

**A SUSPENSÃO DO JUÍZO SOBRE
A EXISTÊNCIA DOS DEUSES NO *CONTRA OS FÍSICOS***

João Gabriel Rodrigues da Silva

Universidade Federal Fluminense
Email: joaogrs@id.uff.br

Alice Bitencourt Haddad

Universidade Federal Fluminense
Email: alicehaddad@id.uff.br

Resumo: O presente escrito ocupa-se em realizar uma exposição dos argumentos filosóficos utilizados por Sexto Empírico para examinar o tema da existência de deus(es) presente no texto do *Contra os físicos* (1-194). Sendo assim, será apresentado um conjunto de concepções dogmáticas ateístas, teístas e aporéticas que tentam dar alguma definição sobre a existência do(s) ser(es) divino(s), mas que, do ponto de vista de Sexto, culminam na suspensão do juízo, pois tais asserções são equipolentes e conflitantes entre si.

Palavras-chave: Sexto Empírico, *Contra os Físicos*, Física Antiga, deus, *epokhé*.

Abstract: This paper aims to present the philosophical arguments used by Sextus Empiricus in his investigation about the theme of the existence of god(s) in his work *Against Physicists* (1-194). Thus, a set of dogmatic conceptions will be presented: atheistic, theistic and aporetic ones, which try to give some definition of the existence of the divine being(s), although they culminate in the suspension of judgment from Sextus' point of view, because those assertions are equipotent and conflicting with each other.

Keywords: Sextus Empiricus, *Against Physicists*, Ancient Physics, god, *epokhe*.

1 Introdução

No texto intitulado *Contra os físicos*, após definir quais são os conceitos centrais que permeiam a reflexão sobre a Física¹ enquanto parte da chamada filosofia que tem

¹ Um dado relevante que serve como introdução contextual a essa questão filosófica é a proposta de Sexto de tratar da Física a partir de um roteiro que abrange as suas obras. O que o céptico quer, no seu conjunto de textos chamados de *Contra os Dogmáticos* (*Contra os lógicos* 1 e 2; *Contra os físicos* 1 e 2 e *Contra os eticistas*), que também são conhecidos pela nomenclatura latina *Adversus Mathematicos* (livros 7-11), é traçar uma série de debates que levam à suspensão do juízo concernente aos temas basilares da filosofia. Esses mesmos pontos (ou grande parte deles) também se encontram resumidos nos *Esboços Pirrônicos* ou *Hipótiposes Pirrônicas* (principalmente entre os livros 2 e 3). A *zétesis* sextiana, antes de lidar com o tema que será tratado aqui, traça um percurso argumentativo, o qual questiona a maneira pela qual a filosofia de seu tempo era compreendida, ou seja, como tripartida nas grandes áreas da Lógica, da Física e da Ética. Propositivamente, ele se orienta por essa segmentação e essa ordem justamente porque certas escolas filosóficas de seu tempo, como, por exemplo, as eminentes epicurista e estoica, pautavam o ensino de sua sabedoria com base nessa tricotomia (Cf. *M* 7.16- 20, 24; *PH* 3.13; *DL* 7.40).

como base dois princípios (*arkhai*)², que são a causa ativa e a causa passiva (*M* 9.1-12), Sexto Empírico, primeiramente, empreende uma investigação acerca da noção de deus(es) (*M* 9.13-48) e, em seguida, ele examina a questão da existência do(s) ser(es) divino(s) (*M* 9.51-194) como causa ativa do *kósmos*. Para isso, o pirrônico faz uma análise dos argumentos dogmáticos que envolvem essa temática e se “municia” de premissas filosóficas ateístas (*M* 9.51-58), teístas³ (*M* 9.60-136) e aporéticas (*M* 9.137-184) com o intuito de colocá-las em conflito entre si, pois, para ele, a equipolência presente entre essas perspectivas conduz à suspensão do juízo.

2 Os argumentos ateístas sobre a existência de deus ou dos deuses (*M* 9.51-58)

Ao iniciar a sua investigação, o pirrônico antecipa-se ao dizer que, diferente de alguns dogmáticos e da concepção da vida ordinária (*he koinè tou bíou prólepsis*) que afirmam que as divindades existem e dos dogmáticos ateus que negam isso, ele declara que os deuses “existem não mais do que não existem” (*M* 9.59), ou seja, que ele não se compromete com nenhum dos lados da questão (*M* 9.50-51), assim, o mesmo também aponta não dogmaticamente que: “segundo os costumes pátrios, e as leis, [o cético] diz que os deuses existem e faz tudo que tende ao culto e à veneração deles” (*M* 9.49)⁴.

Após essas considerações prévias, Sexto Empírico inicia uma investigação acerca das teses ateístas a partir do convencionalismo de Evêmero, que alegava que os deuses advêm da divinização de homens poderosos e sagazes, que no passado, quando a vida dos homens era desordenada, submetiam os demais às suas ordens e, buscando admiração e exaltação, declararam-se como sendo deuses e alegaram ter um poder superior e divino (*M* 9.17, 51). Tal ponto de vista sobre a origem da noção de deus(es) se assemelha à visão de Crítias⁵ (*M* 9.54) que, segundo o pirrônico, em seu poema discursa sobre um contexto primitivo, no qual a selvageria e a força regiam a vida social, em que não havia punição para as injustiças e nem recompensas para as boas ações. Uma conjuntura em que, mesmo havendo o surgimento de leis punitivas para conter os delitos cometidos às vistas dos outros, ainda não era possível lidar com o mal praticado ocultamente. Sendo assim, o poema destaca (como fez Evêmero) que um indivíduo muito astuto que descobriu o temor dos

² Esse tipo de critério adotado por Sexto para a análise da Física faz referência ao estoicismo (cf. Brito, 2013; DL 7.134; Cícero, *Acadêmicas*, 1.6.24).

³ Haddad faz uma elucidativa comparação entre os argumentos apropriados por Sexto no *Contra os físicos I* e por Cícero no *Da natureza dos deuses*: “Afirmamos isso a partir do próprio texto de Sexto, quando cita estoicos, e a partir do confronto com o texto de Cícero *De natura deorum*, em que as mesmas estratégias argumentativas pela defesa da existência de Deus ou deuses são reportadas – e, mais do que reportadas, usadas – pelo personagem estoico Lucílio Balbo. Em Sexto (*M* 9.60), são elas: (1) o consenso universal; também em *ND* 2.5 e associado a Cleanto em *ND* 2.13; (2) o arranjo ordenado do cosmo; também em *ND* 2.4 e associado a Crisipo em *ND* 2.16; (3) o absurdo da negação da existência da divindade – única estratégia em que não aparecem nomes, de nenhum pensador ou escola, e que não tem paralelo em *ND*; e (4) a derrubada dos argumentos oponentes, em que se expõem os argumentos estoicos contra os que afirmam a inexistência de Deus ou deuses – o primeiro deles em Sexto (*M* 9.132) é analisado em detalhes por Balbo em *ND* 2.7-13, que o atribui a Cleanto; o segundo deles em Sexto é atribuído a Zenão; Sexto lhe apresenta uma objeção e traz em seguida a resposta de Diógenes da Babilônia. Esse quadro geral visa apenas a mostrar, já de início, que, com exceção da terceira estratégia (porque não podemos provar, embora suspeitemos de que ela também tenha origem estoica), todas as demais são remetidas a estoicos específicos, seja por Sexto, seja por Cícero. Como dissemos, mesmo quando temos outros pensadores citados, eles são citados a partir de um estoico” (Haddad, 2021, p. 57).

⁴ Cf. *P.*, I 23-24; III, 2. Exceto quando notado, as traduções são nossas.

⁵ Cf. O poema citado por Sexto no *Contra os físicos*, cuja composição ele atribui a Crítias. Esse poema tem a sua autoria discutida (cf. O’Sullivan, 2012), pois há fontes que também o atribuem a Eurípidas. Logo, não se pode dizer com total certeza se foi Crítias que compartilhou essa visão sobre as deidades. Ver também (DK 88 B 25).

deuses que havia nos mortais, introduziu entre eles a concepção de que existe um ser divino que tudo sabe, tudo vê, tudo escuta, inclusive os pensamentos. Um ser eterno que habita a abóboda celeste, capaz de despertar o espanto e admiração de todos. Dessa maneira, de acordo com esses dogmáticos, as divindades eram compreendidas como convenções difundidas por humanos.

Uma outra forma de descrever os deuses como construto humano também é apresentada a partir de Pródico de Ceos, que era conhecido por indicar que os seres divinos seriam oriundos da divinização das coisas que são úteis para vida, como o Sol, a Lua, os rios e tantas outras fontes de água, assim como o pão e o vinho que também são considerados divinos pelos helênicos, denominados como Deméter e Dioniso, algo que os egípcios semelhantemente fizeram com o rio Nilo (M 9.18, 52). Em seguida, o cético cita Diágoras de Melos, que é mencionado dentro desse grupo como alguém que, segundo Sexto Empírico, antes de ser um ateu, era piedoso ou temeroso com relação aos seres divinos, e iniciou o seu poema declamando que “Segundo a Divindade e a Fortuna todas as coisas se cumprem” (M 9.53)⁶, mas, ao ter sofrido uma injustiça cometida por alguém que não recebeu o devido castigo dos deuses, o ditirambógrafo mudou de opinião e passou negar a existência dos deuses. Tal relato parece transmitir a noção de que, se as divindades não podem punir os atos injustos, elas não podem existir. Continuando a explanação sobre as concepções ateístas, o pirrônico prossegue mencionando Teodoro, conhecido como o ateu, lembrado como alguém que escreveu um tratado *Sobre os deuses* que confrontava as concepções teológica dos gregos (M 9.55). Logo em seguida, outra personalidade retratada aqui é o famoso sofista Protágoras, que declarou que “sobre os deuses, eu nem posso dizer se existem ou de que natureza são; pois muitas são as coisas que me impedem” (M 9.56). Como resultado dessa fala, de acordo com o autor do *Contra os físicos* e outras fontes, o abderita foi punido com o exílio de Atenas⁷. Outra referência a essa questão é Tímon de Fliunte, que no livro dos *Silos*, citado por Sexto, indica que

[...] a Protágoras; queriam reduzir seus escritos a cinzas, porque escreveu que dos deuses não sabe e que nem é possível compreender de qual natureza são e quem eles são [...], mas esforçava-se para a fuga, para, então, não beber a frígida bebida socrática e descer ao Hades (M 9.57)⁸.

Diante desse contexto, Sexto Empírico continua a sua explanação sobre o ponto de vista dos ateus concernente ao tema da existência dos deuses, demonstrando, a partir do caso de Protágoras, o modo como aqueles que compartilhavam de uma perspectiva semelhante eram tratados. De acordo com o diálogo de Cícero *Da natureza dos deuses* (23.63), a partir do castigo sofrido pelo sofista de Abdera, por Teodoro, Diágoras e outros que pensavam de maneira análoga, recebiam explicar suas considerações para não sofrerem as sanções que poderiam recair não apenas sobre os que negavam, mas até sobre os que ousassem duvidar da existência dos seres divinos. Por fim, o pirrônico encerra a exposição das teses ateístas ao mencionar Epicuro, que, segundo alguns, admitia a existência dos

⁶ M 9.53: “*katà daímona kai týkhen pánta teleíta?*”. Uma variante dessa passagem encontra-se na obra *Poetae melici Graeci* (Page & Litt, 1967, p. 382), no frag. 2: “*katà daímona kai týkhen tà pánta brotoísin ekeleíta?*”.

⁷ Além de Sexto, outras fontes destacam esse episódio sobre a vida de Protágoras, relatando seu exílio da cidade de Atenas como castigo por seu ato impiedade. É importante ressaltar que esses testemunhos variam, pois alguns mencionam a ocasião da sua morte (Sexto e Filostrato), outros, não (Diógenes Laércio e Cícero). Por outro lado, assim como o pirrônico, apesar das variações, essas outras fontes também citam a fala do sofista sobre os deuses e dizem que seus escritos foram queimados (cf. Filostrato, *Vidas dos sofistas*, I, 10; DL 9.52; ND 1.23.63).

⁸ Cf. Frag. 5 [48] (Diels, *Poet. Philo. Fragm.*, p. 185). Nota-se que Tímon não fala de um exílio enquanto pena formal, mas de uma fuga. Por outro lado, essa fonte confirma textualmente que Protágoras teve seus escritos queimados e não pôde permanecer em Atenas.

deuses para as pessoas comuns, mas não como algo que explicasse a natureza das coisas (*M 9.59*).

3 Teorias dogmáticas a favor da existência dos deuses: argumentação inicial a partir do *consensus gentium* (*M 9.60-74*)

No conjunto de argumentos conhecidos como *consensus gentium*⁹ ou concepção universal (*M 9.60-74*), Sexto inicia a sua exposição declarando que a grande maioria das pessoas, tanto os gregos quanto os bárbaros —integrantes de povos com culturas distintas— creem que os deuses existem. Como resultado disso, é comum notar a presença de sacrifícios, templos e certas ações que buscam reverenciar as divindades, mesmo em circunstâncias sociais tão discrepantes. Por mais que tais comunidades façam essas coisas de maneira distinta, é evidente que a presença da prática da religiosidade faz parte do modo de vida dos seres humanos. Sendo assim, o pirrônico (*M 9.61*) aponta que a humanidade parece compartilhar de uma mesma preconcepção acerca da existência dos deuses, apesar de não deter a mesma noção sobre a natureza deles. Com isso, as opiniões que negam a existência dos seres divinos com base em um convencionalismo do tipo evemerista não se sustentam, porque é comum crer nos deuses enquanto seres existentes, mas as noções que se tem sobre a origem e a “essência” deles divergem.

Outro ponto que é tocado por Sexto indica que a origem da noção que se tem sobre os deuses não pode advir da ideia de que os homens poderosos do passado se divinizaram e passaram a ser tratados de tal modo. O que o pirrônico alega é que, por mais que se perceba que as pessoas homenageiem aos reis com ritos que se assemelham aos cultos aos deuses, tudo aquilo que é feito em prol dessas personalidades humanas deixa de ser praticado após a morte das mesmas, pois tornam-se ações ilegais e ímpias (*M 9.62*). Em contraste, o culto aos deuses permanece como tradição entre as comunidades humanas desde tempos imemorráveis.

Outro argumento colocado pelo cético que trata da concepção universal sobre a existência dos deuses está baseado na referência que ele faz aos poetas e aos filósofos (*M 9.63*). Nesse sentido, Sexto indica que, além das pessoas comuns dos mais diversos povos, personalidades excepcionais, consideradas como sábias por se destacarem intelectualmente, também afirmam a existência dos seres divinos. Como exemplificação, o pirrônico menciona Homero e outros poetas, os quais produzem narrativas extraordinárias nas quais os deuses são revestidos de autoridade e poder sobre os acontecimentos. Em analogia a esses, faz-se referência à maioria dos filósofos físicos, que parece seguir um rumo discursivo semelhante ao dos poetas, como Pitágoras, Empédocles e os filósofos jônios, que, assim como Sócrates e seu discípulo Platão, Aristóteles e, por fim, os estoicos e os epicuristas, ao seu modo admitem a existência dos deuses (*M 9.64*). Além disso, para fundamentar esse tipo de perspectiva, o zetético recorre ao discurso de que é necessário dar crédito aos que são mais capazes de compreender um determinado assunto, pois se fosse necessário averiguar sobre algo que diz respeito à visão, seria indispensável recorrer a quem tem esse sentido mais aguçado; o mesmo ocorreria com a audição e com a razão, dado que existem humanos que têm a faculdade intelectual mais desenvolvida (como é o caso dos poetas e dos filósofos), o que justificaria a credibilidade deles (*M 9.65*).

Por outro lado, o cético menciona uma réplica a esse tipo de argumentação, apontando que nas narrativas sobre os deuses e o Hades, aquelas que fazem parte

⁹ Cf. *ND 2.5-13*.

da crença comum e que foram compostas pelos poetas têm conteúdos contraditórios, como, por exemplo, nos seguintes versos homéricos:

Vi também Títio, filho da magnificente Gaia,
Estendido no chão: o seu corpo cobria nove jeiras
E dois abutres, um de cada lado, lhe rasgavam o fígado,
Mergulhando os bicos nos seus intestinos; e com as mãos
Ele não os afugentava; pois violara Leto, consorte de Zeus (*Odisseia*
11.576-580).

Sexto utiliza-se dessa passagem para questionar sobre como Títio, que já não tinha vida, teria a capacidade de perceber sensorialmente qualquer coisa e ser passível desse tipo de castigo mesmo estando morto. E em outra citação, o cético levanta outra questão:

Vi Tântalo a sofrer grandes tormentos,
Em pé num lago: a água chegava-lhe ao queixo.
Estava cheio de sede, mas não tinha maneira de beber:
cada vez que o ancião se baixava para beber,
a água desaparecia, sugada, e em volta dos seus pés
aparecia terra negra, pois um deus tudo secava (*Odisseia* 11.582-587).

Assim, Sexto lança outra interrogação sobre como Tântalo, que não podia beber – pois sempre que tentava, era impedido –, teria ainda condições de se manter sem aquilo que seria necessário para ele, ou seja, a água. Se era imortal, como ele poderia encontrar-se naquele estado de sofrimento, já que uma natureza imortal não pressuporia tantos tormentos assim, algo que seria característico da mortalidade? Portanto, os que contestam os mitos admitiriam essas indagações como base para concluir que os mitos refutam a si mesmos. Por outro lado, o pirrônico expõe um contraponto argumentativo ao dizer que

A concepção (*hypólepsis*) sobre os deuses não é desse tipo, nem põe contradições (*mákhēn hypéballen*), mas a evidente concordância com os acontecimentos. Nem é possível supor que as almas se movem para baixo, já que sendo pequenas partículas e de natureza não menos flamejante (*pyródeis*) do que vaporosa (*pneumatódeis*) elevam-se com sua própria leveza para as regiões mais altas. E persistem por elas mesmas e não, como dizia Epicuro, ‘separadas dos corpos, se dispersam como fumaça’. Porque nem o corpo era capaz de mantê-las antes, mas elas mesmas eram causadoras da união do corpo, e muito antes delas mesmas. Em todo caso, porque se tornaram desincorporadas (*ékskenoi*) do Sol, habitam a região sublunar, e lá, por causa da pureza do ar, se mantêm por muito tempo, e utilizam como sustento tudo que cresce da terra, como fazem os demais astros, e nessas regiões, não há nada que as dissolva. Portanto, se persistem, elas se tornam [como] daímons (*daímonsin hai autai gínontai*); e se existem daímons, [é necessário] dizer que os deuses existem, e a preconcepção (*prolépsis*) sobre as narrativas do Hades em nada prejudica a existência deles. Então, esse é o argumento (*lógos*) a partir da opinião comum (*koiné*) e concorde [sobre] deus. (*M* 9.71-74)¹⁰.

Como contraponto aos que buscam refutar a crença na existência dos deuses ou deus por conta de certas contradições presentes nas narrativas épicas, Sexto recorre a um argumento baseado em certos princípios filosóficos sobre a alma. Dito isso, ele se dispõe a conservar a concepção de que, por mais que haja alguma inconsistência entre os relatos míticos sobre o *post mortem*, o mesmo ainda recorre a preceitos baseados em certas concepções psicológicas oriundas do epicurismo e do

¹⁰ Cf. *SVF*, 2.812, 1105. Ver também *Frag.* 337 Usener; *De rerum natura*, 3.437 ss., 457ss.; *ND* 2. 15, 40-41.

estoicismo para explicar que, após a morte, a alma passa por um processo de separação do corpo e se torna semelhante ao daímon, ser divino que apresenta uma natureza distinta dos humanos e que remete à existência de seres divinos, podendo levar à conclusão de que deus ou os deuses existem.

4 Argumentos a partir da ordenação do *kósmos* (M 9.75-122)

A partir desse ponto, a discussão sobre a existência de deus ou deuses passa a ganhar uma carga argumentativa ainda mais filosófica por intermédio de certas teorias dogmáticas daqueles que detêm definições positivas acerca da subsistência dos seres divinos (M 9.75-122). A maior parte da discussão sobre a questão da causa eficiente do universo está baseada na análise das teses que compreendem que a presença de um ser que ordena o *kósmos* comprova-se por meio dos fenômenos que ocorrem nele. Em vista disso, Sexto parte da noção de que, se há atributos como movimento, inteligência e perfeição, do mesmo modo, é possível pressupor a existência de algo que seja causa desses atributos que se manifestam na natureza.

Antes de entrar de fato nos argumentos, faz-se necessário, além de utilizar os discursos que dão base para esse tipo de concepção sobre a causa eficiente do universo, mencionar quem seriam os filósofos que, de maneira implícita ou explícita, dão base para essas noções. São eles Cleanto (M 9.88-91), o Sócrates de Xenofonte (M 9.92-100), Zenão e Platão (M 9.101, 110). Outro dado curioso acerca desse contexto é o uso que Sexto faz dos pensamentos de Aristóteles¹¹, embora não o mencione diretamente. Isso, de acordo com a explicação de Haddad, mostra que,

Sexto apresenta 4 argumentos, um deles justamente aquele atribuído a Aristóteles, o “da ordenação cósmica” (*tês kosmikês diatáxeos*, M. 9.60). Curiosamente, entretanto, por toda a exposição e contra-argumentação, que ocupam várias páginas (M. 9.75-122), o nome de Aristóteles não aparece, mas sim os de vários outros filósofos: Cleanto, o Sócrates de Xenofonte, Zenão de Cítio e Platão [...]. Uma outra conclusão a que podemos chegar quanto ao “desaparecimento” de Aristóteles na sequência argumentativa é a de que, para a compreensão do que Sexto entende como Deus racional e inteligente, causador da ordenação, enfim, para compreender isso que nas *Hipotíposes* aparece como uma Natureza Regente [...], não basta ler esse Aristóteles de que ele se apropria. É preciso mirar especificamente o estoicismo, uma vez que todos os pensadores citados nessa discussão ou são estoicos, ou apresentam argumentos posteriormente apropriados pelos estoicos ou que foram “estoicizados” (esse parece ser o caso do Sócrates de Xenofonte e certamente é o de Platão nesse capítulo de *Contra os físicos*). Então é preciso, para quem quiser avançar nesse assunto, compreender melhor essa “contaminação”, seja sob o aspecto da análise dos argumentos, seja sob o aspecto da transmissão material dos textos no período helenístico (2020, p. 23-24).

Levando em conta a passagem supracitada, emerge a possibilidade de concluir que, de um modo ou de outro, Sexto utiliza teses que buscam provar a existência de uma racionalidade divina por meio de certos raciocínios que foram desenvolvidos ou apropriados pelos pensadores da *Stoá* ao longo dos séculos¹². Essa declaração se justifica pelo fato de que, de alguma maneira, certos traços delas convergem com aquilo que é defendido pela doutrina estoica.

¹¹ De acordo com Haddad (2020), a menção que se faz ao Aristóteles encontra-se no contexto de seu diálogo perdido, o *Sobre a filosofia*.

¹² Cf. Haddad, 2021.

Prosseguindo neste assunto, Sexto inicia a exposição dos argumentos acerca da existência de deus a partir da ordem do universo, abordando, em primeiro lugar, os indícios de que no *kósmos* é possível notar um conjunto de atributos como inteligência, movimento e perfeição, qualidades que devem ter sido engendradas na natureza por um ser divino (*M* 9.75-87). Tendo isso como base, o cético inicia por intermédio da concepção filosófica de que a substância das coisas existentes é imóvel (*akinetos*) e informe (*askhemátistos*) e, por isso, é passiva com relação a alguma causa que lhe dá movimento e forma (*M* 9.75). Isso, segundo o relato do pirrônico, pode ser comparado com a relação entre a obra de arte e o artífice, pois antes de ser produto da ação do artista, por mais que contenha matéria, essa mesma carece de forma, sendo, assim, necessário que haja alguma causa que faça com que a mesma receba o movimento, e conseqüentemente, adquira forma.

E outra analogia utilizada aqui remete ao momento em que se nota uma obra magnífica. É comum que o expectador de tal feito tenha o desejo de saber quem produziu uma coisa tão formosa, da mesma forma quando se nota a presença de uma ordem (*diakosméseos*) presente no universo. Ao contemplá-la, aquele que a observa também deseja conhecer a sua causa. Portanto, chega-se à conclusão de que, para que haja uma causa no *kósmos*, será preciso levar em conta a existência de um poder que penetra e percorre a matéria e que constitui o mundo natural, como a alma faz com os seres humanos. Então, esse agente que gera o movimento sobre a matéria só pode ser movido por si mesmo ou pela ação de uma outra causa anterior. E, para mover-se, um ser material depende da atuação prévia de um motor, logo, esse mesmo necessitaria da ação de outro anterior a ele e, assim, *ad infinitum*. Para evitar isso, estabelece-se que o causador do movimento da matéria presente na natureza é divino e eterno, pelo fato de que, se não fosse eterno, deveria ter outra causa anterior a ela, que a faria mover-se a partir de um tempo determinado, o que permite entender que o princípio do movimento não pode ser gerado, porém é eterno. Por fim, o que cabe afirmar nesse contexto é que a matéria das coisas existentes, sua geração e sua mudança dependem de um poder ordenador; um artífice do universo, ou seja, um deus (*M* 9.76).

Em conformidade com o que já foi dito, com base em uma visão estoica¹³ é possível dizer que, se na natureza há humanos e eles são racionais e inteligentes, do mesmo modo, aquilo que produz seres como os humanos é racional e inteligente, e isso é próprio de uma natureza divina, o que leva a afirmar que os deuses existem (*M* 9.77). De maneira consonante, essa argumentação parte para a questão de se definir que tipo de corpo é o universo, se é um corpo unitário, um corpo por justaposição ou por agregação (*M* 9.78-87)¹⁴. Como definição, os corpos unitários se mantêm sujeitos a um modo de coesão (*ékseos*), como as plantas e os animais; já os justapostos são compostos por elementos adjacentes que tendem a se combinar em uma unidade estrutural, como as correntes, torres e navios; por fim, por agregação são os que são formados por elementos que existem por si mesmos quando separados, como exércitos, rebanhos e coros.

E se o mundo é um corpo, ele deve ser de um desses três tipos. O cético aponta que não poderia ser por justaposição e nem por agregação, mas unitário. Essa afirmação baseia-se na noção de *sympátheia*, que denota uma relação na qual as coisas afetam umas às outras, ou seja, quando algo dentro do *kósmos* sofre algum tipo de modificação, conseqüentemente tal acontecimento reciprocamente influi sobre as demais partes dele. Para exemplificar isso, o zetético refere-se ao que acontece com a Lua e suas fases, decrescente e crescente, que, com passar de uma para a outra, alguns animais marinhos e terrestres diminuem ou crescem, e o mesmo sucede com

¹³ Cf. *M* 7.102; *SFV* 2.1020.

¹⁴ *M* 7.102; *SFV* 2.1013.

as marés, que aumentam ou diminuem de acordo com a posição desse corpo celeste; situação análoga aos dos outros astros que, dependendo de onde eles se encontram, ocorrem mudanças atmosféricas e no ar¹⁵, resultando em melhoras, e em outras ocasiões, em pestilências, o que leva a compreender que o mundo é um corpo unitário (M 9.79).

De modo contrário (M 9.80-87), nos corpos justapostos e agregados não ocorre a *sympátheia* entre suas partes, como, por exemplo, em um exército enquanto um corpo. Se, por acaso, apenas um soldado sobrevive dentre todos os outros, ele não sofre integralmente a mesma afecção que os outros por transmissão. Por outro lado, em um corpo unitário se estabelece a *sympátheia*, porque se um dedo dele é cortado, por exemplo, todo seu corpo será afetado pelo ferimento. Assim, sobre os corpos unitários, alguns se mantêm unidos por atração (*ékseos*), como as pedras e os troncos; outros, por natureza (*phýsis*)¹⁶, como as plantas; e outros, por uma alma, como os animais. O mundo, semelhantemente, encontra-se unido por uma dessas coisas. Entretanto, ele não poderia manter-se por atração, porque as coisas que se unem dessa forma, como as pedras e os troncos, não recebem nenhuma alteração ou mudança relevante, mas suportam as condições produzidas por expansão e compressão (M 9.82). E se o universo, em processo de mudança, recebe alterações relevantes, visto que a atmosfera as vezes está gélida e, em outras ocasiões, tórrida, seca e úmida, pois passa por variações que estão de acordo com os movimentos dos corpos celestes, logo, o *kósmos* não se mantêm unido por uma atração, mas por uma natureza (M 9.83).

A unidade, então, deve advir pela ação da natureza, ou seja, por uma estrutura orgânica que contém a natureza de todas as coisas, incluindo das coisas que se mantêm unidas por uma alma. Além disso, o universo também contém a natureza das coisas racionais, sendo, também, racional como as coisas que estão contidas nele, porque o todo não pode ser inferior à sua parte¹⁷, exercendo, então, o governo sobre tudo como uma natureza inteligente, excelente e imortal (M 9.85). E, havendo esses atributos, é possível admitir que os deuses existem, e se tanto na terra, quanto no mar, existem seres que detêm uma faculdade psíquica e sensorial, seria ainda algo razoável dizer que existem viventes dotados de alma e inteligência no ar mais puro (M 9.86). Se isso ocorre também no ar, também é válido alegar que existe uma natureza dos seres vivos também no éter, de onde vem a faculdade intelectual que está presente nos humanos. E havendo seres vivo etéreos, já que esses parecem superiores aos terrestres por serem incorruptíveis e ingênitos, pode-se dizer que também existem os deuses que não se diferenciam desses (M 9.87). E, desse modo, Sexto encerra o argumento acerca das qualidades do *kósmos* e suas partes, como movimento, inteligência e perfeição, atributos que levam à pressuposição da existência de um ser divino ou de seres divinos que ordena(m) o universo.

Prosseguindo, o pirrônico parte para o argumento de Cleanto¹⁸, que trata dos graus de excelência dos seres vivos da seguinte forma:

Se há uma natureza melhor do que outra natureza, deverá haver uma natureza excelente; se há uma alma melhor do que outra alma, deverá haver uma alma excelente; e se, então, um ser vivo é melhor do que outro

¹⁵ Epicuro, frag. 171 (Arrighetti).

¹⁶ No contexto do pensamento estoico, entende-se esse substantivo como estrutura ou entidade orgânica, que contém a natureza de todas as coisas que constituem o universo. Na tradução para a língua inglesa do *Contra os físicos 1*, Bury opta por traduzir *phýsis* por “*organic structure*”, trazendo esse sentido mais amplo, enquanto na tradução para o espanhol, Juan Francisco Martos Montel traduziu como “*naturaleza*”.

¹⁷ Cf. ND 2.8, 21-22; SFV 1.114. Um argumento silogístico semelhante a esse, atribuído a Zenão, é utilizado no diálogo ciceroniano pelo personagem estoico, Lucílio Balbo, o qual buscava explicar a existência de deus a partir da unidade do Mundo e sua racionalidade.

¹⁸ Cf. SVF 2.529.

ser vivo, deverá haver um melhor ser vivo, pois essas coisas não são do tipo que se levam até o infinito. Assim como a natureza não pode elevar-se até o infinito conforme o melhor, dessa maneira, nem a alma, nem o ser vivo [podem]. Mas [se] há um ser vivo melhor do que outro ser vivo, como um cavalo [é melhor] do que uma tartaruga, se for o caso, então um touro é melhor do que um asno, e um leão do que um touro. E em termos gerais, dentre todos os seres vivos terrestres, o ser humano é o mais elevado e o que excede em disposição de corpo e alma; portanto, haveria um ser vivo melhor e excelente. E de modo nenhum o ser humano pode ser o melhor ser vivo, porque, por exemplo, ele caminha pela maldade todo o tempo, ou, se não, a maior parte (e se alguma vez alcançar a virtude, alcança tarde e no ocaso da vida), e é perecível e fraco, necessitado de inúmeros recursos, como comida, vestimentas e todos os outros cuidados do corpo, que nos domina à maneira de um cruel tirano, que demanda a cada dia seu tributo a fim de que, se não nos ocuparmos em lavá-lo, ungi-lo, cobri-lo e alimentá-lo, ele [nos] promete doenças e morte. De modo que o ser vivo não é perfeito, mas imperfeito e afastado da perfeição. Todavia [um ser vivo] perfeito e excelente deveria ser melhor do que o homem e repleto de todas as virtudes e não receptivo a todo mal; mas esse não se diferenciará de um deus. Logo, deus existe (*M* 9.88-91).

Assim, o pirrônico recorre à diferença de graus de perfeição entres os seres vivos, buscando demonstrar que se há, hierarquicamente, na natureza, animais ou viventes que se distinguem a partir do critério do melhor na comparação entre um e outro, também deve haver um que seja o mais e excelente no conjunto dos seres. Partindo da comparação entre os animais e o ser humano, sendo o segundo tipo o mais excelente entre os que habitam a terra, esse argumento de Cleanto¹⁹ aponta que, por mais que o ser humano exceda em disposição de corpo e de alma, ele não é perfeito eticamente e nem independente das necessidades físicas, visto que ele necessita de comida, roupas e tantos cuidados que o tornam subalterno do seu próprio corpo. Portanto, ao adotar o mesmo método feito com relação aos outros seres, nesse raciocínio, eleva-se o grau de excelência dos seres ao seu limite e prova-se que esse discurso não pode ser levado ao *infinito* (*ápeiron*), mas ao entendimento de que deve existir um ser perfeito, o qual não está sujeito a nenhum mal ou seja, excelentíssimo, detentor de todas as virtudes, qualidades que só podem fazer referência a um deus, o qual deve existir.

Posteriormente, prosseguindo com os argumentos a favor da existência de deus ou deuses, o pirrônico vai em direção a outro discurso que visa a justificar filosoficamente que há um ser supremo no universo, a causa racional da ordem e da proporção presente em todas as coisas. E para isso o cético utiliza-se de um argumento atribuído a Sócrates que, segundo Xenofonte em suas *Memoráveis*, aponta para a possibilidade de se afirmar a existência de um ser divino a partir da

¹⁹ Outra fonte para os para argumentos de Cleanto sobre a prova da existência de deus é Cícero, que, em *Da natureza dos deuses* (2.13-15), evoca discursos que tratam das quatro causas para a formação da noção de deus nas almas dos homens. Essas exposições também contam com a contribuição de Crisipo (2.16), o qual parece se expressar de maneira semelhante a Sexto: “Se, pois, há na natureza das coisas algo, que a mente dos homens, que a razão, que a força, que o poder humano não pode realizar, certamente o que o realiza é melhor do que o homem; mas de qualquer modo as coisas celestes e todas aquelas cuja ordem é eterna, não podem ser realizadas pelo homem; então aquilo por que elas são realizadas, é melhor do que o homem. Isso, porém, chamarás mais de que senão deus? Efetivamente se os deuses não existem, o que pode haver na natureza das coisas melhor do que o homem; pois só nele há razão, nada pode ser mais notável do que ela; porém é de uma arrogância tola que exista homem que pense que em todo mundo não há nada melhor do que ele; portanto, há algo melhor. É, pois, certamente um deus” (para as traduções de Cícero, seguimos Willy Paredes). Ver também *SFV* 1.528.

faculdade intelectual presente nos seres humanos. Na sequência, Sexto reproduz o texto xenofontiano²⁰ da seguinte maneira:

Também Xenofonte, o socrático, propôs um argumento a favor da existência de deuses (*lógon eis tò éinai theús*), atribuindo a prova (*apódeixin*) a Sócrates, que, investigando junto a Aristodemo, disse com estas palavras: “Dize-me, Aristodemo, existem aqueles a quem admiras por sua sabedoria? Claro, disse. Então quem são eles? Pela habilidade poética, admiro Homero; pela escultura, Policeto; e Zêuxis, a dádiva da pintura. E não é que tu os aprovas pelas coisas produzidas por eles, confeccionadas de maneira extraordinária? Sim!, disse. Se, então, uma imagem de Policeto ganhasse vida, tu não aprovarias muito mais o artífice (*tekhníten*)? Muito mais! Ora, enquanto miravas uma estátua, dizias que tinha sido confeccionada por um artífice; e mirando um ser humano que se move perfeitamente por ser animado, e bem organizado quanto ao corpo, não consideras ter sido confeccionado por uma inteligência extraordinária (*noû perittoû*)? Em seguida, mirando a posição e a utilidade das partes, primeiro, que apumou o homem, deu-lhe olhos de modo a ver as coisas visíveis; audição, de modo a ouvir as coisas audíveis. Qual a utilidade do odor, se não tivesse acrescentado as narinas; da mesma maneira, qual a utilidade dos sabores, se a língua, que os discerne, não tivesse sido produzida? Além disso”, continuou, “sabendo que possuis uma pequena porção de terra, que é muito abundante, em teu corpo; um pouco de água, que é abundante; e de fogo e de ar da mesma maneira; acreditas que só a inteligência (*noûn*), não estando em lugar algum, te alcança por pura sorte?” (*M* 9.92-94, tradução de Haddad).

Com base no que Sexto extrai do Sócrates de Xenofonte²¹, emerge a questão da possibilidade de se afirmar a existência de uma inteligência (*M* 9.100) suprema, criadora e ordenadora do universo a partir da analogia que se faz com a inteligência

²⁰ Algo que vale ressaltar como observação acerca da citação de Sexto do texto das *Memoráveis* (I 4. 2-5,8.) é que a forma pela qual o cético coloca os argumentos socráticos demonstra que ele seleciona algumas passagens e omite outras, o que leva a concluir que ele resumiu as falas presentes em sua referência, fazendo-a de maneira não muito literal. Ao desenvolver uma análise mais cuidadosa dessa questão da citação de Xenofonte a partir de Sexto Empírico, Haddad comenta: “No original de Xenofonte, o diálogo é mais extenso, insistente em certos detalhes. A descrição das partes do corpo humano e suas utilidades recebe especial atenção. Após a apresentação dos sentidos, e que se encontra em Sexto, o Sócrates de Xenofonte disserta sobre a utilidade das pálpebras, ‘que se abrem quando preciso e se fecham durante o sono’; dos cílios, que protegem a vista contra o vento; dos supercílios, que formam uma goteira por cima dos olhos para que o suor da testa não escorra sobre eles; o formato do ouvido, que permite que não se encha; os dentes, que na frente são cortantes e atrás triturantes; a boca, perto dos olhos e do nariz, recebendo o que parece apetitoso; e os canais das dejeções, repugnantes, afastados dos órgãos dos sentidos. Além disso, não parece casual, segundo a passagem, que os animais desejem se reproduzir, que as mães desejem alimentar seus filhotes e por eles tenham o maior amor e o maior temor de que morram. Toda essa argumentação (*Mem.*, 1.4.5-7) está fora do texto de Sexto” (2021, p. 59).

²¹ Algumas questões importantes acerca dessa passagem são levantadas por Haddad (2021). Em seu artigo “O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo”, são apresentadas algumas controvérsias que giram em torno da influência de Xenofonte e de Sócrates sobre o estoicismo, principalmente sobre Zenão, que, segundo Diógenes Laércio (7.2-3) e Themístius (*Or.* 23.295 D. Hard. Em *SVF* 1.9), teve contato com o texto das *Memoráveis* e da *Apologia de Sócrates* (mas não sabemos se foi a de Platão ou de Xenofonte). Nesse escrito, ela também chama a atenção para a discussão acerca de uma possível interpolação estoica no texto de Xenofonte. Isso contribui para a compreensão de como Sexto utiliza os argumentos que usa e por que ele os usa para provar a existência de deus, levantando a suspeita de que usava discursos que de algum modo convergiam com os argumentos estoicos em defesa da existência de deus, seja a partir de hipóteses desenvolvidas pela própria escola, mas também pela apropriação de noções que foram difundidas por outros pensadores, como é o caso de Platão no *Timeu* (29d-30a) citado por Sexto em *M* 9.107 e o já mencionado Aristóteles. Outra contribuição de Haddad acerca de toda essa discussão remete ao *Da natureza dos deuses* de Cícero, uma obra na qual é possível encontrar um conjunto de raciocínios semelhantes aos que foram empregados pelo pirrônico, o que conduz ao problema de saber se tanto o texto do orador e filósofo latino, quanto o *Contra os físicos* 1 (ou *M* 9) de Sexto partiram de alguma fonte anterior e comum a ambos.

humana, inferior à primeira. Diante disso, apresenta-se o argumento no qual Sócrates é lembrado como mais um entre os filósofos que, de algum modo, defendem a existência da providência divina. Assim, o pirrônico não só estaria lançando mão de um discurso que, junto aos anteriores, forma um grupo de teses que explicam racionalmente a existência de um ser divino, mas que também busca mostrar que esse ser é a causa pela qual as coisas são o que são e como são. O que se quer fazer aqui é uma analogia com a capacidade criativa humana, por meio da qual Homero produziu admiráveis poemas, Policleto, esculturas, e Zêuxis, pinturas, por meio do uso de suas *tékhnai*.

Dessa maneira, ao levar em conta esse tipo de linha de raciocínio, em alguma medida o cético retoma o discurso sobre a necessidade de existir uma causa que dá forma à matéria e que, assim como o ser humano, é capaz de organizá-la, dando-lhe movimento (*M* 9.75). O que diferencia a causa ativa do *kósmos* e a humanidade é a capacidade que a primeira tem de criar coisas ainda mais belas, como aponta esse argumento extraído das *Memoráveis*, pois ela não só imprime formas nas coisas, mas ela é capaz de fazer com que essas coisas tenham vida e que cada uma tenha nas partes de seus corpos aparatos úteis para que elas subsistam. Sendo assim, o que se quer refutar nesse caso é a noção de que tudo que há subjaz pelo acaso, já que, pelo contrário, tudo aquilo que existe no mundo organiza-se com base em um ordenamento; e tudo que há nos seres vivos encontra-se presente na natureza (*M* 9.95-98)²².

Indo adiante com esses discursos sobre a prova de existência de deus, o próximo passo dado pelo zetético se desdobra no propósito de reforçar novamente os discursos já citados. Para isso, ele faz a alusão a Zenão, que, influenciado por Xenofonte, disse que: “o que lança semente do racional é o próprio racional. Mas o mundo lança semente do racional; logo, o mundo é racional. Da qual se segue a existência dele” (*M* 9.101)²³. Com essas proposições estoicas, Sexto busca expor mais um conjunto de noções que tentam explicar a existência do divino por meio do *lógos* presente na natureza, como um indício de que existe um ser sumamente inteligente. Baseado nisso, o pirrônico recorre ao raciocínio do filósofo de Cítio, que busca explicitar que toda mobilidade presente no *kósmos* e nas almas parecem ter como origem um princípio regente (*hegemonikón*), pelo qual também toda a *dýnamis* presente tanto na parte, quanto no todo da *phýsis* advém (*M* 9.102). E após isso o cético diz o seguinte:

E por isso, se o Mundo lança semente de um ser vivo racional (*logikou zóou spérma*), não [faz] como o homem, através da ejaculação, mas na medida em que contém as sementes dos seres vivos racionais; e contém [o todo], não como diríamos que a videira é contentora (*periéktiken*) das sementes de uva (*gigárton*), como se as circunscrevesse, mas porque as razões seminais (*lógoi spermatikoí*) dos seres vivos racionais estão contidas nele mesmo. De modo que o argumento é esse: ‘O mundo certamente contém as sementes racionais dos seres vivos racionais; logo, o mundo é racional’ [...]. E Zenão diz novamente: ‘[Se] o racional é melhor do que o não racional; mas nada é melhor do que o mundo; logo, o mundo é racional. E da mesma maneira com o que é inteligente (*noeroû*) e o que é animado²⁴. Pois o inteligente²⁵ é melhor do que o não inteligente, e o animado é melhor do que o que não é animado; mas nada é melhor do que o mundo; logo, o mundo é inteligente e animado’ (*M* 9.103-104).

²² Cf. *SFV* 2.1015.

²³ Cf. *SFV* 1.113.

²⁴ Ou, lit., “participa da animação” (*empsykbias metékhontos*).

²⁵ Cf. *SFV* 1.111; *ND* 2.21; 3.22-23.

E, nessa conjuntura, expõe-se o argumento de Zenão sobre a razão universal, ou razões seminais (*lógoi spermatikoi*), a qual está presente em todas as coisas, isto é, nas coisas particulares, atuando como um princípio vital, algo imanente que se encontra em toda natureza, como as sementes de todas as coisas. Assim, busca-se elucidar que o mundo e tudo que há subjaz a partir de uma fonte comum, algo que sustenta e gera a vida, uma inteligência superior à de todos os seres. Por conseguinte, com o objetivo de dar mais força ao argumento anterior, Sexto faz uso de um raciocínio platônico (*Timeu*, 29d-30c) que parece convergir com algumas ideias de Zenão:

Digamos então por que causa o construtor (*ho synistàs*) compôs (*synéstesen*) o devir (*gésin*) e este Todo. Ele era bom, e [no que é] bom não surge inveja a respeito de nada. Sendo desprovido disso, desejou que todas as coisas fossem o mais semelhante possível a si mesmo. E aquele que aceita (*apodekhómenos*) de homens sensatos que esta é a origem mais válida (*kyriotáten*) do devir e do mundo (*geneséos kai kósmou*), aceitaria coisas corretíssimas [...]. De fato, por causa desse raciocínio, ele construía (*synetektáineto*) o Todo, unindo o intelecto com a alma e a alma com o corpo, a fim de que a obra que ele estava produzindo fosse belíssima e excelente por natureza. Então, desse modo, segundo o discurso provável, é preciso dizer que este mundo [é] na verdade, um ser vivo animado (*zôon êmpsykhon énnoun*), porque deveu pela providência de deus (*M* 9.105-106).

Basicamente, o que se pretende com esse discurso é inquirir sobre a providência divina, ou seja, se, ao fazer o universo, o artífice do mesmo, sendo bom, teria organizado todas as coisas semelhantes a ele. E, se ao construir o mundo, ele teria reunido o “intelecto à alma e a alma ao corpo”, para, assim, concluir que o *kósmos* é um ser vivo inteligente e animado. O propósito de citar Platão, nesse caso, era para simplesmente encontrar mais um ponto de convergência com as ideias de Zenão, que semelhantemente dizia que “ele, o todo é belíssimo, obra acabada segundo a natureza e de acordo com um discurso provável (*tòn eikóta lógon*), um ser vivo animado, inteligente e racional” (*M* 9.107)²⁶.

Entretanto, em contraposição a Platão e a Zenão, Alexino²⁷ é lembrado por Sexto como quem fez uso das mesmas estruturas lógicas, porém com o intuito de inverter o resultado das conclusões zenonianas²⁸:

O poético [é melhor] do que o não poético e o gramático é melhor do que o não gramático, e o que é considerado conforme as outras artes (*tò katà tàs állas tékhnas theoróúmenon*) é melhor do que o que não [é] assim; e nada

²⁶ Cf. *SFV* I 110.

²⁷ Alexino, frag. II C 4 Giannantoni (SSR). Alexino, filósofo do séc. III a.C., lembrado como tendo sido integrante da escola megárica, alguém que teve destaque pelo desenvolvimento de argumentos erísticos. Ele também é mencionado por Sexto Empírico no *Contra os lógicos* (*M* 7.13) juntamente com outros filósofos que se ocuparam com os estudos da Lógica.

²⁸ Cícero cita um argumento que dialoga com o presente contexto: “Se isto apraz, agora demonstrarás que o mundo pareça ler muito bem um livro, pois seguindo os passos de Zenão, poderás concluir deste modo o pensamento: ‘Aquele que é instruído é melhor do que aquele que não é instruído, porém nada é melhor do que o mundo, então o mundo é instruído.’ Deste modo o mundo será também eloquente e, certamente, matemático, músico, enfim erudito em toda doutrina, por último será filósofo. Frequentemente disseste nada ser produzido sem um deus, não haver nenhuma força da natureza que pudesse imitar coisas diferentes dela. Concederei não só o mundo ser animado e sábio, mas também tocador de lira e de flauta, porque dele nascem também os homens destas artes? Então esse pai dos estoicos nada traz para que pensemos o mundo se servir da razão, nem mesmo para ser animado. O mundo então não é um deus, mas nada é melhor do que ele, pois nada é mais belo do que ele, nada mais útil para nós, nada mais ornado no aspecto e mais constante no movimento. Porque se o mundo todo não é um deus, nem mesmo sejam as estrelas, que tu colocavas inumeráveis no número dos deuses. Os movimentos regulares e eternos das estrelas te deleitavam, não injustamente, por Hércules, pois são de uma admirável e incrível constância.” (*ND* 3.23).

é melhor do que o mundo; logo, o mundo [é] poético e gramático. (*M* 9.108).

Mas o pirrônico chama a atenção para o contra-argumento estoico que diz que

Zenão entendeu o que é absolutamente melhor — isto é; o racional [é melhor] do que o irracional, o intelectual do que o não intelectual, o animado do que o inanimado —, mas Alexino, não; pois o poético não [é melhor] do que o não poético em absoluto, também o gramático [não é] melhor do que o não gramático. De modo que se observa uma grande diferença entre os argumentos; veja, pois, Arquíloco, sendo poético, não é melhor do que o não poético Sócrates, e Aristarco, sendo gramático, não é melhor do que o não gramático Platão. (*M* 9.109-110).

Diante disso, o que é possível perceber por meio da resposta estoica é que se pode derivar uma prova da existência de deus a partir da noção de que existe algo melhor em sentido absoluto (*áristos*), ou seja, um ser racional (*logikón*), animado (*émpsykhon*) e inteligente (*noerón*) em sumo grau que, de algum modo, ordenou o *kósmos*, unificando-o de tal forma, que imputou sobre o mesmo o devir (*génesis*) e tudo que nele há características que indicam a sua existência. Sendo assim, esse contexto onde se encontram os raciocínios de Zenão e os argumentos de Platão e do Sócrates de Xenofonte indica a existência de um ser vivo absolutamente melhor do que todos, porque ele é “o todo” (*tò pân*), o que responde ao argumento erístico de Alexino, pois não há situação em que o universo seja inferior a outros seres. Sendo assim, ele não precisa ser considerado como poético e gramático, pelo fato de que esses são qualificativos que não inviabilizam que haja algo superior ao ser que os detém, como ocorre no caso das comparações entre Arquíloco e Aristarco em oposição a Sócrates e Platão, os quais não são gramáticos e nem poéticos, mas não são inferiores aos que são. Do mesmo modo, o mundo não pode ser compreendido de tal forma.

E ainda sobre os argumentos teológicos que buscam apreender a existência de um ser divino ordenador do universo, o pirrônico chama a atenção para os raciocínios estoicos que se embasam no movimento do mundo²⁹ como indício da existência de um ser divino, causador de todo o devir (*M* 9.111-118). Com base nessa questão, Sexto inicia a sua abordagem aludindo ao fato de que o *kósmos* se move. Embora se saiba disso, há diferentes modos de compreendê-lo. Segundo ele (*M* 9.112), subsistem as hipóteses de que tal coisa ocorre por natureza (*hypò phýseos*), ou deliberação (*hypò proairéseos*), ou por um turbilhão e de acordo com a necessidade (*hypò díne kai kat' anánken*). Dito isso, busca-se compreender sob qual aspecto se pode concluir acerca do devir cósmico.

De acordo com o céptico, ao considerar a noção de movimento por um turbilhão e segundo a necessidade, é preciso verificar se o turbilhão, ou algo com um movimento análogo ao de um redemoinho, é desordenado ou ordenado. Se é do primeiro modo, não é capaz de mover coisa alguma ordenadamente, mas, se for do segundo, poderá mover algo de maneira ordenada e harmoniosa, sendo então divino e maravilhoso. Essa conclusão advém porque só um ser divino poderia mover a totalidade das coisas dessa forma, ou seja, só um ser inteligente pode fazer com que todas as coisas venham a ser, e isso, segundo o vocabulário da *Stoá*, levaria à conclusão de que só “o todo” (*tò pân*) pode ordenar, unificar e mover todas as coisas.

Em seguida, o pirrônico trata da hipótese do movimento segundo a necessidade por um vórtex, o que de acordo com a cosmologia atomista, fundamentada nas

²⁹ Cf. *SFV* 2.1016.

concepções de Leucipo e Demócrito³⁰, seria algo como um redemoinho. Acerca disso, o cético argumenta que esse tipo de concepção não poderia considerar que haja algo que seja capaz de pôr ordem sobre as coisas, já que um turbilhão é desordenado e de pouca duração (*M* 9.113). Nem seria possível supor, segundo Sexto, que o movimento do mundo advém de uma natureza sem capacidade representativa (*phýsei aphantástoi*), pois a natureza inteligente (*noerà phýsis*) é superior a essa, e, como se pode notar a partir deste e outros argumentos estoicos, o universo possui o segundo tipo de natureza, o que leva a concluir que ele é ordenado, move-se de maneira organizada e é inteligente, sendo, então, um deus (*M* 9.114).

Sexto ainda ataca a outra hipótese que trata do movimento por deliberação (*M* 9.115). Ele indica que quando alguém observa objetos artificiais que movem a si mesmos sem a ação de uma causa anterior, como, por exemplo, a esfera de Arquimedes, que representava o movimento dos corpos celestes, geralmente, ao notar isso, o espectador de tal fenômeno encontra-se maravilhado por ver algo que seja capaz de realizar tal proeza. Embora isso ocorra, o cético, baseado no argumento estoico, em mais uma ocasião, indica que o que causa mais admiração não é a matéria de que uma coisa é feita ou o seu movimento, mas sim a causa que produziu tais efeitos. Do mesmo modo, as coisas que percebem são mais admiráveis do que as que são percebidas. E em continuidade, fazendo menção às distinções entre os seres que se movem, o pirrônico faz o uso do argumento da gradação dos movimentos e de suas causas. Nesse caso, ele aponta que a causa motriz do cavalo é maravilhosa em maior grau comparada à da planta, mas a do elefante supera a do cavalo, pois se o elefante é um animal extremamente pesado, aquilo que faz com que ele se mova supera a causa que move o cavalo. Com efeito, quando este tipo de raciocínio é levado ao grau máximo, observa-se que o motor do Sol, da Lua e dos astros, que estão para além daquilo que move os seres já mencionados, e se a natureza do universo (*he toû kósmou phýsis*) antecede a todas as coisas, a causa que o move é suprema. Sendo o mundo aquilo que contém todas as coisas, logo, tudo aquilo que existe nele são suas partes. Dito isso, a causa da parte não pode ser causa do todo, mas o que ocorre é o inverso, o que leva à compreensão de que a causa do todo é a causa do ordenamento do mundo (*kósmou diakosméseos*). Portanto, essa causa é excelentíssima, racional, inteligente, eterna, pois tem uma natureza semelhante à divina; por conseguinte, existe algo que é deus (*M* 9.118).

Esse conjunto de argumentos estoicos sobre a ordem cósmica é encerrado por Sexto via o discurso sobre a presença de uma parte dominante em todo ser (*M* 9.119-122). Dessa maneira, o que se evoca em primeiro lugar é que todo corpo composto por partes é regulado por uma natureza, ou seja, por uma estrutura orgânica, havendo nele um elemento dominante (*tò kyrieûon*). Um exemplo análogo disso é o caso do coração ou do cérebro ou, até, outra parte do corpo humano³¹ que seja considerada como parte dominante. Semelhantemente é o que ocorre com as plantas. Em umas a raiz é compreendida como a parte mais importante, em outras, as folhas, e em outras, a medula (*M* 9.119). O mundo, da mesma maneira, sendo governado por uma natureza, também possui uma parte dominante que é a sua causa motriz, o que leva à conclusão de que existe um deus (*M* 9.120). Mas o cético a problematiza dizendo que alguns poderiam alegar que o elemento mais regulador (*hegemonikotáten*) e dominante (*kyriotáten*) no mundo é a terra, mas que também há outro que poderia ser ainda mais preponderante, que é o ar. Ambos são abundantes na natureza e garantem a subsistência do todo. O problema é que essa hipótese

³⁰ Sobre o conceito de turbilhão ou vórtex (*díne*) que a teoria atomista de Leucipo e Demócrito relaciona com o caráter cosmogônico dos átomos: cf. DK 67 A 1, 24; 68 A 83; 68 B 5, 1; DL, 9.31-32, 45. Ver também Kirk *et al.*, 2010, p. 440-452.

³¹ *M* 7.313.

levaria à absurda conclusão de que deus poderia ser identificado com a terra e o ar (M 9.121). Contudo, Sexto aponta que esse discurso é ingênuo, porque isso seria o mesmo que dizer que o principal elemento da casa é o muro, pois ele é a estrutura básica da mesma. Entretanto, mesmo que isso seja admissível, o muro não é superior ao dono da casa, nem é melhor do que ele, que é o que governa a casa. Dessa forma, mesmo que o ar e a terra tenham um papel de importância na subsistência material do *kósmos*, não são superiores à natureza que o governa, a qual não é distinta de um deus; logo, deus existe.

5 Discussão sobre as consequências absurdas de se suprimir a divindade (M 9.123-136)

Após levantar todos os argumentos cosmológicos necessários para estabelecer o caminho para a *epokhé* acerca do problema da causa eficiente do Universo, Sexto, agora, passa a discutir menos sobre os conceitos que estão em torno da Física para tratar desse problema no âmbito da vida prática. Ele se detém na reflexão que gira em torno da ética, questionando que consequências negativas afetariam a vida cotidiana das pessoas, ou melhor, os costumes e as relações humanas com relação às virtudes que advêm da crença nas divindades, que se desdobram no modo como os indivíduos convivem entre si, com os deuses e os animais (M 9.123-136).

Para iniciar esse tipo de questionamento, o pirrônico alude à seguinte hipótese: se ocorre a supressão da divindade, ou melhor, da crença na existência delas, virtudes como a piedade (*eusébeia*), santidade (*hosiótes*), sabedoria (*sophía*) e justiça (*dikaíosýne*) perdem a importância e tornam-se sem significado (M 9.123-126). Diante disso, o pirrônico discursa a partir do conceito de piedade, que é definido como “a ciência do culto aos deuses” (*ésti gar eusébeia epísteme theôn therapéias*). E ele, então, levanta o problema, dizendo que se os deuses não existem, a piedade também não existe, o que leva a entender que, sendo ela esse conhecimento do serviço ou do culto aos deuses, perde o seu sentido, sua razão de ser. Isso porque “não pode haver culto das coisas que não existem, da qual nem haverá uma ciência concernente a ela” (M 9.123). Então, quando se nega que as divindades subsistem, a piedade enquanto virtude inexistirá, assim como o conhecimento acerca da mesma. Porém o cético aponta que, na verdade, a piedade existe e, conseqüentemente, os deuses existem, pois ela é exercitada no dia a dia, como algo presente na vida das pessoas; logo, os deuses também existem.

O mesmo ocorre com a santidade, que é “um tipo de justiça para com os deuses” (*dikaíosýne tis oûsa pròs theoús*), “e é certo que, de acordo com os conceitos e as concepções comuns de todas as pessoas, a santidade existe” (*ésti dé ge katà tàs koinàs ennoías kai prolépsis pánton anthrópon, hosiótes*), e havendo algo que seja santo, logo, o que é divino subjaz (M 9.124). E se isso não for verdade, a sabedoria também seria uma virtude inexistente, já que “é a ciência tanto das coisas divinas, quanto das coisas humanas” (*epísteme oûsa theíon te kai anthropeíon pragmatón*)³²; e se não há uma ciência das coisas humanas e hipocentáuricas, visto que os humanos existem e os hipocentauros não, conseqüentemente, o mesmo aconteceria com o conhecimento sobre as coisas divinas e humanas, caso não existissem deuses, mas apenas os humanos. Todavia, Sexto alude a isso dizendo que seria um absurdo (*átupon*) afirmar que os deuses não existem, pois caracterizaria um tipo de postura intelectual que está fora da concepção comum e das concepções que as pessoas têm em mente (M 9.125).

E, por fim, como a última virtude evocada pelo cético, a virtude da justiça é compreendida como aquela que foi incorporada entre os homens por causa das

³² Cf. M 9.13.

relações dos homens entre si e com os deuses. Mas, em decorrência da negação da existência dos deuses, não poderia haver virtude que se estabelecesse entre os humanos, seus semelhantes e as divindades, o que, novamente, Sexto considera um absurdo (M 9.126). E, como argumento, o cético aponta que tanto os seguidores de Pitágoras, quanto os de Empédocles, assim como outros filósofos itálicos, asserem que as pessoas não detêm apenas uma relação de comunhão (*koinonían*) entre elas mesmas ou com os deuses, mas com os animais irracionais (*áloga zoôn*), que também estão incluídos nesta comunidade, pois eles afirmam que só há uma realidade e um só espírito (*pneúma*) como uma alma, que perpassa todo universo (M 9.127). Isso torna subentendida a noção de que se um animal não-humano é morto com o fim de servir de alimento aos humanos, seria como se esses últimos estivessem sacrificando um parente (*syngeneís*). Por isso tais pensadores encorajam a abstinência de carne animal e entendem como ímpias e injustas as pessoas que “avermelham os altares com o sangue fresco das vítimas” (*bomòn ereúthontas makáron therósi phónoisin*)³³ (M 9.128). Isso é algo que o fisiólogo de Agrigento questiona dizendo:

Não ireis parar com matanças de sinistros ecos?
Não vedes que uns aos outros vos devorais em desmazelos de mente?
De forma mudado o próprio filho o pai, erguendo-o,
degola fazendo uma prece, grande tolo; e se perturbam
o suplicante sacrificando; e surdo aos próprios clamores,
feita a degola, prepara em casa infame festim.
E assim mesmo o filho agarra o pai e as crianças a mãe,
E a vida lhes arrancando, as próprias carnes devoram (M 9.129; DK 31 B
136-167, tradução de Remberto F. Kuhnen).

Assim, segundo os argumentos trazidos por Sexto, esses filósofos apontam para uma possível relação de justiça entre todos os seres, criticando a matança dos animais tanto para o consumo humano, quanto para sacrifícios religiosos. Dessa maneira, o pirrônico prossegue apontando que, apesar dos problemas oriundos do que o pitagorismo entende sobre essa relação de justiça entre humanos, deuses e animais, e também do que os estoicos apontam acerca disso, o fundamental nessa reflexão é que se dentro da comunidade humana a noção de justiça é importante e se encontra presente, e essa mesma compreensão amplia-se sobre a relação entre humanos e deuses, negar que as divindades existem implicará o mesmo acerca da justiça. Porém, se a justiça existe, é válido concluir que os seres divinos existem (M 9.130-131).

Seguidamente, o pirrônico prossegue com a argumentação, tratando da questão da profecia (*mantiké*), que “é a ciência que observa e interpreta os sinais dados pelos deuses aos humanos” (*epístème oúsa theoretiké kai exegetiké tôn hypò theôn anthrópōis didoménon semeíon*). Contudo, esse tipo de conhecimento não existiria, semelhante à inspiração (*theoleptiké*), nem a astrologia (*astromantiké*), a adivinhação (*thytiké*) e nem a predição por meio dos sonhos (*he di' oneíron prórresis*) existiria, se os deuses não existissem, o que novamente seria uma hipótese absurda segundo a perspectiva teísta, pois aceitá-la seria o mesmo que recusar um grande número de crenças que fazem parte da vida de todos as pessoas; logo, os deuses existem (M 9.132). E, como conclusão, o cético termina essa segunda parte do seu percurso investigativo rumo à suspensão do juízo refutando alguns argumentos com base em alguns raciocínios de Zenão. Em resumo, o zetético busca indagar sobre a razoabilidade da honra dada aos deuses (M 9.133-136) e, então, dialoga com algumas proposições que encerram o conjunto de argumentos estoicos e de outras correntes filosóficas para fundamentar a existência de deus ou dos deuses, algo que

³³ Esse verso é atribuído a Pitágoras e aos pitagóricos. Cf. Thesleff, 1965, p. 159.

não se manterá isento da investigação pirrônica, pois ele prosseguirá aludindo aos argumentos equipolentes que confrontam os numerosos raciocínios citados.

6 Os argumentos aporéticos que negam a existência dos deuses e a suspensão do juízo (M 9.137-190)

O próximo tópico abordado nessa discussão sobre o tema da existência de deus ou deuses ocupar-se-á com o último conjunto de argumentos elencados por Sexto Empírico, que negam a existência dos seres divinos. Entre os passos M 9.137-190, o pirrônico toma uma outra postura perante as declarações elencadas anteriormente, de origem estoica e de outras correntes de pensamento, que tentam provar a existência de seres que são a causa eficiente do *kósmos*.

Ao investigar as discrepâncias entre as asserções filosóficas, e valendo-se da equipolência de tais alegações, o cético evoca um conjunto de argumentos aporéticos que apontam para a negação da existência de(os) deus(es). Em vista disso, ele elenca uma série de raciocínios que se baseiam na concepção de que considerar a divindade como um ser vivo ou animal (*zôon*) implica assumir que ela está sujeita a sensação, mudança e corrupção, algo que não condiz com a concepção comum que se tem de uma divindade (M 9.37- 147). Aqui, Sexto também faz uso de aporias a partir de certas noções e seus pares opostos, como as noções de infinito e finito, corpóreo e incorpóreo, que são atribuídas aos seres divinos (M 9.148- 151; 180-181). A mesma problematização leva em conta a questão da virtude (M 9.152-177) e da faculdade da fala, quando lhes são incorporadas como qualificadores. E, por fim, o pirrônico faz uso dos sorites, o silogismo progressivo de Carnéades e Clitômaco, que, segundo ele, contribui para concluir a sua investigação pela *epokhê*³⁴.

Ao visar essas questões, Sexto Empírico muda a sua linha discursiva com o intuito de opor-se radicalmente às declarações anteriores que são teístas e ateístas. Sendo assim, ele decide fazer uso de outras proposições que negam a existência de deus. Mas, ao lê-lo, poderíamos questioná-lo da seguinte forma: “será que ele não está fazendo uso de outro discurso ateísta para encerrar todo o debate e depois encontrar-se em estado de suspensão do juízo? Mas isso não seria contraditório com o seu procedimento pirrônico, já que ele estaria sendo parcial, optando por aderir uma perspectiva específica?” Por mais que a resposta pareça levar a uma afirmação, ela será negativa. Mesmo que no discurso desse autor seja possível encontrar conclusões do tipo “deus não existe” ou “o divino não existe”, segundo Cícero é possível observar que esses argumentos acadêmicos visavam a uma oposição ao dogmatismo, o que não condiz com uma adesão ao ateísmo. Na verdade, o que ocorria era o oposto, pois o personagem que representa o pensamento acadêmico, Cota, demonstra uma certa relação com a religião tradicional:

Então Cota disse: “Muito bem, eis porque começemos assim como o próprio discurso nos conduz. Mas antes que do argumento, falarei um

³⁴ É possível observar (cf. Sedley, 2020, p. 230) uma grande semelhança na organização entre esses argumentos encontrados tanto no *Contra os físicos I* (M 9.137-190) de Sexto, quanto no *Da natureza dos deuses* de Cícero (3.29-52). Encontram-se os seguintes tópicos expostos pelo segundo autor através das falas do personagem acadêmico, Aurélio Cota: segundo Carnéades, todo ser vivo ou corpo é mortal, porque está sujeito às sensações e afecções; além disso, todo ser animado é separável e divisível (3.29-34); deus não pode ter virtude (3.38-39). E, por fim, os sorites (3.43-52). Um outro dado interessante sobre esses trechos de ambas as obras é o fato de que Sexto Empírico faz poucas menções a Carnéades e Clitômaco — ou à filosofia acadêmica em geral —, o que ocorre apenas no passo 40 e no momento em que ele recorre aos sorites entre os passos 182 e 190. Cícero, em seu diálogo, desde o princípio referencia-se mais explicitamente ao pensamento acadêmico, pois o próprio personagem que fala em seu diálogo (Cota) representa essa corrente filosófica, e, em alguns momentos, ele também alude diretamente a Carnéades. Tais observações contribuem como indícios de que haveria uma fonte comum inspiradora de ambos os textos, independente de quão explícitas sejam as menções a ela encontradas nesses escritos.

pouco de mim. Pois não sou nem um pouco tocado, Balbo, por tua autoridade e por aquele discurso que, ao concluir, me encorajava a que recordasse ser eu tanto Cota quanto um pontífice; o que, creio, se valia disso, para que eu defendesse opiniões, as coisas sagradas, as cerimônias e as religiões que dos antepassados temos recebido sobre os deuses imortais. Na verdade, eu as defenderei sempre e sempre tenho defendido; nunca o discurso de alguém, quer douto, quer ignorante, me afastará daquela opinião que tenho recebido dos antepassados sobre o culto dos deuses imortais. Mas quando se trata da *religio*, sigo Tibério Coruncânio, Públio Cipião e Públio Cévola, pontífices máximos; não Zenão, ou Cleantes, ou Crisipo, e considero Caio Lélío como áugure e sábio, o mesmo que eu escute falando sobre *religio* naquele nobre discurso mais do que qualquer príncipe dos estoicos. E como a *religio* de todo o povo Romano tenha sido dividida em coisas sagradas e em auspícios, uma terceira coisa tenha sido unida, se os intérpretes da Sibila ou os arúspices anunciaram algo a partir dos presságios e dos prodígios, eu nunca considerarei insignificante nenhuma destas práticas religiosas e assim tenho-me convencido de que Rômulo, com os auspícios, Numa, com as cerimônias sagradas, tenham lançado os fundamentos da nossa civilização que certamente nunca poderia ser tão grande sem o sumo apaziguamento dos deuses imortais. (ND 3.5-6).

Em outra ocasião, ele diz ao se apropriar dos seguintes sorites:

Pois, visto que o discurso me tem levado a este ponto, ensinarei eu ter aprendido coisas melhores sobre venerar os deuses imortais – segundo o direito pontifício e o modo dos antepassados naqueles pequenos vasos que Numa nos deixou, sobre os quais Lélío fala naquele pequeno discurso áureo – do que naqueles raciocínios dos estoicos. Pois, caso eu vos siga, diz, para que eu responda àquele que me interrogue assim: ‘Se existem os deuses, existem também as deusas Ninfas? Se existem as Ninfas, também os Paniscos e os Sátiros, porém estes não existem, nem mesmo as Ninfas então. Mas seus templos foram consagrados e devotados publicamente. Então nem mesmo existem os outros deuses cujos templos foram consagrados. Leva adiante: consideras um deus Júpiter e Netuno? Então também Orco, irmão deles, é um deus, e aqueles que se dizem correr nos infernos, Aqueronte, Cocito, Piriflegetonte; tanto Caronte quanto Cérbero devem ser considerados deuses. Mas isto certamente deve ser rejeitado, nem mesmo Orco então, o que portanto dizeis sobre seus irmãos?’ Estas coisas afirmava Carneade, não para abolir os deuses – o que pois é menos conveniente a um filósofo – mas para que convença os estoicos nada explicarem sobre os deuses [...] (ND 3.43-44).

Isso, de acordo com David Sedley, nos permite observar que:

De acordo com o *De natura deorum*, Carnéades criticou a noção de deus, não porque ele queria negar a existência dos deuses, mas a fim de mostrar que os estoicos não tinham uma descrição filosoficamente coerente dos deuses para oferecer. Segundo o *De republica*, Carnéades criticou a justiça, não porque ele quisesse depreciar a justiça, mas para mostrar que Platão e Aristóteles não tinham uma defesa filosoficamente coerente da justiça para oferecer (Sedley, 2020, p. 222).

Então, considerando essas contribuições, é válido apontar que a postura filosófica adotada por Carnéades demonstra que o seu modo de pensar está mais próximo do pirronismo do que Sexto pretende alegar (*PH* 1.3-4, 220-235). Sendo assim, por mais que os conteúdos desses argumentos pareçam ateístas, eles não são, embora tenham uma postura negativa por conta da ocasião em que se encontra o debate filosófico. Diante disso, o objetivo das proposições que vão de encontro aos

raciocínios estoicos e de outras escolas³⁵ é demonstrar que suas teorias – sobre a justiça, a natureza divina, entre outras – não são capazes de explicitar o objeto em questão. Portanto, pode-se concluir que tanto o modo pirrônico quanto o acadêmico de se contrapor aos que teorizam sobre deus ou deuses não se expressam como uma tentativa de negar a existência dele(es), mas de apontar que as especulações teóricas sobre isso não se sustentam e, para provar isso, é preciso confrontá-las, seja negando, seja afirmando.

7 O uso de Sexto Empírico dos argumentos aporéticos (M 9.137-190)

Sendo assim, o primeiro questionamento levantado por Sexto empírico examinará o conceito de ser vivo na circunstância em que ele é atribuído à divindade. Com isso, o pirrônico se põe a discutir se deus é um ser vivo (*zôon*), porque ele tem sensação; mas se também está sujeito à mudança e à corrupção, predicados não aplicáveis à noção de deus.

Em M 9.138, o pirrônico prossegue alegando que, segundo os estoicos, o *kósmos* é um ser vivo (*zôon estin ho kósmos*), deixando subentender que isso também se aplica ao conceito de deus, porque “o ser vivo é melhor do que o ser não vivo, nada é melhor do que deus, logo, deus é um ser vivo”. Para Sexto Empírico, isso é um tipo de perspectiva que está alicerçada na concepção das pessoas comuns, de modo que a vida ordinária, os poetas e a maioria dos grandes filósofos atestam (*martyreî*) que “deus é um ser vivo”. Embora existam essas afirmações, o pirrônico ataca esse tipo de concepção da seguinte forma:

[...] se existem deuses, eles são seres vivos. E se são seres vivos, eles têm sensibilidade (*aisthánontai*); pois todo ser vivo é concebido como ser vivo pela participação da sensação. E se têm sensibilidade, sentem o gosto amargo e a doçura; pois não percebem (*antilambánontai*) os objetos sensíveis (*aisthetôn*) por meio de um outro sentido (*aisthéseos*) que não seja o gosto. Por isso, a privação absoluta em deus desse ou de um outro sentido é completamente improvável (*apíthanon*); com efeito, tendo o homem mais sentidos, ele se tornará melhor, sendo preferível, como Carnéades dizia, que, junto com esses cinco sentidos que existem em todos [os humanos], outros, em grande número, lhe sirvam de confirmação, para que tenha a possibilidade de apreender muitas coisas, e não para descartar os cinco. Então, pode-se dizer que deus tem algum sentido do gosto (*geúsin*), e por meio dele, percebe os sabores. Mas se ele percebe pelo sabor, ele experimenta o sabor doce (*glykázetai*) e o sabor amargo (*pikrázetai*). E, experimentando o sabor doce e o amargo, ele se agrada (*euaresései*) com algumas coisas e se desagradará (*dysaresései*) com outras. E desagradando-se com algumas coisas, será suscetível à importunação e à mudança para o pior. Se isso é assim, ele é perecível. Então se os deuses existem, eles são perecíveis. Logo, os deuses não existem (M 9.139-141).

Em tese, o que se pode compreender a partir do trecho acima é que, se é possível conceber o divino como um ser vivo, é possível concluir que ele é um ser dotado de sensações. Neste caso, se uma divindade pode experimentar o sabor das coisas, logo, ela percebe aquilo que é agradável e desagradável, pois ela tanto pode ser afetada pelo sabor doce, quanto pelo amargo, e, se esse é o caso, consequentemente a mesma estará sujeita à importunação (*ókhlesis*), termo que contém uma carga semântica que

³⁵ Uma outra contribuição trazida por Sedley (2020) e também por James Warren (2011) são as discussões sobre quem são os alvos dos argumentos usados por Sexto neste contexto. Ambos os autores problematizam se de fato estoicos eram os únicos e principais opositores atacados nessa circunstância. Mas, a partir de uma análise mais detalhada sobre os sorites de Carnéades, Sedley aponta que tanto os filósofos da *Stoa*, quanto de outras escolas também são confrontados pelo pirrônico.

leva em conta sentimentos negativos como perturbação, aborrecimento, angústia e embaraço. Sendo assim, tal argumento confronta a noção filosófica e corriqueira acerca de deus ou dos deuses pelo fato de que eles também estariam sujeitos à mudança (*metabolês*) para pior e à corrupção, sendo qualificados como perecíveis (*phtartoi*). Conclui-se, assim, pela não existência deles.

Esse raciocínio ainda prossegue afirmando que o que diferencia um ser vivo de um não vivo é a questão do ter ou não a capacidade da percepção (*aisthánestai*) (M 9.142). Havendo essa capacidade no divino, pode-se dizer que ele é um ser vivo. Nessa circunstância, todo ser caracterizado dessa maneira, porque detém as faculdades sensíveis, pode, então, ouvir, ver e tocar. Entretanto, se isso ocorre de fato, seria razoável dizer que, assim como acontece com o paladar, existem coisas que são familiares (*oikeioúnta*) ou estranhas (*allogioúnta*) para cada sentido, ou seja, cada modo de perceber está sujeito a ter contato com aquilo que lhe é agradável ou não. Isso Sexto explica ao dizer que para a visão há coisas que são simétricas e outras que não são simétricas, e há sons uníssonos e não uníssonos para a audição, o que também ocorre com os outros sentidos. Assim, se de fato deus se encaixa dentro desses quesitos que o qualificariam como um ser vivo, é razoável dizer que ele é um ser que percebe as coisas sensorialmente, podendo haver coisas que para o mesmo são causadoras de importunação (*okhlerá*). Consequentemente, segue-se a consideração de que o ser em questão devém, mudando para pior, logo, é corruptível, o que confronta a noção comum (*koinèn énnioian*) que se tem acerca dele. Portanto, a divindade não existe (M 9.143).³⁶

Em seguida, o pirrônico recorre a outro argumento que também se baseia na concepção de que se a divindade existe porque é um ser vivo e consequentemente tudo vê, como afirmava Xenófanes: “ele inteiro vê, inteiro pensa, inteiro ouve” (M 9.144; DK 21 B 24). E a isso Sexto acrescenta que, se ele pode ver, ele percebe os objetos de cor branca e os de cor preta pela visão, levando em consideração — mesmo sem citar diretamente — o que se encontra no *Timeu* de Platão (67e)³⁷, apontando que os objetos brancos dilatam os raios visuais, possibilitando a distinção entre as matizes, e os objetos de cor preta os contraem, confundindo-as, dificultando a percepção, algo que conduz novamente à questão da corruptibilidade do ser dotado de sensação e, consequentemente, da divindade, confrontando a compreensão de que não pode haver um ser desse tipo que seja corruptível, o que dá fundamento para a

³⁶ Um conjunto de raciocínios análogos a esses encontram-se no *Da natureza dos deuses* de Cícero (3.32-34): “E como omitamos isto, porém nenhum ser animado pode ser inventado, que nunca tenha sido gerado e tenha de ser sempre. Pois todo ser animado tem senso, então sente, tanto as coisas quentes, quanto as frias como as doces e as amargas, não pode sem algum senso perceber as agradáveis, não pode perceber as contrárias; então se percebe o senso de prazer, percebe também o de dor; o que porém recebe a dor, é necessário receba também a morte; então todo ser animado deve reconhecer ser mortal. Além disso, se há algo que não sinta nem o prazer nem a dor, isto não pode ser um ser animado, porém o que é animado, é necessário este sinta aquelas coisas e o que as sente, não pode ser eterno, e todo ser animado sente, então nenhum ser animado é eterno. Além disso nenhum ser animado pode existir no qual não haja tanto o apetite quanto uma aversão natural. Porém procura-se alcançar o que é segundo a natureza, afasta-se do contrário, e todo ser animado procura certa coisa e se afasta de outras; porém o que evita é contra a natureza, e o que é contra a natureza, tem a força de o matar. Então é necessário todo ser animado pereça. Existem coisas inumeráveis, a partir das quais se pode demonstrar e concluir que não existe nada que tenha senso, que não pereça, pois aquelas mesmas coisas que são sentidas, como frio, como calor, como desejo, como dor, como outras, quando são ampliadas, destroem; não há nenhum ser animado eterno. Pois a natureza do ser animado é ou simples — como ou seja, terrena, ou ígnea, ou aérea, ou líquida, o que seja assim nem mesmo pode ser compreendido — ou o ser formado de muitas naturezas, uma das quais tenha seu lugar para o qual é levado pela força da natureza, uns para baixo, outros para cima, tantos para o meio. Isto pode estar ligado por certo tempo, mas de modo algum pode sempre, pois é necessário que cada um seja levado pela natureza para seu lugar. Então nenhum ser animado é eterno.”

³⁷ “Quanto ao branco e ao preto, são impressões semelhantes àquelas, mas são geradas noutro órgão, motivo pelo qual aparecem de um modo diferente. Eis o modo como devemos nomeá-las: o ‘branco’ é o que dilata o raio visual e o ‘preto’ é o que faz o contrário”.

negação da sua existência (*M* 9.145). Nesse primeiro grupo de argumentos (*M* 9.146-147)³⁸, conclui-se pela alegação de que “a sensação é um tipo de alteração” (*he aísthesis heteroiosis tis estin*), o que pressupõe que determinado ser é capaz de percepção e está sujeito a alteração, mudando para pior e, conseqüentemente, é corruptível, noção que não condiz com a natureza divina e muito menos com a possibilidade de afirmar a sua existência.

A questão que se segue nesta investigação filosófica parte para o problema da aplicação de certos conceitos atribuídos aos seres divinos (*M* 9.148-151). O que se analisa neste contexto é que, se existe alguma divindade, ela deve ser finita ou infinita. Tendo isso em pauta, Sexto aponta que se existe um ser divino, ele é finito (*peperasménon*) ou infinito (*ápeiron*). Se for infinito, será imóvel (*akíneton*) e inanimado (*ápsykhon*). Porque se aquilo que é infinito se move, o mesmo passa de um lugar para o outro e, ocupando um espaço, ele será finito. Isso leva a considerar que o que é infinito é imóvel, pois se se movesse, seria finito. Da mesma maneira dever-se-ia considerar que este algo também seria inanimado³⁹, pois se fosse mantido unido por uma alma (*hypò psykhs synékhetai*), seria por um movimento do centro aos extremos e dos extremos ao centro⁴⁰. Entretanto, o pirrônico problematiza a informação prévia, ao apontar que não pode haver centro e extremo no que é infinito, pelo fato de que ser infinito implica não ter extremidades e nem centro. Por isso, se o divino é infinito, o próprio não se move, sendo também inanimado, mas não será infinito se, de modo contrário, ele se mover e for animado.

Semelhantemente, não será possível cogitar que, ao invés de infinito, deus seja finito, uma vez que o finito é parte do infinito e o todo é superior à parte, em razão de que o infinito seria considerado superior à natureza divina, dominando-a. Então, o cético conclui que isso seria um absurdo, pois, se diante dessas duas possíveis definições de finitude e infinitude não é possível aludir a nenhuma delas como possíveis descrições do ser divino, não havendo uma terceira possibilidade, a divindade não será nada (*oudèn éstai tò theíon*).

Após tratar da questão da finitude ou infinitude divina, ele busca investigar se a divindade é corpórea (*sôma*) ou incorpórea (*asómaton*), questão que é tratada mais de uma vez por Sexto (*M* 9.148-151; 180-181). Na primeira circunstância, ele parte da premissa de que deus não é corpóreo, sendo, pois, inanimado (*ápsykhon*), insensível (*anaístheton*) e incapaz de qualquer ação (*oudèn dynámenon energeîn*). Se fosse corpóreo, ele estaria sujeito à mudança e à corrupção. Dado que o ser divino é

³⁸ David Sedley faz uma interessante observação sobre essas passagens ao dizer que “O júri das autoridades filosóficas é ainda mais ampliado no argumento imediatamente a seguir (146-167), que parte reconhecidamente da premissa aristotélica de que a percepção é um ‘tipo de alteração’ — ἐτεροίωσις τις, evocando imediatamente *De anima* 2.5 (416b34, ἀλλοίωσις τις). Se deus é suscetível a alteração, o argumento continua, ele é suscetível a deterioração, e por conseguinte, a destruição. Esse princípio — que se deus mudasse, *per impossibile*, ele se deterioraria — pode parecer que necessita de defesa, mas é digno de nota, na mitigação, que tinha sido aprovada sem argumento adicional por ambos, Platão (*R.* 2.381b-c) e Aristóteles (*Metaph.* Λ, 9. 1074b25-7). Por contraste, a imutabilidade de deus não é, e não pode ser, um princípio estoico, uma vez que todos os deuses estoicos que não Zeus, de fato, sofrem uma mudança radical, ou mesmo destruição na conflagração periódica. Esta é em si mesma uma razão para assumir que os estoicos não são proeminentes entre os alvos de Carnéades aqui. Nosso presente grupo de argumentos está unido no seu objetivo de mostrar que um deus vivo, contrariamente à concepção comum, teria que ser indestrutível. Se os estoicos fossem o principal alvo de Carnéades, ele teria a muito mais fácil, de fato, a quase fácil demais, tarefa de simplesmente apontar que a admissão deles da destrutibilidade divina está em conflito direto com concepção básica de deus” (Sedley, 2020, p. 234).

³⁹ De acordo com Boys-Stones (1997), nesse trecho Sexto Empírico faz uma crítica direta ao estoicismo e sua teoria sobre a noção de deus como *héxis*, pela qual o cosmos detém a sua unidade orgânica. David Sedley (2020) também faz menção à questão da influência estoica com sua teoria do *pneúma* que mantém os corpos em conjunto. Outra observação feita por ele é a de que o problema da infinitude ou finitude do primeiro motor remete a Aristóteles na *Física* VIII, 10; *Metafísica* XII, 7 (1073a5-11).

⁴⁰ Cf. *SFV* 2.454, 471, 703,704.

incorruptível, negar-se-ia a sua existência. Mais adiante no texto, o cético retoma esse mesmo problema relatando que, se o divino é corpóreo, ele pode ser um composto de elementos simples ou um corpo simples e elementar.⁴¹ Caso ele seja de acordo com a primeira definição, o mesmo será corruptível, dado que tudo aquilo que se constitui pela união de certas coisas necessariamente se corrompe e se dissolve. E, no segundo caso, deve ser fogo, água, ar ou terra, embora esses elementos sejam inanimados e irracionais. Logo, o cético conclui que essa última alternativa é absurda, sendo impossível determinar o que deus é, pois além dessas, não outras há alternativas. Portanto, ele não é nada.

As aporias sobre os conceitos de virtude⁴² aplicados ao ser divino tomam lugar na análise sextiana a partir da concepção de que se a divindade existe, enquanto um ser vivo, ela também deve ser inteiramente virtuosa (*panáreton*) e feliz (*eudaïmon*), porque, sem a felicidade, a virtude não subsiste⁴³ (M 9.152- 177). Com base nesses pressupostos, o pirrônico argumenta que:

E se [o divino] é inteiramente virtuoso, tem todas as virtudes. Porém não tem todas as virtudes, a menos que tenha continência (*enkráteian*) e firmeza (*karterían*). E não possui essas virtudes, a menos que existam certas coisas difíceis de se abster (*dysapóskheta*) e difíceis de suportar (*dysenkartéreta*) para deus. A continência é uma disposição incapaz de transgredir as regras da reta razão, uma virtude que nos põe acima das coisas que parecem ser difíceis de se abster. Com efeito, se abstém, dizem, não como quem se abstém de uma velha moribunda, mas quem, podendo gozar de Laís e Friné ou de alguma mulher tal como essas, então, se abstém. Firmeza é a ciência das coisas suportáveis e insuportáveis, uma virtude que nos põe acima das coisas que parecem ser difíceis de suportar; pois, dispõe de firmeza aquele que quando cortado e queimado, então, suporta até o fim, e não quem bebe vinho com mel. Então, existirão coisas difíceis de suportar e difíceis de se abster para deus. Se não existirem, não terá essas virtudes, isto é, a continência e a firmeza. E se não tem essas virtudes, dado que não há nada entre virtude e vício, ele terá vícios contrários a essas virtudes, como a fraqueza (*malakían*) e a incontinência (*akrasían*); assim como quem não tem saúde, tem doença, desse modo, aquele que não tem continência e firmeza, está sujeito aos vícios opostos, o que é algo absurdo de se dizer relativo um deus. (M 9.152-156).

Esse conjunto de raciocínios trazidos por Sexto buscam problematizar a concepção de que o divino deve ser completamente virtuoso e feliz. Aqui, encontram-se algumas considerações que confrontam determinadas concepções estoicas, como no caso da continência e da firmeza⁴⁴, virtudes atribuídas à deidade, enquanto ser que é pleno de todas essas qualidades. Em suma, a finalidade desse

⁴¹ Cf. ND 3.14.34.

⁴² “Porém nós não podemos compreender tal deus desprovido de alguma virtude? Por que então? Atribuiremos a um deus a prudência que consiste no conhecimento das coisas boas e das más, e das não boas e das não más? Ao qual nada há de mal, nem pode haver, porque lhe é necessária a distinção das coisas boas e das más; porque é necessária a razão, porque é necessária a inteligência, das quais nos servimos para aquela coisa, para que passemos das coisas conhecidas às desconhecidas, mas a um deus nada pode ser obscuro. De fato a justiça, que a cada um distribui o seu, porque diz respeito aos deuses; pois a sociedade e a comunidade dos homens, como vós dizeis, gerou a justiça. A temperança, porém, consiste em deixar os desejos do corpo, se há um lugar no céu para o corpo, há também aos desejos. Pois qual deus pode ser compreendido forte, na dor, ou no trabalho, ou no perigo: nada disso atinge um deus. Como então podemos compreender um deus que não se serve da razão nem é provido de nenhuma virtude?” (ND, 3.15.38-89).

⁴³ Cf. SVF 1.187-189; 3.284.

⁴⁴ Cf. DL VII 7.92; SVF 3.274 (M 9.153). De acordo com David Sedley (2020), essas asserções não só encontram referências na filosofia do pörtico, mas também em Aristóteles, que, na *Ética a Nicômaco* 10.8 (117b78-18), aponta que as virtudes morais não podem ser creditadas ao ser divino, pois a felicidade está relacionada com a vida contemplativa.

discurso é chegar à concepção de que, se deus possui todas as virtudes, o mesmo deve ser continente e firme, ou seja, ter o domínio de si mesmo e ser resistente diante das situações adversas. Entretanto, para isso, é preciso que existam coisas que para ele sejam difíceis de se abster e de se suportar, mas isso implicaria a atribuição de fraqueza à divindade. Sendo assim, deus não seria um ser virtuoso, mas sujeito aos vícios (*M 9.156*)⁴⁵, já que não há um estado intermediário entre a virtude e os vícios, o que levaria a um tipo de conclusão que contraria qualquer visão acerca de sua existência.

Desse modo, o pirrônico leva o argumento à conclusão absurda de que o deus está sujeito aos vícios e, logo, à mudança para pior, sendo passível de perturbação. E alegar que o mesmo existe seria afirmar que ele é corruptível (*M 9.157*). Em seguida, Sexto Empírico prossegue com um método discursivo semelhante, apontando uma série de aporias decorrentes da atribuição de certas virtudes ao ser divino, como é o caso da coragem (*andria*, *M 9.158-160*), da magnanimidade (*megalopsykhia*, *M 9.161*), que culminam no problema da mudança para pior, da corruptibilidade, da sujeição à perturbação, que seriam incompatíveis com a noção de deus.

E sobre a sensatez (*phronesis*)⁴⁶, ela é compreendida por Sexto como o “conhecimento das coisas boas, más e indiferentes” (*epistemen agathon te kai kakon kai adiphoron*). E se deus possui o conhecimento dessas coisas, “ele sabe quais são as coisas boas, más e indiferentes” (*M 9.162*). Essa questão se desdobra com base no conceito de sofrimento (*ponos*), que pertenceria à categoria das coisas indiferentes⁴⁷. Se o divino sabe o que é o sofrimento e a sua natureza real, considera-se que o mesmo experimentou o sofrimento, pois, se fosse o contrário, não saberia o que é o sofrimento, assim como quem não teve a experiência da cor branca e preta ou qualquer outra cor não seria capaz de ter a noção de cor. Analogamente, se uma divindade não experimentou o sofrimento, ela não é capaz de ter a noção do que é o sofrimento, visto que só se pode saber isso a partir da experiência (*M 9.163-164*).

E, continuando, o pirrônico evoca uma contestação. Ao invés de pressupor que se conhece o que é o sofrimento por intermédio da experiência do mesmo, é possível ter uma noção dele pelo seu contrário, o prazer (*hedone*). Mas Sexto acusa esse tipo de posição de ingênua, porque é o contrário que ocorreria, isto é, a noção de prazer seria apreendida por meio da supressão do sofrimento – em provável referência a Epicuro⁴⁸ (*M 9.165-166*).

Com vistas a chegar novamente à conclusão sobre a mudança e a corruptibilidade divina, Sexto associa a virtude da sabedoria (*phronesis*) ao conceito de prudência (*euboulia*) (*M 9.167-170*). A partir desse ponto, ele lança mão de um raciocínio que indica, em primeiro lugar, que se o divino é todo-virtuoso (*panareton*), ele possui sabedoria (*phronesis*) e prudência (*euboulia*), “na medida em que a prudência é a sabedoria (*phronesis*) em relação às coisas que requerem deliberação”. Se o divino tem prudência, ele delibera; o que leva a entender que há algo não-evidente para ele,

⁴⁵ Peripatéticos e acadêmicos concebiam a busca da virtude como um processo. Por outro lado, no estoicismo antigo, entendia-se que não haveria um estado intermediário entre a não-virtude e a virtude, recusando a ideia de progresso em direção à virtude. Ou se teria a virtude ou não. Ver Campos, 2018, p. 223, n. 40. Outro dado importante, segundo essa referência, é que, em um contexto posterior dentro do estoicismo, Sêneca não renega a existência de estados intermediários. Assim, segundo ele, é possível progredir em direção à virtude, e, ainda, não se exclui a possibilidade de uma recaída ao estado de não-virtude. Diante dessas informações, convém indicar que o contexto retratado nessa discussão sobre a virtude trazida pelo pirrônico leva em conta a perspectiva do estoicismo antigo.

⁴⁶ Para uma discussão mais ampla acerca desse assunto: cf. (Warren, 2011).

⁴⁷ Sobre algumas considerações estoicas acerca da noção de indiferente: Cf. *SFV* 3.70 (1.190); 3 (p. 216, 218); 1.611; 3.505.

⁴⁸ Cf. *Carta a Menecem* 128; *Máximas principais* III.

pois se não fosse assim, o mesmo não deliberaria e nem deteria prudência. Desse modo, se o divino tem prudência e há algo não-evidente para ele, pode ser que haja uma infinidade de coisas destrutíveis (*phartiká*) para ele. Se isso é não-evidente para ele, de fato, ele terá medo das coisas destrutíveis e será passível de perplexidade (*synthroései*) e comoção (*kinémati*) e, por conta disso, estará sujeito à mudança para pior, o que culmina na sua corruptibilidade e inexistência.

Dando continuidade às aporias sobre a atribuição de certas virtudes ao ser divino, Sexto segue com o raciocínio sobre o que não é evidente, apontando que, se não há nada que não seja não-evidente para deus, é porque ele seria naturalmente capaz de aprender sem a necessidade de recorrer a nenhuma arte (*tékhne*) (*M* 9.171). E, se ele não necessita de nenhuma arte, também não precisará de uma “arte acerca da vida” (*he perì tòn bíon tékhne*)⁴⁹, de modo que não terá virtude alguma, o que acarretará a sua inexistência, pois um deus sem virtude não existe. Com efeito, ao invés de ter virtudes, o ser divino será compreendido como um ser que possui vícios, mas, se for o contrário, isto é, se ele não for dotado de vícios, então, possuirá uma arte e, do mesmo modo, existirão coisas não-evidentes para ele e, conseqüentemente, ele será corruptível. Mas ele é assumido como incorruptível, logo, é inexistente (*M* 9.172-173). Imediatamente após isso, o cético retoma a questão da sensatez (*phrónesis*), associando-a ao conceito de temperança (*sophrosýne*), que, segundo ele, é “um estado que preserva as decisões da sensatez em preferências e recusas” (*M* 9.174). E, sem demora, o pirrônico diz que se não há coisa alguma que não move os apetites de deus e que não o atraí, não será possível declará-lo como temperante. Logo, é válido dizer que ele não tem virtudes e que é inexistente (*M* 9.174).

Por conseguinte, nos passos 176 e 177, o cético finaliza essas questões acerca das virtudes levantando as hipóteses de se a divindade possui a virtude ou não. Se a conclusão for negativa, aponta Sexto, o divino será infeliz (*kakodaimónikon*), o que seria uma suposição absurda. Se for afirmativa, alega o pirrônico, haverá algo superior a deus, pois a virtude do cavalo é superior ao seu possuidor e a do homem também é superior a ele, algo que acarretaria a mesma conclusão sobre deus. Uma vez que isso foi concluído, deus será compreendido como corruptível, porque não há como ele estar em um estado intermediário entre os opostos⁵⁰, isto é, entre ser corruptível ou não. Já que essa seria uma conclusão absurda, porque um ser divino não poder ser corruptível, logo, se concluirá a sua não existência.

Além dessas questões sobre a virtude, o pirrônico faz uso de um argumento que problematiza se deus é dotado de fala (*phonâen*) ou não (*áphonon*) (*M* 9.178-179). Evocando essa disjunção com a intenção de levar o leitor a um estado de aporia, ele aponta que o ato de declarar que o divino não tem fala confronta as noções comuns (*koinaîs ennoiaîs*), sendo considerado um absurdo (*átupon*). No senso comum, compartilha-se a opinião de que o ser divino se comunica por intermédio da fala. Então o pirrônico aponta que seria preciso verificar se deus tem órgãos fonadores (*phonetiká órgana*), como pulmões (*pneúmona*), traqueia (*traxeian arterían*), língua (*glossán*) e boca (*stóma*). Porém, isso seria outro absurdo, diz o cético, algo semelhante às “fabulações de Epicuro” (*tês Epikoúrou mithologias*)⁵¹. A indagação sobre essa temática prossegue com base no raciocínio de que

⁴⁹ Tal noção estoica também é abordada por Sexto em *M* 9.68 em diante.

⁵⁰ Sobre a questão dos contrários e intermediários: cf. Aristóteles, *Categorias* 10-11 (11b15-14a25).

⁵¹ Essa passagem que se encontra no passo 178 é colocada entre os fragmentos epicuristas de Usener (357) como referente à questão da “antropomorfização” dos deuses. Cícero também põe isso em debate no diálogo *Da natureza dos deuses* a partir do discurso do interlocutor epicurista, Caio Veleio (I, XVIII 46-XIX 50).

se ele [deus] usa a voz, ele discursa (*omilei*), se discursa, certamente ele discursa em algum dialeto. Se é assim, por que ele usa mais a língua grega do que a bárbara? E se [usa] a grega, porque [usa] mais a jônia do que a eólica ou do que alguma dentre as outras? E é claro que nem utiliza todas; e, portanto, nenhuma. Com efeito se ele usa a grega, como usará a bárbara, se alguém não o ensinou? <Como alguém o ensinará>, se não tem intérpretes similares aos que estão entre nós que sejam capazes de interpretar? Por conseguinte, é necessário dizer que o divino não usa a voz, e por isso é inexistente (*M* 9.179).

Sexto lança essa aporia com o objetivo de confrontar a noção comum de que o divino se comunica com os humanos e, portanto, fala. Essa “antropomorfização” dos deuses é problemática, pois levaria a supor, por exemplo, que a divindade deveria ter um conjunto de órgãos que colaborassem para a comunicação, e também fazer uso de algum idioma. Todos esses impasses levam à compreensão de que nenhuma das opções possíveis é consistente, acarretando a inexistência do divino.

Em seguida, após tratar da linguagem divina (*M* 9.178-179) e da aporia sobre se deus é corpóreo ou incorpóreo (*M* 9.180-181) — abordada anteriormente —, Sexto Empírico faz uso de seu último argumento sobre o problema da existência de deus. Ele recorre ao sorites⁵² de Carnéades, que foi registrado por Clitômaco com o intuito de levar as definições da noção de deus ao absurdo. E tal procedimento consiste em dizer que

Se Zeus é um deus, Poseidon também é um deus,

Pois somos três irmãos, filhos de Crono, que Reia deu à luz,
Zeus e eu, terceiro Hades, senhor dos mortos.

Todas as coisas dividiram-se em três partes, cada um recebe como porção da sua honra [*Ilíada*, XV, 187-189]

De modo que se Zeus é um deus, também Poseidon, que é irmão dele, será um deus. E se Poseidon é um deus, da mesma forma, Aqueloo será um deus, se o Aqueloo (é um deus), o Nilo igualmente (será um deus); se o Nilo (é), também todos os rios (serão deuses); se todos os rios (são), do mesmo modo, os riachos poderiam ser deuses, e se os riachos (são), similarmente as torrentes. Porém os riachos não são deuses, por isso, nem Zeus é um deus. E se, pelo menos, houvesse deuses, Zeus poderia ser um deus. Então, não existem deuses. [...] E Carnéades e o seus companheiros propõem outros sorites desses para provar que os deuses não existem [...] (*M* 9.182-183).

Então, como o último recurso argumentativo utilizado pelo pirrônico, os sorites dos acadêmicos são empregados para trazer à tona inferências que buscam negar a existência dos deuses. Ao elencar um grande número de exemplos extraídos de nomes de divindades que fazem parte das crenças míticas populares⁵³ —

⁵² Este argumento reconhecidamente chamado de sorites (*sorites*), termo que significa “falácia do montão”, vem de soros (*sóros*), “monte, pilha, amontoado, montão”. Esse conjunto de raciocínios falaciosos remete a Eubúlides de Mileto, aluno de Euclides de Mégara, que, segundo Diógenes Laércio (2.108), compôs uma série de argumentos dialéticos, entre os quais havia um intitulado *Sorites*. Outras referências a esse tipo de raciocínio encontram-se em Aristóteles (*Física* 7, 250a) e Simplicio (1018, 18), cujas passagens foram coletadas por Diels-Kranz (DK, 29 A 29), retratando o argumento de Zenão de Eleia sobre a queda dos grãos. Sexto também cita os sorites em outras duas ocasiões (*PH* 2.253; *M* 7.146). Cícero também alude a esse tipo silogismo nas *Acadêmicas* (2.49) e no *Da natureza dos deuses* (3.43-52) com o intuito de alcançar a equipolência acerca da natureza divina para demonstrar a inconsistência da teoria estoica.

⁵³ Ao comentar sobre o início do argumento dos sorites de Carnéades utilizado por Sexto, David Sedley faz a seguinte observação: “A premissa inicial de que Zeus é um deus é claramente uma base comum para o estoicismo, o platonismo, os poetas e a crença popular. O segundo passo, de acordo com o qual Poseidon também é um deus é aqui não estabelecido por apelo a qualquer tese filosófica, estoica ou

especificamente, aqui, de Homero —, Sexto, entre os passos 182 e 190 do *Contra os físicos I* (M., IX), encontra bases para construir definições que chegam a conclusões absurdas. Cada uma delas esgota-se até as últimas possibilidades pelo fato de que ele usa o mesmo método discursivo repetidamente, expondo uma série de exemplos que se consumam na negação de existência das divindades. Sendo assim, tanto ele quanto Cícero demonstram que os sorites, nesse caso, se mostram úteis para estabelecer a equipolência entre os raciocínios propostos, confrontando as teses teístas que afirmam a existência de deus ou deuses sem incorrer numa espécie de ateísmo, apesar do teor negativo das conclusões das premissas que negam a existência de um ser divino.

8 Conclusão

Por conseguinte, o zetético conclui a sua investigação da seguinte maneira:

Bem, então, tais são alguns argumentos a favor e contra, estabelecidos pelos filósofos dogmáticos, a respeito da existência e não existência dos deuses. Sobre estes a suspensão do juízo dos cétricos (*he tòn sképtikon epokhè*) é introduzida, sobretudo com esses, juntando-se com a disparidade (*anomalías*) da vida comum acerca dos deuses. Com efeito, uns têm certas concepções (*hypolépseis*), outros têm outras concepções diferentes e discordantes (*asymphónous*) acerca deles. De modo que nem todas são críveis (*pistás*) por causa do conflito (*máxhen*), nem algumas por causa da equipolência (*isothéneian*) [...] (M 9.192-193).

Ao encerrar a sua análise das perspectivas filosóficas no que diz respeito ao problema da causa eficiente, que, nesse contexto, remete ao conceito de deus ou deuses, Sexto verifica que todas as proposições, tanto as que afirmam, quanto as que negam a existência do divino ser, são inconsistentes, pois estão em conflito.

outra, mas por meio da premissa intrinsecamente convincente de que qualquer irmão de um deus deve ser um deus, combinada com a evidência textual de que Zeus e Poseidon são de fato irmãos. A continuação pela descendência dos rios Aqueloo e Nilo também não apela para nenhuma tese filosófica, mas presumivelmente conta sobre um fato cultural, a saber, que ambos esses rios foram objetos de cultos religiosos. E a adição de outros rios, riachos e, finalmente, torrentes depende de um simples princípio de semelhança, básico para os sorites. No conjunto, não há distintamente nada estoico sobre qualquer uma das premissas citadas ou assumidas. Nem, aliás, existe algo nitidamente antiestoico acerca da conclusão de que não existem deuses, uma vez que a existência dos deuses é um lugar comum da filosofia, literatura e crença popular. Talvez ainda se possa argumentar que, mesmo se as premissas não forem estoicas e a conclusão não especificamente antiestoica, os sorites miram uma fraqueza genuína da teologia estoica, ou seja, o compromisso da escola com o politeísmo. [...] Agora, existe um legítimo debate quanto a saber se os termos ‘politeísmo’ e/ou ‘monoteísmo’ podem ou não podem ser atribuídos à teologia estoica. Da minha parte, eu prefiro manter o termo ‘henoteísmo’ — uma teologia que encontra espaço para uma multiplicidade de divindades, todas subsumidas sob um único deus supremo. Mas, mesmo passando por esse debate, nós podemos rapidamente ver que o silogismo que estamos examinando neste momento não pressupõe claramente nenhuma posição estoica. A suprema divindade estoica é Zeus, e ele se destaca das divindades inferiores por ser o único deus absolutamente indestrutível, presente mesmo durante a conflagração. Os deuses inferiores são tipicamente identificáveis com partes dele; Poseidon, por exemplo, sendo parte de Zeus coextensiva com o mar, de acordo com Diógenes da Babilônia, escolarca nos próprios dias de Carnéades. Deve ser claro que a referência inicial de Carnéades, da divindade de Zeus para a divindade de Poseidon, não reconhece de forma alguma a relação todo-parte entre esses dois deuses postulada pelo estoicismo contemporâneo, mas, como nós vimos, depende de uma simples inferência da evidência homérica por eles serem irmãos. É verdade que o estoicismo, por admitir um segundo e subsequente estrato de divindades, deixa a si mesmo vulnerável ao desafio de Carnéades, mas não mais vulnerável do que Platão ou, nesse sentido, a religião convencional, ambos os quais reconhecem vários níveis de seres divinos. Se os estoicos tinham decidido limitar o nome de ‘deus’ para Zeus apenas, eles poderiam ter feito eles mesmos invulneráveis ao argumento do sorites; todavia, um monoteísmo tão estrito é uma posição tão rara no antigo pensamento pagão que não podemos dizer com qualquer credibilidade histórica que Carnéades esteja mirando os estoicos por não o terem adotado” (2020, p. 225-227).

Portanto, o cético sinaliza que, após percorrer todo esse percurso investigativo, o que se segue é a suspensão do juízo, porque todos os argumentos apresentados são equipolentes, ou seja, são equivalentes em capacidade de persuasão. Desse modo, ao analisar as asserções dogmáticas, incluindo também algumas concepções do senso comum, o pirrônico desfêcha indicando que nenhuma das suposições anteriores dão conta de explicar se de fato os deuses existem ou não. Assim, se estabelece a *epokhé* sobre a existência de deus, já que não subsiste nenhuma perspectiva filosófica isenta de crítica ou algum tipo de concordância entre as diversas teses que tratam desse assunto.

Referências

- ANNAS, J. 2011. Ancient Scepticism and Ancient Religion. In: MORISON, B. & IERODIAKONOU, K. (ed.). 2011. *Episteme, etc.: essays in honour of Jonathan Barnes*. Oxford: Oxford University Press, p. 74-89.
- ARISTÓTELES. 1963. *Della Filosofia*. Introdução, texto, tradução e comentário Mario Untersteiner. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- _____. 1982. *Tratados de lógica (Órganon) I: Categorias, Tópicos, Sobre las refutaciones sofisticas*. Introdução, tradução e notas M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- _____. 1985. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Tradução e notas J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- _____. 1995. *Física*. Introdução, tradução e notas G. M. de Echandía. Madrid: Gredos.
- _____. 1998. *Metafísica de Aristóteles*. Edição trilingue V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- _____. 2002. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola. v. 2.
- _____. 2006. *De Anima*. Tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34.
- _____. 2014. *Fragmentos dos Diálogos e Obras Exortativas Volume X*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- ARRIGHETTI, G. (ed.). 1960. *Epicuro Opere*. Torino: Giulio Einaudi.
- BAILEY, A. 2002. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- BARNES, J. 1982. The beliefs of a Pyrrhonist. *The Cambridge Classical Journal*, v. 28, p. 1-29.
- BETT, R. 2014. Sextus Empiricus. In: TRAKAKIS, N. & OPPY, G. (ed.). 2014. *Ancient Philosophy and Religion: History of Western Philosophy and Religion*. London: Routledge, v. 1, p. 173-185.
- _____. 2015. God: M 9.13-194. In: ALGRA, K. & IERODIAKONOU, K. (ed.). 2015. *Sextus Empiricus and ancient physics*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 33-73.
- BOYS-STONES, G. R. 1997. Locating the Cosmos: An Academic Argument against Chrysippus. *Mnemosyne*, v. 50, n. 5, p. 577-585.
- BRITO, Rodrigo Pinto. 2013. *A física da Stoá*. *Anais de filosofia clássica*, v. 7, n. 14, p. 55-73.
- _____. 2014. Uma 'via média' interpretativa para o ceticismo sextiano e sua aplicação na análise de *Contra os Retóricos*. *Sképsis*, ano 8, n. 11, p. 33-69.
- BROCHARD, V. 2009. *Os céticos gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus.

- BURNYEAT, M. F. 1984. The sceptic and his place and time. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B. & SKINNER, Q. 1984. *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 225-254.
- _____. 2010a. Pode o céptico viver seu ceticismo?. Tradução R. P. de Brito. *Sképsis*, ano 3, n. 5, p. 201- 239.
- _____. 2010b. O Céptico em Seu Lugar e Tempo. Tradução R. P. de Brito. *Revista Kínesis*, v. 2, n. 4.
- CÍCERO. 2012. *Acadêmicas*. Tradução e notas J. R. Seabra Filho; adenda de E. Osuna. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole.
- _____. 2020. *Da natureza dos deuses*. Introdução, tradução e notas de W. Paredes Soares. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 3 v.
- _____. 1951. *On the nature of the gods, Academics*. Tradução H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1999. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Tradução Ángel de Escobar. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 2018. *Textos filosóficos*. Tradução, introdução e notas J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- DIELS, H. & KRANZ, W. 1959-1960. W. *Die fragmente der vosokratiker*. 3 vols. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DIELS, H. *Poetarum philosophicorum fragmenta*. Berlin: Apud Weidmannos, 1901.
- DIÓGENES LAÉRTIOS. 1987. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de M. da Gama Kury. Brasília: UnB.
- DIOGENES LAERTIUS. 1931. *Lives of eminent philosophers*. 2 vols. Tradução R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- EPICURO. 2021. *Cartas e máximas principais*: “como um deus entre os homens”. Tradução, apresentação e notas de M. C. G. dos Reis. São Paulo: Penguin Classics/Cia. das Letras.
- FILOSTRATO. 1999. *Vida de los sofistas*. Tradução M. C. Giner Soria. Madrid: Gredos.
- FREDE, M. 2008. As crenças do céptico. Tradução: A. K. Siqueira. *Sképsis*, ano 2, n. 3-4, p. 142-168.
- GERSON, L. P. 1990. *God and Greek Philosophy*. London: Routledge.
- HADDAD, A. B. 2019. A *phýsis* em Sexto Empírico e a concepção da natureza como guia para a vida. *Griot*, v. 19, n. 1, p. 254-265.
- _____. 2020. O Aristóteles de Sexto no *Contra os físicos*: a noção de deus e a *eutaxia*. *Sképsis*, v. 11, n. 21, p. 17-25.
- _____. 2021. O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo (*Memoráveis* 1.4). *Revista Latinoamericana de Filosofia*, v. 47, n. 1, p. 55-67.
- _____. 2019. Os usos da noção de “natureza nos capítulos iniciais das Hipotiposes Pirrônicas”. In: SILVA, M. de F.; FIALHO, M. do C. & AUGUSTO, M. das G. de M. *Casas, património, civilização: Nomos versus physis no pensamento grego*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 271-282.
- HESÍODO. 1996. *Os trabalhos e os dias*. Tradução M. de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras.
- _____. 2007. *Teogonia: A origem dos deuses*. Tradução J. Torrano. São Paulo: Iluminuras.
- HOMERO. 2015. *Iliada*. Tradução de C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- _____. 2013. *Iliada*. Tradução F. Lourenço. São Paulo: Penguin Classics/Cia. das Letras.
- _____. 2015. *Odisseia*. Tradução C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 2011. *Odisseia*. Tradução F. Lourenço. São Paulo: Penguin Classics/Cia. das Letras.
- KIRK, G., S.; RAVEN, J., E. & SCHOFIELD, M. 2010. *Os filósofos pré-socráticos*: história crítica com seleção de textos. 7ª ed. Tradução C. A. Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- LONG, A. A. 1990. Scepticism about gods in Hellenistic philosophy. In: GRIFFITH, M. & MASTRONARDE, D. J. (ed.). 1990. *Cabinet of the Muses*, Atlanta: Scholar Press. p. 279-290.
- LUCRECIO. 2020. *De rerum natura*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- MARCONDES, D. 2018. *Raízes da dúvida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- O'SULLIVAN, P. 2012. Sophistic ethics, old atheism and "Critias" on religion. *Classical World*, v. 105, n. 2, p. 167-185.
- PAGE, D. L. & LITT, D. 1967. *Poetae melici graeci*. Oxford: Oxford University Press.
- PLATÃO. 2011. *Timeu – Critias*. Tradução R. Lopes. Coimbra: Centro De Estudos Clássicos e Humanísticos.
- PENELHUM, T. 1986. Skeptics, believers, and historical mistakes. *Synthese*, v. 67, n. 1, p. 131-146.
- PORCHAT, O. 2014. O conflito das filosofias. *Sképsis*, ano 7, n. 11, p. 1-13.
- SHELLEMBERG, J. L. 2018. What is religious skepticism?. In: MACHUCA, Diego E. & REED, B. (ed.). 2018. *Skepticism: from antiquity to the present*. New York: Bloomsbury.
- SEDLEY, D. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2020. Carneades' theological arguments. In: BALLA, C.; BATIZIOTOPOULOU, E.; KALLIGAS, P. & KARASMANIS, V. (ed.). 2020. *Plato's Academy: Its working and its history*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 220-245.
- SÊNECA. 2004. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- SEXTO EMPÍRICO. 2012. *Contra los dogmáticos*. Tradução J. F. Martos Montiel. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 1997. *Contra los profesores* (Libros I–VI). Tradução J. Bergua Caverro. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 1993. *Esbozos Pirrónicos*. Tradução A. Gallego Cao e T. Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 1935. *Against Logicians*. Tradução R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1936. *Against Physicists, Against Ethicists*. Tradução R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1949. *Against Professors*. Tradução R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1933. *Outlines of Pyrrhonism*. Tradução R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SOUZA, J. C. de et al. (trad.). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- THORSRUD, H. 2011. Sextus Empiricus on skeptical piety. In: MACHUCA, Diego E. (ed.). *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden: Brill, 2011. p. 91-111.
- _____. 2020. Piety and theology in the Stoics, Epicureans, and Pyrrhonian Sceptics. In: ANDERSON, Kelly (ed.). 2020. *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. London: Routledge, p. 271-281.
- USENER, H. (ed.). 2010. *Epicuro*. Cambridge: Cambridge.
- WARREN, J. 2011. What God didn't know (Sextus Empiricus AM IX 162-166). In: MACHUCA, Diego E. (ed.). 2011. *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden: Brill, p. 126-41.
- XENOFONTE. 2009. *Memoráveis*. Tradução A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro De Estudos Clássicos e Humanísticos.
- ZIEMINSKA, R. 2012. Scepticism and Religious Belief: The Case of Sextus Empiricus. In: LUKASIEWICZ, D. & POUIVET, R. (ed.). 2012. *The Right to Believe: Perspectives Religious Epistemology*. Berlin: Ontos Verlag, p. 149-160.