo por pessoas com icterícia

O mel é amargo

O segundo argumento faz exatamente o mesmo movimento que o primeiro: tanto o primeiro quanto o segundo invocam um fato que diz respeito a como o mel é percebido. Os argumentos, portanto, parecerão igualmente persuasivos a uma pessoa. Talvez você seja tentado a responder que o primeiro argumento oferece uma razão melhor para pensar que o mel é doce, porque a percepção dos humanos saudáveis tem mais autoridade que a dos humanos doentes. Nesse caso, você caiu na armadilha do cético!, pois o cético suspende o juízo *baseado nos dois argumentos opostos acima* e, se alguém deseja responder dizendo que a percepção dos humanos saudáveis tem mais autoridade que a dos humanos doentes, então eles estarão propondo uma nova proposição, ela mesma necessitando de apoio, e teremos de lidar agora com um argumento diferente e novo, não com o original. O par original de argumentos, considerados por si mesmos, gera a suspensão do juízo na falta de qualquer informação adicional, por causa da mesma estratégia epistêmica presente em cada um: cada um proclama a maneira como o mel é percebido por um grupo de pessoas sem dizer nada sobre a autoridade da percepção dos grupos em questão.

Os Dez Modos, assim, têm alcance limitado: eles servem para gerar argumentos opostos aos argumentos cujas conclusões são sustentadas com referência à maneira como a coisa em questão é percebida. Eles servem para gerar oposições em que *phainomena* são opostos a *phainomena*. No entanto, esses argumentos estão disseminados, porque, quando acreditamos que *a é F* baseados na percepção, tenderemos, quando questionados sobre as razões para acreditar que *a é F*, a responder que uma boa razão para acreditar que *a é F* é que *a* é percebido como sendo *F* (mesmo se nossa crença original de que *a é F* não tenha sido formada pela consideração racional dessa razão). O argumento oposto desenvolvido pelo emprego do modo em questão é construído cuidadosamente para igualar epistemicamente o recurso à percepção que o argumento original fez, de tal maneira que, na ausência de qualquer afirmação adicional sobre a autoridade desta ou daquela percepção, se suspenderá o juízo.

8. Conclusão

O que é ser um cético? Sexto é muito claro sobre isso. É ter uma certa capacidade ou habilidade, a saber, a habilidade de produzir argumentos iguais e opostos a qualquer argumento para uma dada proposição. Essa habilidade é multifacetada, mas uma faceta dela envolve opor *phainomena* a *phainomena*. Isso não envolve, como se poderia pensar, opor uma proposição produzida pela percepção a outra proposição produzida pela percepção; isso não é uma questão de habilidade. Nem envolve o cético afirmar como as coisas lhe aparecem, mesmo que essas afirmações sejam de fato parte da vida do cético. Antes, envolve opor argumentos baseados em como as coisas aparecem a alguém. Os Dez Modos são um método para construir essas oposições: eles oferecem dez tópicos que resumem tipos diferentes de

respostas que se podem dar a esses argumentos. A discussão de Sexto sobre eles envolve dar muitos exemplos de possíveis respostas, de maneira que, ao ler sua discussão, se pode saber como neutralizar um argumento que envolva o recurso a como o mel é experimentado por pessoas saudáveis com um argumento que envolva o recurso a como o mel é experimentado por pessoas doentes. Essa referência a “saber como” não é um engano: dominar os Dez Modos transmite uma habilidade ao cético que não envolve utilizar proposições que ele acredita serem verdadeiras (diferente da interpretação da maneira como os Dez Modos funcionam no que chamei de “interpretação ortodoxa”; ver acima p. 54). Antes, os Dez Modos codificam uma tática na luta da resistência cética contra o dogmatismo e o ajuda a empregar sua arma de opor argumentos, sem que, ao fazer isso, se comprometa, para curar o dogmático de sua pressa.

Eu não disse nada neste artigo sobre os Cinco Modos, ou outros conjuntos de modos aos quais Sexto se refere no curso de *PH* 1. No entanto, entendo que se podem usar *todos* os conjuntos de modos para funcionar da maneira que os Dez Modos funcionam, isto é, todos os conjuntos de modos são dispositivos a serem empregados pelo cético na formação de argumentos opostos aos argumentos que eles encontrem no curso de sua investigação filosófica. Isto está em contraste total, mais uma vez, com a interpretação padrão de como, digamos, os Cinco Modos funcionam.²⁴ Mas justificar essa concepção sobre os demais modos é coisa para outro momento. Por ora, o que precisamos notar é que o cético é hábil em opor argumentos a outros argumentos, e ele emprega, *inter alia*, os Dez Modos dessa maneira. A descrição dos modos constitui precisamente uma descrição dessa habilidade que o cético tem, uma habilidade que envolve propor argumentos com força epistêmica igual àquele ao qual se replica e que não registra ou dependa de compromissos que o cético tenha, se de fato ele tem algum.

Referências

- ANNAS, J. e Barnes, J. 1985. *The Modes of Scepticism: Ancient texts and Modern Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ANNAS, J. e Barnes, J. 2000. *Sextus Empiricus: Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARISTÓTELES. 1967. *Topiques*, Livres I-IV. Paris.
- BARNES, J. 1982. “The Beliefs of a Pyrrhonist”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 28: 1-29. Reimpressão em: Burnyeat, M. e Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics*. Indianapolis: Hackett, p. 58-91. As referências são à reimpressão.
- BARNES, J. 1990. *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BURNYEAT, M. 1980. “Can the Sceptic Live his Scepticism?”. In: Schofield, M., Burnyeat, M. e Barnes, J. (eds.) *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, p. 20-53. Reimpressão em Burnyeat, M. e Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics*. Indianapolis: Hackett, p. 25-57. As referências são à reimpressão.
- BURNYEAT, M. 1984. “The Sceptic in his Place and Time”. In: Rorty, R.; Schneewind, J. B. e Skinner, Q. (eds.) *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 225-254. Reimpressão

²⁴ Ver, por exemplo, Barnes (1990).

A estrutura lógica da oposição cética

em Burnyeat, M. e Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics*. Indianapolis: Hackett, p. 92-126.

BURNYEAT, M. e Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics*. Indianapolis: Hackett

FREDE, M. 1987. "The Sceptic's Beliefs". *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 179-200. Reimpressão em Burnyeat, M. e Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics*. Indianapolis: Hackett, p. 1-24. As referências são à reimpressão.

HANKINSON, R. J. 1995. *The Sceptics*. London:

STRIKER, G. 1983. "The Ten Tropes of Aenesidemus". In: Burnyeat, M. (ed.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, p. 95-115. Reimpressão em Striker, G. 1996. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 116-134. As referências são à reimpressão.