

# Pode o cético viver seu ceticismo?

M. F. BURNYEAT

Tradução

RODRIGO PINTO DE BRITO (UERJ) *E-mail: rod\_pintodebrito@yahoo.com.br*

Revisão

ALEXANDRE ARANTES PEREIRA SKVIRSKY (PUC-Rio) *E-mail: alexandre.skvirsky@gmail.com*

ROGÉRIO SOARES DA COSTA (PUC-Rio) *E-mail: oleniski@hotmail.com*

## O DESAFIO DE HUME

Um Estóico ou Epicurista expõe princípios, que podem não somente ser duradouros, mas têm um efeito sobre a conduta e o comportamento. Mas um Pirrônico não pode esperar que sua filosofia tenha qualquer influência constante sobre a mente: ou caso tenha, que esta influência seja benéfica para a sociedade. Pelo contrário, deve reconhecer, caso ele reconheça qualquer coisa, que a vida humana pereceria se seus princípios prevalescessem universal e firmemente. Todo discurso, toda ação imediatamente cessaria; e os homens ficariam em total letargia, até que as necessidades da natureza, insatisfeitas, botassem fim à sua miserável existência. É verdade; um evento tão fatal é muito pouco possível para apavorar. A natureza é sempre muito forte para *princípios*. E embora um Pirrônico possa levar a si mesmo ou aos outros a um espanto e confusão momentâneos através dos seus profundos raciocínios; o primeiro e mais trivial evento da vida jogaria por terra todas suas dúvidas e escrúpulos, e deixá-lo-ia igual, em todas as maneiras de agir e especular, aos filósofos de qualquer outro secto, ou àqueles que nunca se interessaram por qualquer pesquisa filosófica. Quando ele despertar do seu sonho, será o primeiro a se unir nas risadas contra si mesmo, e a confessar, que todas suas objeções eram mera diversão, e não podem ter outra tendência senão mostrar a condição excêntrica *dos homens*, que devem agir e ra-

ciocinar e crer, embora não sejam capazes, pela sua investigação mais diligente, de satisfazerem-se a respeito do fundamento destas operações, ou de remover as objeções que se podem levantar contra elas (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, parágrafo XII, 128).<sup>2</sup>

Começo com Hume, tanto em respeito à influência vital do ceticismo pirrônico no pensamento moderno, seguindo-se à redescoberta e publicação dos trabalhos de Sexto Empírico no décimo - sexto século (XVI),<sup>3</sup> quanto porque Hume é tão claro sobre os temas filosóficos que desejo discutir em conexão com Sexto Empírico. O Pirronismo é a única tentativa séria no pensamento Ocidental de levar o ceticismo aos seus limites mais longínquos e de viver de acordo com o resultado, e a questão se isso é possível, ou mesmo conceitualmente coerente, era aguçadamente debatida nos tempos antigos e foi um foco principal de um debate renovado durante uns dois séculos antes de Hume escrever. Meu propósito é retornar a essas velhas controvérsias pela perspectiva de um entendimento acadêmico moderno de Sexto Empírico.

O pano de fundo da passagem que citei é a bem conhecida contenda de que nossa natureza nos constringe a fazer inferências e a nos agarrar a crenças que não podem ser racionalmente defendidas das objeções céticas. Ele tinha em mente particularmente a propensão à crença em corpos externos e na inferência causal, mas não somente estas. E ele tinha o propósito particular de mostrá-las como racionalmente indefensáveis. Já que a exposição às objeções céticas não nos impede de nos apoiar em crenças e inferências, não parece que fazemos inferências e nos agarramos a crenças baseados na força das razões cuja inadequação é evidenciada pelos argumentos céticos; pois quando uma crença ou prática é genuinamente baseada em razões, elas são abandonadas caso essas razões sejam invalidadas. Como não desistimos das inferências e das crenças diante das arrebatadoras objeções céticas, deve haver outros fatores em funcionamento na nossa natureza além da razão--- notadamente o hábito e a imaginação--- e é a estes, mais do que à muito vangloriada racionalidade humana, que se devem as crenças e inferências.<sup>4</sup> Na passagem citada a reivindicação de Hume

é dupla: primeiro, que o que o cético invalida quando seus argumentos são bem sucedidos, e conseqüentemente o que ele tiraria de nós se tais argumentos pudessem ter ‘uma influência constante sobre a mente’, é nada menos do que a razão e as crenças; segundo, que o que faz ser impossível sustentar um ceticismo radical nas tarefas cotidianas da vida é que ‘os homens... devem agir, raciocinar e crer’. Um breve comentário sobre cada uma destas asserções, por sua vez, nos dará um contexto filosófico para considerar o que Sexto Empírico tem a dizer em defesa e advocacia do seu ideal Pirrônico.

É muito freqüente na discussão contemporânea tomar a meta do cético como sendo o conhecimento em vez da crença. Argumentos céticos são usados para levantar questões sobre a adequação dos fundamentos sobre os quais nós ordinariamente sustentamos ter conhecimento sobre o mundo externo, sobre outras mentes, e daí por diante, mas na verdade, há poucos problemas interessantes atingidos por esse meio que não sejam problemas para a crença racional bem como para o conhecimento. Não é uma simplificação exagerada dizer que quanto mais séria for a inadequação exposta nos fundamentos para uma asserção cognitiva, menos racional se torna basear a crença em tais fundamentos. Para usarmos um exemplo tradicional, corriqueiro, se a evidência dos nossos sentidos é realmente demonstrada como inconfiável, e as inferências que normalmente baseamos nesta evidência são sem garantia, a moral correta a inferir disso é não meramente que não deveríamos sustentar conhecer coisas sobre estes fundamentos, mas também não deveríamos acreditar nelas. Mais além ainda, no caso normal, aquilo que nós pensamos que não deveríamos acreditar, nós não acreditamos: requer circunstâncias bastante especiais para tornar inteligível a idéia de que um homem poderia manter uma crença diante da clara percepção de que ela é infundada. Se o ceticismo é convincente, devemos ser convencidos, e isso deve ter um efeito radical sobre a estrutura do nosso pensamento.

Está bem claro que Hume apreciava isso. Ele pressiona o Pirrônico não no tocante a asserções cognitivas, que podem ser facilmente abandonadas, mas sobre a questão se ele pode interromper a adesão às crenças que seus

argumentos demonstram ser irracionais. Sexto apreciava esta questão também. A objeção de que um homem não pode viver sem crenças era familiar, de fato muito mais antiga do que o movimento Pirrônico, já que ela nos leva à época quando Arcesilau na Academia pela primeira vez fez urgia a *epoché* sobre todas as coisas.<sup>5</sup> De acordo, Sexto defende exatamente a proposição que Hume desafiou o Pirrônico a defender, a proposição de que ele deveria, pode, e de fato desiste das suas crenças em resposta aos argumentos céticos; e dessa contínua resignação das crenças ele propõe a criação de um modo de vida. Da mesma forma com o abandono do Pirrônico da razão: isso também, de acordo com Sexto, é não somente desejável, mas praticável, sujeito à complicação de que o abandono da razão é ele mesmo resultado do argumento, i.e. do exercício da razão. Consequentemente--- e aqui me dirijo ao segundo ponto que comento--- Hume não tem nenhum direito de assumir sem argumentos que é impossível viver sem razão e crença. Sem dúvida, isto parece uma impossibilidade óbvia, mas Sexto sustenta o contrário, e pretende descrever uma vida que irá substanciar sua posição. Esta descrição precisa ser examinada em detalhes antes de fazermos concessão à asserção dogmática de Hume de que o Pirrônico não podem viver seu ceticismo.<sup>6</sup> Nós devemos tentar descobrir o que uma vida sem crenças realmente significa.

## CRENÇA, VERDADE, E EXISTÊNCIA REAL

Podemos começar, como fazem os próprios céticos, pelos argumentos. *Sképsis* significa investigação, exame, e o ceticismo pirrônico é em primeira instância uma prática muito desenvolvida de investigação argumentativa, formalizada de acordo com uma quantidade de modos ou padrões de argumento. Os dez modos de Enesidemo (*PH* I 36 ff., *DL* IX 79 ff.) e os cinco de Agripa (*PH* I 164-77, *DL* IX 88-9) são os mais proeminentes dos padrões, mas há outros além, todos os quais retornam numa notável regularidade, página após página, na literatura cética, e sempre com o mesmo resultado: *epoché*, suspensão de juízo e de crença. Estes padrões de argumento, com este resultado, constituem a essência do ceticismo (*sképsis*, investigação) como

é definida por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*; ela é, declara ele, ‘uma capacidade de trazer à oposição, de todas as formas, coisas que aparecem e coisas que são pensadas, de modo que, devido à igual força dos itens opostos e asserções rivais, nós somos levados primeiro a suspender o julgamento e depois à *ataraxía* (tranqüilidade, liberdade das inquietações)’ (*PH* I 8; cp. 31-4). A definição delinea uma jornada que o cético faz incessantemente de uma oposição ou conflito de opiniões até a *epoché* e a *ataraxía*.

A jornada começa quando ele está investigando qualquer questão ou campo de investigação e percebe que as opiniões conflitam com respeito a onde a verdade reside. A expectativa da investigação, pelo menos nos primeiros estágios da sua busca por esclarecimento, é a de atingir a *ataraxía* somente se puder descobrir os certos e errados sobre a questão e dar seu assentimento à verdade (*PH* I 12, 26-9, *MI* 6). Sua dificuldade é que, como os céticos através dos tempos sempre descobriram, em qualquer questão, as coisas parecem diferentemente para diferentes pessoas de acordo com uma variedade de circunstâncias, todas catalogadas em grandes detalhes pelos Modos de Enesidemo. Somos levados a entender, e algumas vezes é dito explicitamente, (e.g. *M* VII 392, VIII 18, IX 192, XI 74), que aparências conflitantes não podem ser igualmente verdadeiras, igualmente reais. Consequentemente ele precisa de um critério de verdade, para determinar qual deveria aceitar. Mas o cético então argumenta, frequentemente com alguma extensão, que não há um critério intelectualmente satisfatório que podemos crer e usar--- esta é a verdadeira espinha dorsal da discussão, correspondendo à tentativa do ceticismo moderno de demonstrar que não temos uma maneira adequada de discernir quando as coisas realmente são como parecem ser, e consequentemente, nenhuma segurança adequada contra julgamentos errôneos. Assumindo o ponto como provado, resta ao cético as aparências conflitantes e as opiniões conflitantes baseadas nelas, incapaz de encontrar qualquer razão para preferir uma à outra e assim fadado a tratar todas como igualmente fortes e igualmente merecedoras (ou desmerecedoras) de aceitação. Mas ele não pode aceitar todas elas (por que elas conflitam) nem fazer uma escolha entre elas (por falta de critério), ele não pode aceitar nenhuma. Este é o resultado padrão da descoberta cética

do igual peso (*isosthéneia*) das asserções opostas. No que diz respeito à verdade, devemos suspender o juízo. E quando o cético suspende o juízo, segue-se a *ataraxía*--- a tranqüilidade buscada vem até ele, como que por casualidade, uma vez tendo ele parado de ativamente tentar atingi-la; da mesma forma que o pintor Apelles somente atingiu o efeito da espuma de um cavalo quando desistiu e arremessou sua esponja sobre a pintura (*PH I 26-9*).

Tudo isto está resumido na definição de Sexto do ceticismo. A seqüência é: conflito--- incapacidade de decidir--- igual peso--- *epoché*, suspensão do juízo e finalmente, *ataraxía*. Os argumentos levam à *epoché*, a suspensão do juízo e de crença, e isso, parece, tem como efeito uma mudança fundamental no caráter do pensamento de um homem e, por conseguinte, na sua vida prática. De agora em diante ele vive *adoxástos*, sem crenças, usufruindo, em conseqüência, daquela tranqüilidade da mente (*ataraxía*, liberdade das inquietações) que é a grafia cética para a felicidade (*eudaimonía*).<sup>7</sup> Mas notem: o conflito das opiniões é inconsistência, a impossibilidade de serem ambas verdadeiras (cf. *M VII 392*); a impossibilidade de decidir sobre o conflito deve-se à impossibilidade de decidir qual opinião é verdadeira; a igual força das opiniões conflitantes significa que elas são igualmente merecedoras (ou desmerecedoras) de serem aceitas como verdadeiras; a *epoché* é um estado no qual o homem se abstém de afirmar ou negar que qualquer uma é verdadeira; até mesmo a *ataraxía* é entre outras coisas uma questão de não mais preocupar-se a respeito de verdade e falsidade. Todas estas noções dependem do conceito de verdade; nenhum estágio da seqüência poderia fazer sentido sem ele. E é um fato de importância central que a verdade, no vocabulário cético, seja muito proximamente ligada à existência real em contraste com a aparência.<sup>8</sup>

Quando um cético duvida se qualquer coisa é verdade (*PH II 88 segs.*, *M VIII 17 segs.*), ele tem exclusivamente em vista afirmações sobre a existência real. Declarações que meramente registram como as coisas parecem não estão em questão--- não são chamadas nem verdadeiras nem falsas--- somente declarações que dizem que as coisas são assim e em realidade. Na controvérsia entre o cético e os dogmáticos sobre se qualquer verdade existe realmente, a questão é se qualquer proposição ou classe de proposições

podem ser aceitas como verdadeiras em respeito a um mundo objetivo real distinto da mera aparência. Pois ‘Verdadeiro’ nestas discussões significa ‘verdadeiro de um mundo objetivo real’; o verdadeiro, se há tal coisa, é o que conforma com a realidade, uma associação tradicional à palavra *alethés* desde o período mais primevo da filosofia grega (cf. *M XI 221*).<sup>9</sup>

Agora, claramente, se a verdade é restrita a assuntos que pertencem à existência real, em contraste com as aparências, o mesmo se aplicará de volta na seqüência que traçamos um momento atrás. As noções envolvidas, consistência e conflito, *impossibilidade de decisão (undecidability)*, *isothéneia*, *epoché*, *ataraxía*, já que são definidas em termos de verdade, irão todas se relacionar, via verdade, com a existência real mais do que com a aparência. Em particular, se a *epoché* é a suspensão das crenças sobre a existência real em contraste com as aparências, isto levará à suspensão de todas as crenças, tendo em vista que a crença é a aceitação de algo como verdadeiro. Não pode haver nenhum questionamento sobre a crença na aparência, em oposição à existência real, se declarações que relatam como as coisas aparecem não podem ser descritas como verdadeiras ou falsas, mas somente declarações que afirmam como as coisas realmente são.

Este resultado é obviamente de primeira importância para o entendimento da jornada cética e de seu ideal de uma vida sem crenças. Sexto define ‘dogma’--- e, é claro, a palavra grega *dógma* originariamente significa simplesmente ‘crença’ (cf. *Pl. Rep.* 538 c, *Tht.* 158 d)--- como assentimento a algo não-evidente, ou seja, a algo que não é dado em aparência (*PH I 16*).<sup>10</sup> Similarmente, dogmatizar, como Sexto explica o termo, é o que faz alguém que afirma a existência real de algo (*hôs hupárchon títhetai*, *PH I 14, 15*, de um contexto onde foi reconhecido que nem todos poderiam usar a palavra nesse sentido restrito).<sup>11</sup> O consentimento é o gênero; a opinião, ou a crença, é uma das suas espécies, a qual concerne a questões da existência real em contraste com as aparências. Os dogmáticos, cuja infundável variedade de opiniões sobre a existência real provê ao cético as suas armas bem como os seus alvos, são simplesmente os que crêem; na medida em que é justificada a leitura na conotação moderna de ‘dogmático’, i.e., a pessoa com um obstinado e irracional apego às suas opiniões, isto não pertence

ao significado central do termo grego, mas à defesa argumentada do cético, à qual deveremos chegar, de que *todas* as crenças são irracionais. Todas as crenças são irracionais precisamente por que, como estamos vendo agora, toda crença diz respeito à existência real em oposição à aparência.

## INTERLÚDIO HISTÓRICO

Podemos traçar a origem desta polêmica contra as crenças até pelo menos Enesidemo, o homem que foi o principal responsável pela fundação, ou qualquer forma pelo reavivamento, do Pirronismo no primeiro século a.C. -- cerca de duzentos anos ou mais antes que Sexto compilasse seus *Esboços Pirrônicos*. Os *Esboços Introdutórios ao Pirronismo* de Enesidemo, foram presumivelmente o primeiro trabalho a carregar tal título, e sabemos algo sobre ele de uma referência feita por Diógenes Laércio (IX 78 ff.; cf. também Aristócles *apud* Eus. *PE* XIV 18, 11). Enesidemo lançou a classificação dos vários modos ou vias sob os quais as coisas originam convicções ou persuasões<sup>12</sup> e daí tentam destruir, sistematicamente, as crenças tão arraigadas pela demonstração de que cada um destes modos produz crenças conflitantes ou igualmente persuasivas e que não são confiáveis para nos pôr em contato com a verdade.<sup>13</sup> Mais obviamente ainda, quando nossos sentidos fazem referências consistentes, tendemos a ser persuadidos de que as coisas realmente são como parecem ser,<sup>14</sup> mas se dermos conta total de todas as diferentes impressões que os objetos produzem em diferentes animais e em diferentes pessoas e em pessoas em diferentes condições ou circunstâncias, e de todas as outras considerações aduzidas pelos Dez Modos, veremos que em cada caso mesmo com muitas evidências do mesmo tipo, pode-se ser aduzido a uma opinião contrária; cada tipo de evidência pode ser combatida por uma evidência de mesmo tipo, mas dirigindo-se a um outro lado, cada fonte de crença é uma fonte de crenças conflitantes.<sup>15</sup> A moral da história, naturalmente, é a *epoché* sobre o que é verdade (DL IX 84); mas isto também é expresso dizendo que devemos aceitar nossa ignorância sobre a real natureza das coisas (DL IX 85, 86), o que confirma novamente a conexão íntima entre verdade e realidade. Daí que há uma

consideração adicional de que há alguns modos nos quais as convicções são adquiridas tendo pouco ou nenhum suporte na verdade ou na falsidade, como quando acreditamos em algo porque nos é familiar ou por que fomos persuadidos a tal por um interlocutor astuto. Em suma

Não devemos assumir que o que nos persuade (*to peîthon*) é de fato verdade. Por que uma mesma coisa não persuade a todos, nem a mesma pessoa sempre. A persuasão (*pithanótes*) às vezes depende de circunstâncias externas, da reputação do locutor, da sua habilidade como pensador ou de sua engenhosidade, da familiaridade ou da afabilidade do tópico. (DL IX 94, tr. Hicks)<sup>16</sup>

Por sua vez, esta conversa de persuasão e persuasível tem uma ressonância histórica identificável. Em um contexto (*M VIII 51*) muito proximo ao da passagem supracitada, e não muito depois de uma menção de Enesidemo (*M VIII 40*), Sexto compara o que nos persuade (*tò peîthon hemâs*) com a noção acadêmica de *tò pithanón*. ‘*Pithanón*’ é frequentemente mal traduzido como ‘provável’, mas o que a palavra normalmente significa em grego é ‘persuasivo’ ou ‘convincente’, e Carnéades definiu uma impressão *pithané* como uma que parece verdade (*M VII 169, 174*).<sup>17</sup> O ponto mais importante para nossos propósitos é que na historiografia cética, bem como na maioria dos livros de história, Carnéades é supostamente quem fez do *to pithanón* o critério acadêmico para a condução da vida (*M VII 166 ff.*): um critério falível, permitindo, assim então, que em alguns exemplos nós fossemos persuadidos de algo que fosse realmente falso (*M VII 175*). Ele também disse que nossa crença é maior--- e os pirrônicos leram-no significando que nossas crenças deveriam ser maiores--- quando nossas sensações nos fornecem relatos consistentes (*M VII 177*); esta idéia, que vimos como sendo uma das metas de Enesidemo, é a base para o segundo e mais rígido critério do esquema de Carnéades dos três níveis de critério, a impressão que não é somente *pithané*, mas que também não é ‘invertida’ por nenhuma das impressões a ela associadas. Se, daí, *tò peîthon* é o *pithanón* acadêmico, e se estou certo ao detectar Enesidemo por trás das

passagens de Diógenes e Sexto onde *tò peithon* está sob fogo, daí sua campanha contra a persuasão e crença seria, ao mesmo tempo, uma polêmica contra a Academia, da qual nós fugimos.<sup>18</sup> O propósito geral dos Dez Modos é nos despersuadir de qualquer coisa que nos persuade como representando a verdade e a realidade. A meta mais particular de Enesidemo é a idéia, que ele atribui à Academia (certamente ou polemicamente),<sup>19</sup> que um tem um critério de ação suficientemente satisfatório ao tomar como verdadeiro aquilo que é persuasivo no sentido de que parece verdade. No ponto de vista de Enesidemo, não se deveria tomar nada como verdadeiro, e ele possuía argumentos para demonstrar que, de fato, nada é verdadeiro (*M VIII 40 ff.*).

Concluo, portanto, não só que a vida sem crença era uma característica fundamental do Pirronismo sob a inovação de Enesidemo, mas que isto foi posto adiante por Enesidemo em oposição consciente aos (que ele representou como) ensinamentos da Nova Academia. Se os Dez Modos têm o efeito pretendido, somos afastados do critério acadêmico para a conduta da vida para nos aproximarmos do novo ideal pirrônico de Enesidemo de uma vida sem crença. Isto é bastante possível. Contudo, esta não é uma proposta de todo nova, mas muito mais um reavivamento de uma muito mais antiga.

A idéia de que se deveria viver sem crença (a palavra usada é *adoxáastos*, também em Sexto) é proeminente no mais extenso apontamento doxográfico que possuímos da filosofia do próprio Pirro: a citação em Eusébio (*PE XIV 18, 2-4*) de Aristoclés, um escritor peripatético do segundo século d.C., que fornece o que parece ser um sumário dos pontos de vista atribuídos a Pirro por seu seguidor Tímon.<sup>20</sup> Não devemos depositar nenhuma confiança em nossas percepções ou crenças, diz o sumário, tendo em vista que não são verdadeiras nem falsas, e daí quando estivermos dispostos à neutralidade, a tranqüilidade será o resultado. É possível que Aristoclés tenha recebido este tratado do próprio Enesidemo,<sup>21</sup> mas isso não necessariamente significa que o sumário dê uma interpretação distorcida de Tímon sobre Pirro. Vários dos fragmentos de Tímon que chegaram até nós são no mínimo sugestivos do pirronismo mais antigo.<sup>22</sup> Além disso, várias estórias relatando como os amigos de Pirro tinham que segui-lo para evitar que fosse

atropelado por carros ou que caminhasse por precipícios (DL IX 62--- a fantasia do precipício deriva de Aristóteles, *Metaph. IV* 4, 1008 B 15-16) eram exatamente o que se podia esperar que surgisse em torno de um homem conhecido por ensinar uma vida sem crenças. E estas estórias são antigas. São citadas na biografia de Pirro escrita por Antígono de Caristo no terceiro século a.C., bem antes de Enesidemo; de fato, Enesidemo sentiu a necessidade de combater a idéia de que uma filosofia baseada na suspensão da crença faria com que Pirro se comportasse imprevisivelmente (DL IX 62). Esta parece ser uma evidência ainda mais clara de que para o próprio Enesidemo, a vida sem crença era um reavivamento de um ideal muito mais antigo.

Não será assim difícil captar algumas das razões filosóficas pelas quais Enesidemo recorreu a Pirro como seu modelo. Por um lado, a Academia, na época de Philo de Larissa, pareceu menos nitidamente cética do que costumava ser, na controversa interpretação de Carnéades por Philo (cf. *Acad. II* 78, *ind. Acad. Herc. XXVI*, 4), e *tò pithanón* poderia ser e era oferecido como um critério positivo para a vida.<sup>23</sup> A tradição considera Pirro como oferecedor de uma solução para ambos os problemas de uma só vez. A maneira de viver sem crenças, sem amolecer a *epoché* cética, se dá pela manutenção das aparências. Este era o plano ou critério de vida que Enesidemo adotou (DL IX 106), novamente não sem algum suporte nos fragmentos de Tímon,<sup>24</sup> e podemos encontrar isto elaborado em Sexto Empírico. É um pensamento agradável que não somente Sexto antecipe a objeção de Hume, mas também, se estou certo a respeito do contexto filosófico que compeliu Enesidemo a reviver o pirronismo, que foi em parte precisamente para refutar aquela objeção mais efetivamente do que se fizera até então, que Enesidemo deixou a Academia e filiou-se a Pirro.

### VIVENDO PELAS APARÊNCIAS

Um reestruturamento cético do pensamento, uma vida sem crença, tranquilidade--- estas não são idéias que poderíamos atualmente associar ao ceticismo filosófico, que se tornou majoritariamente um exercício dialético

de lançar problemas, focado, como disse anteriormente, mais no conhecimento do que nas crenças. Até mesmo Peter Unger, que recentemente propôs um programa para reestruturação cética do pensamento,<sup>25</sup> não tenta realmente desalojar a crença. Tendo atentamente redescoberto que o ceticismo envolve a negação da razão, e a conexão entre ceticismo e emoções, bem como muito daquilo que já era familiar a Sexto Empírico, ele concorda que toda crença é irracional, e até mesmo possui um argumento de que ninguém realmente crê em nada--- a crença em si é impossível. Mas ele não crê realmente neste último refinamento, tendo em vista que seu programa conjectura que conceitos como *conhecimento* e *razão* sejam substituídos por outras avaliações menos exigentes de nossa relação cognitiva com a realidade, muito no espírito do probabilismo acadêmico; assim parece claro que, enquanto um grande número de nossas presentes crenças se dissiparia (tendo subentendido que todas estas crenças têm a ver com o que é conhecido e o que é razoável), crer enquanto tal permaneceria no centro de nossa vida mental. Os antigos pirrônicos gregos não deixariam que se parasse por aí. Eles são céticos sobre o conhecimento, este é o fardo de todos os argumentos contra a impressão cataléptica dos estóicos--- a impressão que, sendo clara e distinta (DL VII 46), fornece uma compreensão do objeto e serve como uma base para conhecimento seguro. Mas, seu principal inimigo, como vimos, é a crença. Então a pergunta urge: o que resta ao homem que é convertido, pelos argumentos céticos, a uma vida sem crença, onde isso significa, como sempre, sem crença quanto a existência real? Esta é a pergunta a que temos que responder se quisermos sondar o segredo da tranquilidade cética.

A resposta do cético, em síntese, é que ele segue as aparências (*PH I 21*). O critério pelo qual vive a sua vida é a aparência. Em mais detalhes, ele tem um esquema quádruplo de vida (*PH I 23-4*), permitindo a ele ser ativo em quatro flancos principais, que se seguem. Primeiro, ter a natureza por guia: o cético é guiado pela capacidade humana natural de percepção e pensamento, ele usa seus sentidos e exercita suas faculdades mentais--- no que resultará nós veremos a diante. Em segundo vêm as exigências advindas dos anseios corporais (*pathôn anágke*): a fome leva-o a comer, a sede a

beber, e Sexto concorda com Hume que não se pode dispensar pelo argumento atitudes que a casualidade origina e que não têm nada a ver com razão e crença (*M XI* 148). Neste sentido, realmente, a *ataraxía* perfeita é inatingível para um ser humano, criatura física que é, e os cétricos decidem-se pela *metriopátheia* (*PH I* 30, III 235-6): a inquietação será bastante moderada se o sujeito estiver livre do elemento adicional da crença (*tò prosdoxázein*) que *problematiza* quer ele assegure comida e bebida. Terceiro, seguir a tradição das leis e costumes: o cétrico segue as regras e observa, na condução da vida, as devoções da sua sociedade<sup>26</sup>. Finalmente, o quarto elemento é a instrução nas artes: ele pratica uma arte ou profissão, no caso de Sexto, a medicina, daí que ele tem alguma coisa para fazer. Todos eles remetem-se ao critério da aparência, mas Sexto não busca realmente desenvolver o esquema em detalhes práticos. Ao nos apontar a estas quatro direções, seu objetivo principal, e de agora em diante o nosso aqui, é dirigir-nos ao critério geral da aparência.

Na seção dos *Esboços Pirrônicos* em que é formalmente afirmado que o critério pelo qual o cétrico vive sua vida é a aparência (*PH I* 21-4), não somente a aparência contrasta com a realidade, mas também a vida pelas aparências contrasta com a vida pela crença. Evidentemente, os recursos mentais deixados ao cétrico quando ele evita a crença serão comensuráveis com qualquer recaída no lado das aparências quando a linha for muito tênue entre as aparências e a real existência. Então se torna importante perguntar, se não perguntei anteriormente, o que o cétrico está contrastando quando lança as aparências contra a existência real. Da mesma forma, se a aparência é identificada com um tipo particular de aparência--- e a mais apta candidata para tal é a aparência sensitiva---, deve haver implicações restritivas no conteúdo mental de uma vida sem crença.

Vamos rapidamente até a passagem onde Sexto nos dá sua definição de ceticismo como uma capacidade de trazer à oposição coisas que aparecem e coisas que são pensadas etc. Quando Sexto vem a elucidar os termos da sua definição, ele diz que por 'coisas que aparecem' (*phainόμενα*) nós agora queremos dizer coisas sensíveis (*aisthetá*) em contraste com coisas pensadas (*nooúmena* ou *noetá*) (*PH I* 8-9). Isto obviamente implica que ele nem

sempre ou até mesmo não normalmente tomará somente coisas sensíveis quando falar sobre o que aparece (cp. *M VIII 216*). Alguns pesquisadores, mais recentemente Charlotte Stough, tomaram o critério cético como sendo o da aparência sensível, no sentido restrito, por que quando Sexto diz que o critério é o que aparece (*to phainómenon*), ele acrescenta que os céticos querem denominar com isso a impressão (*phantasia*) das coisas que aparecem (*PH I 22*).<sup>27</sup> Mas o ponto aqui é simplesmente explicar que aquilo pelo que passa o cético na vida cotidiana não é, estritamente, a coisa em si que aparece, mas a impressão que ela causa nele, e no vocabulário de Sexto (bem como no uso estoico--- cf. *DL VII 51*) há as impressões (*phantásiai*) que não são e possivelmente não poderiam ser pensadas como impressões sensíveis. Eu preciso apenas citar a impressão, compartilhada por todos oponentes de Protágoras, de que nem todas as impressões são verdadeiras (*M VII 390*). Assim como com *tò phainómenon*, o que aparece pode, tanto quanto posso discernir, ser absolutamente qualquer coisa. Sexto está preparado para incluir sob as coisas que aparecem tanto objetos sensíveis como objetos do pensamento (*M VIII 362*), e algumas vezes ele chega a falar de coisas que aparecem à razão (*lógos*) ou ao pensamento (*diánoia*) (ambigualmente *PH II 10*, *M VIII 70*, claramente em *M VII 25*, *VIII 141*). Finalmente, há um leque mais importante de aparições anexadas às elocuições filosóficas próprias dos céticos; como Michael Frede enfatizou,<sup>28</sup> estas são dificilmente classificadas como aparições sensíveis.

De vez em quando Sexto adverte que fórmulas céticas como ‘eu determino nada’ e ‘não mais isto que aquilo’ (*PH I 15*), ou que as conclusões dos argumentos céticos como ‘tudo é relativo’ (*PH I 135*), ou realmente o conteúdo total de seu ensaio (*PH I 4*), devem ser tomados como meros registros de aparências. Como uma crônica (*PH I 4*), eles registram como cada coisa aparece ao cético, anunciando ou narrando como cada coisa afeta o afeta (seu *páthos*) sem fazê-lo comprometer-se com a crença de que nada realmente e verdadeiramente é como parece a ele ser (cp. Também *PH I 197*). Claramente, seria impossível considerar todas estas impressões como impressões sensíveis.<sup>29</sup> Mas a prática da investigação argumentativa é uma parte tão considerável do modo de vida cético, que certamente deve ser

incluída sob o critério cético. Ela é um resultado, obviamente, e o mais importante resultado, de sua capacidade natural de percepção e *pensamento*. Aparências sensíveis não podem ser tudo que está em jogo quando o cético diz que segue as aparências.

Deve estar garantido que a conclusão do argumento cético seja tipicamente tal que a real natureza de algo não possa ser determinada e que devemos nos contentar dizendo como algo nos parece, o que freqüentemente significa: como aparecem aos sentidos. Mas essencialmente as mesmas fórmulas são usadas quando o tema da investigação é, digamos, a existência das espécies ou gêneros (*PH I 138-40*), a retidão ou iniquidade de certos costumes ou práticas (*PH I 148 ff.*), ou, mais genericamente, objetos do pensamento (*noetá*) em contraste com coisas sensíveis (*PH I 177*). Mais além, a conclusão de um argumento cético pode também ser a de que um certo conceito não pode ser formado: por exemplo, o conceito de homem (*PH II 27*). Nesta conexão, Sexto contrasta, assentindo dogmaticamente que o homem é e.g. um animal bípede sem plumas com unhas largas e uma capacidade para ciências políticas e logo depois colocando essa mesma definição como meramente persuasiva (*pithanón*); o primeiro proferimento é a coisa ilegítima que é o alvo de seu argumento, o segundo denota o que pensadores como Platão fariam (*PH II 28*). Penso que estaria mantendo completamente o espírito, se não a letra, deste texto se acrescentasse a alternativa tipicamente pirrônica de dizer o que os homens parecem aos outros ser. Sexto insiste<sup>30</sup> que o cético não está proibido da *nóesis*, a formação de conceitos. Ele pode formar seus próprios conceitos, mas a base para isso deve ser a de que coisas que ele experiencia aparecem claramente à razão em si, e ele não é levado a nenhum compromisso com a realidade das coisas concebidas (*PH II 10*).

Sugiro, portanto, que o contraste cético entre aparência e existência real é puramente formal, inteiramente independente do assunto em questão. O cético não divide o mundo em aparências e realidades, tal que se pudesse perguntar se algo pertence à categoria das aparências ou das realidades. Ele divide questões em questões sobre como algo aparece e questões sobre

como este algo real e verdadeiramente é, e ambos os tipos de questão podem ser feitos sobre qualquer coisa.

Em seu capítulo sobre o critério cético, Sexto diz: ‘Ninguém, eu supinho, discute sobre se tal objeto aparece assim ou assim; aquilo sobre o que se investiga é se algo é como parece ser’ (PH I 22). Este ponto é familiar na filosofia moderna, onde sobre como uma coisa aparece ou parece se responde pela autoridade individual. Quando Sexto diz que as impressões do homem são *azétetos*, não passíveis de investigação (PH I 22), o argumento se reporta à idéia de que a maneira como algo parece a ele não pode ser desafiada e ele não pode propriamente ser requisitado a dar razão, evidência ou prova desta aparência. É somente quando ele se aventura a prestar contas sobre como as coisas realmente são, que lhe pode ser cobrada uma justificativa apropriada. Segue-se disso que o cético que adere estritamente às aparências está se retirando à segurança de uma posição não aberta a desafio ou investigação. Ele pode falar sobre tudo que há sob o Sol--- mas somente sobre como algo parece a ele, sem dizer como as coisas realmente são. Ele retira-se desta desinteressante instância como resultado de repetidamente satisfazer-se a si mesmo com o fato de que a investigação sobre a real natureza de uma coisa leva a uma discordância insolúvel. Podemos entender, agora, porque o único uso que o cético faz da razão é polêmico. Muito simplesmente, nada que ele deseja dizer, em sua própria individualidade, é tal que requer uma justificativa racional.<sup>31</sup> A razão é uma noção muito importante que é ligada à verdade e à real existência.

Percebe-se, portanto, que a vida sem crença não é o vazio mental que alguém pode a princípio imaginar que seja. Ela também não está limitada à discussão sobre o que os pensamentos céticos podem perscrutar. Seu segredo é mais uma atitude mental manifesta em seus pensamentos. Ele nota as impressões que as coisas causam nele e as impressões contrárias que as mesmas coisas causam nos outros indivíduos, e suas próprias impressões não parecem a ele mais fortes, mais plausíveis, do que a de qualquer outro.<sup>32</sup> Alcançada a *ataraxía*, ele não mais estará preocupado em questionar o que é verdadeiro. Quando uma coisa aparece a ele sob certo prisma, isto não o inclina a crer mais que tal é como parece ser do que faria se tal objeto parecesse

da mesma forma para qualquer outro. Esta seria meramente mais uma impressão ou aparição a ser notada. Assim o abandono da verdade e da real existência se torna, em um certo sentido, um desprendimento de si mesmo.

## ASSENTIMENTO E COAÇÃO

Com esta conclusão atingimos, assim penso, o ponto central do ceticismo como uma filosofia de vida. Minuciosamente, um desprendimento de si mesmo não é algo fácil de se entender--- de fato, é aqui que eu localizaria a derradeira incoerência da filosofia cética--- mas a tentativa deve ser feita se quisermos apreciar o tipo de reestruturação que os argumentos céticos pretendem produzir no pensamento do homem, e conseqüentemente na sua vida prática. Com esta finalidade, eu devo agora penetrar no difícil tópico sobre o consentimento e a vontade.

Já expliquei que assentimento é uma noção mais ampla do que crença. A não crença cética, sua *epoché*, é a sua restrição em assentir em qualquer coisa que não se manifeste pelas aparências (*PH I 13*). Mas há coisas às quais ele assente: *tá phainómena*, tudo o que aparece. Esta doutrina é fundamentada com maior generalidade em *PH I 19-20*, sem restrições a qualquer classe específica de aparências; embora o exemplo em mãos seja o de uma aparência sensível, o sabor do mel, eu considero, assim como antes, que a intenção de Sexto é se referir a todo tipo de aparência e, conseqüentemente, a importante caracterização adicional que faz nesta conexão deve ser aplicada a todas as aparências sem exceção.

A caracterização adicional é a seguinte: coisas que aparecem levam-nos a assentir (sc. a elas) *aboulétois*, involuntariamente, de acordo a impressão que nos afetou (*katà phantasían pathetikén*). O mesmo é dito em muitas outras ocasiões. Quando o cético assente, isto se dá porque ele experimenta dois tipos de coação. Primeiro, as coisas por ele assentidas são *katà phantasían kai enagkasména pathé*, estados nos quais somos forçosamente afetados de acordo com uma impressão (*PH I 13*). Ele pode assentir a uma impressão, ou, como afirma o próprio Sexto (*PH II 10*), ele pode assentir a algo que é apresentado de acordo com uma impressão que o afetou à distância, porque a

impressão em si, a maneira como a coisa aparece, é uma afecção passiva involuntária causada à pessoa que a experimenta e como tal não está aberta para investigações ou debates (*en peísei kai aboulétoi páthei keiméne azéttos estin*) (PH I 22); em outras palavras, isto é meramente o que ocorre a ele agora. Mas em segundo, além de termos impressões forçadas a nós, nós também somos constringidos nestes casos a assentir. O cético é o produto de coisas que nos movem afetivamente (*tois kinoûsin hemâs pathetikôs*) e nos levam por compulsão a assentir (*kai anagkastikôs ágousin eis sugkatáthesin*) (PH I 193).

O que é então o conteúdo do assentimento cético? O assentimento é descrito como sendo o assentimento a algo tão logo apareça, ou o estado/impressão sob o qual ele aparece a nós, mas a expressão do seu assentimento é proposicional: e.g. ‘O mel parece doce’ (PH I 20). Em outro lugar (PH I 13), Sexto coloca o ponto sob via negativa: quando o cético está com calor ou com frio, não pode dizer ‘Eu não estou com calor/frio.’<sup>33</sup> Arne Naess toma a formulação negativa como uma tentativa de articular a idéia de que o cético não aceita ou rejeita ‘Isto agora me parece frio’ como uma proposição.<sup>34</sup> Eu não encontro em Sexto nenhuma evidência de um contraste entre assentimento a um estado ou a uma impressão de uma coisa e o assentimento a uma proposição sobre como uma coisa parece a alguém. Nós concedemos, diz Sexto (PH I 20), que o mel parece doce porque somos perceptivamente adoçados (*glukazómetha aisthetikôs*), o que tomo como significando: nós temos uma experiência perceptiva apresentando o caráter da doçura. O assentimento cético é simplesmente o reconhecimento de que algo que está acontecendo a ele e a compulsão a assentir, o reconhecimento do que está acontecendo com ele, é igualmente simples. Não é que haja resistência a superar, mas que não há disputa sobre o que a impressão é; ou seja *azéttos*, não aberto a investigação. A impressão é simplesmente a maneira como algo aparece a alguém, e assentir a ela é simplesmente reconhecer que esta é realmente a maneira como a coisa aparece a alguém no momento.

Anteriormente, illustrei estes pontos, como faz Sexto, pela referência a impressões sensoriais. Ocorre, porém, que pelo menos uma das afirmações citadas se dá num contexto que descreve a atitude mental que o cético traz

à prática na investigação argumentativa. É a afirmação (*PH* II 10) de que o cético assente a coisas apresentadas a ele de acordo com uma outra impressão, e estas afetam a ele (*katà phantasían pathetikén*), no momento que aparecem a ele. Dado o contexto, é natural referir-se à observação sobre as aparências anexada aos vários pronunciamentos filosóficos dos céticos. Que a *phantasia*, a impressão, é caracterizada como *pathetiké*, algo que afeta alguém, não põe obstáculos a isto; vimos anteriormente que uma impressão não precisa ser uma impressão sensorial para ser chamada de *pathetiké*, que simplesmente significa uma paixão (*peísis*) ou *páthos*, como em *PH* I 22. Sexto está perfeitamente preparado para falar de um *páthos*, afecção, anexada à fórmula cética ‘Eu determino nada’ (*PH* I 197); cp. I 203). Como ele explica, quando o cético diz ‘Eu determino nada’, o que ele está dizendo é, ‘Eu sou agora afetado (*egò hoúto pépontha nún*) de uma tal forma que não afirmo nem nego nada sobre os assuntos sob investigação.’ Em *PH* I 193 isto é generalizado a todas as expressões da não asserção cética (*aphasia*) e ligado ao tópico do assentimento compulsório a estados da aparência. Claramente, ‘Eu determino nada’, como uma expressão da não asserção cética não indica uma impressão sensorial. Mas indica um *páthos*, uma afecção passiva. Isto quer dizer, então, que seu *páthos*, e seu assentimento a ele, são forçados ao cético como resultado dos seus argumentos, assim como uma impressão sensorial é forçada a ele pelo encontro com algum objeto sensível e daí forçosamente obtém seu assentimento.

Eu penso que isto é certo. Olhe um punhado de argumentos céticos e você encontrará lá um grande número terminando com a dita de que se é forçado a suspender o julgamento, a palavra mais comum usada sendo *anagkázō*, a mesma palavra que descreve nossa relação passiva com uma impressão sensorial e o assentimento que ela demanda. O cético assente somente quando seu assentimento é constrangido, e igualmente quando ele obtém o assentimento, suspende o julgamento, isto se dá por que ele da mesma forma se vê constrangido a fazê-lo. Uma sintomática passividade em face de ambos, suas sensações e seus processos mentais, é um importante aspecto do desprendimento cético de si mesmo. Mas, mais uma vez, não há mistério nem esforço envolvido no constrangimento.

Todos estamos familiarizados com a maneira pela qual um argumento ou uma irresistível evidência compelem ao assentimento. Neste sentido, os argumentos céticos são designados a checar o assentimento (*epeíchein* tem um uso transitivo= ‘checar’, bem como o protótipo do significado intransitivo ‘suspender o juízo’). Imagine um homem colocado ao ponto de realmente não poder ver a razão em se crer sobre *p* mais do que em não-*p*; as considerações parecendo ser idênticas tanto para um quanto para outro, não importa o quanto ele tente resolver a questão. Daí, conforme Sexto coloca, ele terá que investigar (*epischéthésetai*--- *PH* I 186; cp. I 180, *M* VII 337). Se se deve agir onde não se pode ver razões para escolher isto em detrimento daquilo, pode-se lançar uma moeda ou simplesmente fazer o que qualquer um exposto às mesmas circunstâncias faria. Com efeito, isto é o que o cético faz quando adere às convenções de qualquer sociedade em que vive sem em si mesmo crer nelas ou sem ter nenhuma afeição aos seus valores. Mas isto não é crer. Obviamente, é uma boa pergunta filosófica se não é possível em algumas circunstâncias decidir ou querer acreditar em alguma coisa, mas estas tem que ser circunstâncias mais auspiciosas do que aquelas que descrevi, onde não se pode literalmente ver por que escolher entre *p* ou não-*p*. Para citar Epicteto (*Diss.* I 28.3), apenas tente acreditar, ou talvez desacreditar, que o número de estrelas é par.<sup>35</sup>

Eu repito: tente. Torne-se vividamente atento à sua inabilidade desesperadora de opinar em qualquer direção. *Esta é a maneira como* o cético quer que você se sinta sobre tudo, inclusive se o que estou dizendo é verdadeiro ou falso (você não se pode convencer pela reputação ou pelas artimanhas do emissor). Isto é a *ataraxía*. Se um tirano envia uma mensagem de que você e sua família morrerão até a aurora a não ser que cometam algum ato indizível, o verdadeiro cético não se inquietará sobre se a mensagem é verdadeira ou falsa e sobre se é uma coisa boa ou ruim acatar o comando. Você estará imperturbável não porque sua vontade subjugou a tendência a crer e a estar emocionalmente abalado, mas por que você tornou-se incapaz de encontrar qualquer razão para pensar que algo é mais verdadeiro do que falso, ou melhor do que pior. Isto não é o mesmo que dizer que você não fará nada--- a acusação de Hume da total letargia. Sexto conhece esta velha

queixa, primeiro reconhecendo a força das diretrizes corporais como fome e sede e pelo resto do quádruplo esquema de atividade, e no caso do tirano (*M XI* 162-6) dizendo que obviamente o cético terá seus preconceitos, resultados de ter sido exposto a certas coisas na vida (cf. *PH II* 246), e estes propiciarão a ele a agir de determinada forma ou de outra. Mas o ponto é que ele não se identifica com os valores envolvidos. Ele nota que estes valores deixam-no com inclinações para buscar algumas coisas e evitar outras, mas ele não crê que haja qualquer razão para preferir as coisas que busca sobre as coisas que evita.<sup>36</sup>

As assunções em trabalho aqui são remanescentes de Sócrates, assim como da psicologia moral helenista. As emoções dependem da crença, especialmente crenças sobre o que é o bem e o mal. Remova a crença e as emoções desaparecerão; como o medo, por exemplo, some quando se é dissuadido da crença de que a coisa que se teme é perigosa. Pelo menos, ao ligar as emoções derivando-as da razão e do pensamento, as emoções desaparecerão quando o julgamento sobre qualquer questão sobre fatos e valores for suspenso. Isto não eliminará os distúrbios corporais como fome e sede, nem as tendências a agir que resultam dos anseios naturais e da educação na sociedade humana (cf. *PH I* 230-1). Porque não dependem de razão ou pensamento. Mas serão menos inquietantes sem o elemento adicional da crença sobre o bem ou o mal (anteriormente p. 33). Pode-se sentir que este elemento adicional da crença é a única coisa que dá significado ou sentido à vida, até mesmo se for fonte de problemas e distúrbios. Sem ele, a vida do cético será como uma concha oca da existência que ele desfrutou, e foi perturbado, antes de seu esclarecimento cético. Tal é o preço pela paz e tranqüilidade, não obstante, o cético está disposto a pagar o total. Ou mais além, ele é constringido pelo argumento para suspender o juízo e crença, e aí se dá conta de que só assim pode atingir a tranqüilidade (*PH I* 28-30; anteriormente, pp. 24-5). Ele exercita a não escolha deliberada sobre qualquer problema, não mais do que a fome o leva a comer.<sup>37</sup> Longe de confiar na vontade como controle para o assentimento, a panacéia cética, começando com os Dez Modos de Enesidemo, é o uso da razão para checar todas as fontes de crença e destruir toda confiança na razão em si,

eliminando toda inclinação à crença. A vida sem crença não é uma façanha da vontade, mas uma paralisia da razão por ela mesma.<sup>38</sup>

## INTERLÚDIO CONTROVERSO

É hora de avaliarmos. Uma vida foi descrita, e queremos saber se é uma vida possível para o homem. Mas há uma questão anterior que se deve encarar primeiro: a vida descrita é uma vida sem crenças conforme Sexto tão freqüentemente reivindica (*adoxástos bioûmen etc.*, PH I 23, 226, 231, II 246, 254, 258, III 235)?<sup>39</sup> O cético é suposto como se contentando com as aparências em vez das crenças, mas pode-se objetar que, o que quer que Sexto queira dizer, pelo menos algumas destas aparências são crenças disfarçadas. ‘O mel tem sabor doce’ pode passar mais como o registro de uma experiência corporal ou perceptiva, mas quando vem sob a luz de ‘Todas as coisas parecem relativas’ (PH I 135) ou ‘Deixem que seja garantido que as premissas da prova surjam’ (M VIII 368) ou ‘Algumas coisas parecem boas, outras más’ (M XI 19), podemos dificilmente tomar ‘parecem’ (*pháimesthai*) com outro sentido que não o epistêmico. Que é, quando o cético oferece um relato com a forma ‘Parece-me agora que *p*’, pelo menos algumas vezes ele está narrando o fato de que crê ou acha-se inclinado a crer que algo é o caso.

Esta leitura epistêmica da fala cética acerca das aparências pode ser apresentada em qualquer uma das duas formas: como uma objeção a Sexto ou como uma objeção à minha interpretação de Sexto. Na segunda versão, que considerarei primeiro, o argumento será que o assentimento cético às aparências, como Sexto descreve, não é a asserção da existência de uma certa impressão ou experiência mas a expressão de uma crença não dogmática sobre o que é o caso no mundo. Deve-se seguir que o que o cético evita, quando ele suspende o julgamento sobre tudo, não é um nem todo tipo de crença sobre as coisas, mas crenças de um tipo mais ambicioso, que podemos chamar (pendendo maiores elucidacões) de crença dogmática.<sup>40</sup>

Eu não duvido de que um bom número de proferimentos sobre as aparências em Sexto Empírico *possam* ser lidas epistemologicamente. Mas se este fato não gera uma objeção a Sexto mas à minha interpretação dele,

precisa então ser mostrado que a leitura epistêmica tem a aprovação do próprio Sexto. A passagem que chega mais próximo de demonstrar isto é *PH* I 13. Lá Sexto diz que algumas pessoas definem um amplo sentido de ‘*dogma*’ significando a aceitação de algo ou a não contradição deste mesmo algo,<sup>41</sup> e a isso ele contrasta um sentido mais estreito explicado por algumas pessoas (as mesmas ?) como o assentimento a coisas não evidentes investigadas pelas ciências. O objetivo desta distinção é esclarecer o sentido sobre o cético não dogmatiza: ele não terá nada a ver com *dogma* no segundo e mais estreito sentido, ‘os pirrônicos não assentem a nada não-evidente’. Mas assentem a condições nas quais é forçosamente afetado de acordo com uma impressão, e tal assentimento (somos levados a entender) é ou envolve *dogma* no sentido mais amplo que não causa objeção aos pirrônicos. Por exemplo (um exemplo que vimos anteriormente), ‘Ele não deveria dizer, quando estiver com calor ou frio, “eu acho que não estou com calor ou frio.”’ Duas questões surgem agora. Primeiro, a tolerância de Sexto com o sentido mais amplo significa aprovação a uma leitura epistemológica dos proferimentos sobre as aparências de modo geral? Segundo, seu relato do sentido mais estreito restringe sua desaprovação ao que provisoriamente chamamos de crença dogmática?

(1) O que o cético aceita ou não contradiz é ‘Eu estou com calor/frio’. Este é um *dogma* (no sentido mais amplo) tendo em vista que o cético pensa, ou parece a ele, que está com calor/frio.<sup>42</sup> Mas isto não significa que este tenha um significado epistemológico, no sentido relevante para nossa discussão, a não ser que o conteúdo de ‘eu estou com calor/frio’ seja proposicional sobre o que é o caso no mundo ao invés de uma proposição sobre a experiência do cético.

Temos que ser cuidadosos neste ponto. Os verbos gregos *thermaínesthai* e *psúkhestai* não *significam* normalmente ‘me sinto com calor/frio’, contudo, alguns tradutores (Bury, Hossenfelder) têm uma tendência a tratá-los nestes termos, justamente por que Sexto está ilustrando uma afecção (*páthos*). Eles normalmente significam ‘estar aquecido/com frio’.<sup>43</sup> Por outro lado também ‘estou aquecido/com frio’ não necessariamente se refere a um processo objetivo de adquirir ou perder calor. E meu ponto de vista pessoal

é de que insistir que a ilustração de Sexto de *páthos* deva ser tomada tanto como um sentimento subjetivo quanto um acontecimento objetivo é impor uma escolha cartesiana que é estranha à maneira de pensar de Sexto.

A terminologia de Sexto aqui é provavelmente Cirenaica. *Thermaínesthai* e *psúkhesthai* aparecem (por uma bem motivadora inserção editorial) em uma lista de termos cirenaicos para *páthe* ou percepção em Plutarco, *Col.* I 120 e, junto com *glukáínesthai*, ‘ser adoçado’, que Sexto usa em *M VIII* 211 (cp. *glukázesthai PH I* 20, 211, !! 51, 72, *M VIII* 54, IX 139); *leukáínesthai*, ‘ser embranquecido’, e coisas do tipo, aplicadas por Sexto às atividades dos sentidos, parecem ter a mesma proveniência (*M VII* 293 com 190-8). Plutarco descreve a doutrina cirenaica como sendo o lar original desta peculiar terminologia,<sup>44</sup> de modo que posso dizer *thermaínomai*, ‘estou aquecido’, e não *thermós ho ákratos*, não significando assim ‘O vinho límpido é quente’ mas ‘O vinho límpido causa quentura’ (*thermós = thermantikós, Col.* 1109 f.). O caso é exatamente comparável a um que encontramos em Aristóteles (*apud Eus. PE XIV* 19, 2-3): de acordo com os cirenaicos, quando estou sendo cortado ou queimado, sei que estou sofrendo algo (*páschein ti*), mas se é o fogo que me queima ou o ferro que me corta, não posso dizer. O que eles querem dizer, quando falam em sofrer algo, o evento físico ou a maneira que ele é sentido? Para esta questão *não há uma resposta clara*, e a terminologia faz impossível decidir. É o mesmo com Sexto. A referência a estes verbos engraçados evidencia um processo perceptual mais do que a transmissão do calor (cf. o caso do vinho límpido: reciprocamente, o calor de um homem que esfriou de tal forma que não pudesse sentir nada quando você esfregasse as mãos dele, não ilustrariam a visão de Sexto suficientemente), mas devemos manter a tradução ‘estar aquecido/resfriado’. O homem está sendo afetado perceptivamente (cf. ‘Somos adoçados perceptivamente’, *glukazómetha aisthetikôs*, em *PH I* 20 e o uso de *thermaínein* em *PH I* 110, II 56, *M I* 147, VII 368, IX 69), mas não podemos ‘dividir’ a afecção (*páthos*) em componentes mentais (subjetivos) e físicos (objetivos) separados. A moral da estória não é que os pirrônicos permitem a si mesmos algumas crenças sobre o que é o caso, mas que o ceticismo não é ainda associado com uma concepção cartesiana do eu.<sup>45</sup>

Se isto procede, *PH I 13* não oferece justificativas para uma leitura epistemológica dos proferimentos céticos sobre as aparências. O sentido mais amplo de ‘*dogma*’ é simplesmente a aceitação da experiência perceptual como a experiência que é, na maneira que já encontramos amplamente atestada (anteriormente, pp. 38-9).<sup>46</sup> Sexto não está saindo do seu caminho ao passar para um tipo não-dogmático de crença sobre questões da existência real. Pelo contrário, ele diz que quando, como um cético, ele faz proferimentos com o verbo ‘ser’, deve ser entendido como querendo dizer ‘parece’ (*PH I 135*, 198, 2000), e ele ilustra este uso de ‘ser’ em *M XI 18* em termos que são sem nenhuma dúvida não epistêmicos:

A palavra ‘é’ tem dois significados: (a) ‘é de fato (*hupárchei*)’, como quando dizemos no presente momento ‘É dia’ ao invés de ‘É de fato dia’, (b) ‘parece’, como alguns matemáticos são acostumados a dizer freqüentemente que a distância entre duas estrelas ‘é’ o comprimento de um cúbito, o significado disto sendo equivalente a ‘Parece assim e sem dúvida não é assim de fato’; por que talvez seja de fato de uma centena de eras, mas parece um cúbito por causa do seu tamanho e distância do olho.

Daí ele aplica sua elucidação a um dos proferimentos que nos envolveu anteriormente ‘Algumas coisas parecem boas, outras ruins’ (*M XI 19*).

(2) No que tange ao sentido mais estreito de ‘*dogma*’, o ponto a observar é que *qualquer* coisa que é não evidente deve ser investigada pelas ciências, o ser não evidente por definição somente pode ser conhecido pela mediação da inferência.<sup>47</sup> O objetivo da investigação ou da pesquisa será determinado pela extensão das coisas não evidentes, ‘de modo que’, como diz Sexto, ‘os pirrônicos não assentem a qualquer coisa não evidente.’ Mas os ataques pirrônicos aos critérios de verdade abolem a evidência de tudo que os dogmáticos consideram evidente (*PH II 95*, *M VIII 141-2*). Tome um dos exemplos dogmáticos favoritos de coisas muito patentemente óbvias para serem duvidadas, ‘É dia’, que tomada tanto em conexão com o critério (*M VIII 144*) quanto com a passagem citada, resultará que o cético nega que isto seja evidente e, como vimos, ele aceita isto somente como um proferimento não epistêmico da aparência, “Parece ser dia [sc. mas talvez de fato não seja]’. *Qualquer coisa* que esteja além das aparências

(não espistêmicas) é sujeito de investigação (*PH I* 19; e anteriormente, p. 36; cp. *M VII* 344-5).

Em suma, eu não penso que uma referência solitária às ciências (que não se repetem em nenhum outro lugar em Sexto) em uma definição emprestada de outra pessoa<sup>48</sup> seja uma base suficiente para creditar a Sexto uma distinção entre crença dogmática e não dogmática. Isto não é suficiente nem mesmo quando adicionado às escalas em que Sexto freqüentemente restringe sobre o que ele suspende o julgamento em torno das questões sobre como as coisas são ‘na natureza’ (*pròs tèn phúsin* etc., *PH I* 59, 78, 87, *et al.*) ou sobre como as coisas são ‘não obstante o que os dogmáticos dizem sobre elas’ (*PH II* 26, 104, *III* 13, 29, 135, *M VIII* 3) ou, ambigüamente, como as coisas são ‘não obstante isto seja uma questão para o *lógos* (preferimento, definição, razão)’ (*PH I* 20, 215).<sup>49</sup> O quanto estas qualificações são restritivas, depende de com o que elas são contrastadas, e em cada caso o contraste é sobre como as coisas se parecem, e isto, como vimos, deve ser tomado não epistemologicamente. Tudo que nos resta, portanto, é uma impressão passiva (*phantasia*) ou experiência (*páthos*), expressos num preferimento que não verdadeiramente declara o que é o caso. A maneira como Sexto sumariza a escusa cética do dogmatismo, no fim da passagem que nos deteve por tanto tempo, é simplesmente a seguinte: ‘Ele declara o que aparece para ele e anuncia sua própria experiência sem crença, sem fazer asserções sobre coisas externas’ (*PH I* 15).

Ao que podemos acrescentar que se o cético permite a si mesmo alguma crença, oponentes do pirronismo seriam culpados de séria *ignoratio elenchi* quando trouxessem crenças instintivas simples que, dizem, são inseparáveis do uso dos sentidos e das ações cotidianas (ver os argumentos de Aristócles e Galeno citados p.22 n.4 em diante). Aristócles repetidamente toma por alvo uma filosofia que pretende evitar todo julgamento e crença sobre o que quer que seja, de modo que podemos dizer que é incompatível para os pirrônicos antecipar qualquer asserção ou argumento (*apud* Eus. *PE XIV* 18, 8-9; 15; 16-17; 24). Sexto, como vimos, conecta o dogmatismo com asserções de que as coisas são (simplesmente) verdade, e precisa fazer isto se quiser minar as esperanças e temores dos homens comuns. Claramente,

esperança e medo podem advir de qualquer tipo de crença sobre o que é ou será o caso; não precisa ser crença dogmática no sentido mais estrito. O que está em questão aqui é a crença ordinária do homem ordinário de que é bom e desejável ter dinheiro, por exemplo, ou fama ou prazer, e ruim estar sem estes (*M XI* 120-4, 144-6; cp. *PH I* 27-8). A crença, no sentido que Sexto está atacando, é responsável por *todas* as coisas que o homem busca ou evita por seu próprio julgamento (*M XI* 142, usando *dóxa*). A lógica interna do pirronismo requer que *dógma* e *dóxa*--- Sexto não diferencia entre estes dois termos--- realmente signifiquem: crença.<sup>50</sup>

Atrás deste debate de interpretação reside uma questão filosófica de interesse considerável, a questão se e em que termos uma distinção entre crença dogmática e não dogmática pode ser feita. Um ponto promissor para começar pode ser distinguindo uma crença de que o mel é doce e uma crença em que o mel é *realmente* doce no sentido de que a doçura existe no mel, como parte da sua natureza objetiva. Este assunto é uma arena filosófica familiar onde as qualidades sensíveis são discutidas, mas precisa-se explicar ao que se é levado quando aplicado a tais exemplos como 'É dia', 'Estou conversando' (*M VIII* 144), ou 'Isto é um homem' (*M VIII* 316). Retornando, pode-se sugerir que crença não dogmática é a crença não fundamentada em réplica a razões ou raciocínios--- mas que trará com ela uma ruptura da conexão entre crença e verdade. O que Sexto objeta é a aceitação de algo como verdadeiro. Qualquer aceitação deste tipo ele considerará como dogmatismo (*PH I* 14-15 ; posteriormente, pp. 25-6). Eu não penso que há uma noção de crença que carece de ligação com a verdade e, em uma via mais complicada, com a razão.<sup>51</sup> Nem, a fundo, pensava Hume: senão ele não acharia paradoxal que os argumentos céticos falhassem em desalojar a crença. Mas tudo que considero aqui é que Sexto não tinha outra noção de crença além da aceitação de algo como verdadeiro.

## DESPRENDIMENTO E CRENÇA FILOSÓFICA

Resta considerar se é uma objeção a Sexto que muitos dos proferimentos sobre as aparências pareçam demandar a leitura epistêmica que ele rejeita.

Uma instância entre muitas seria a seguinte: ‘Para toda afirmação dogmática que examinei, aparece para mim uma afirmação dogmática oposta que é igualmente merecedora ou desmerecedora de crença’ (livremente tirado de *PH I* 203). Sexto insiste que esta declaração não é dogmática, i.e. não expressiva de crença. É um anúncio de um estado humano de afecção (*anthropeíou páthous apaggelía*), que é algo que parece ou é aparente à pessoa que passa por isto (*ho esti phainómenon tõi páschonti*). E estaria tudo certo se ‘Isto a mim parece como sendo’ significasse aqui ‘Tenho alguma inclinação para crer que isto é assim’. Talvez possa haver uma experiência que possa apropriadamente ser registrada nestes termos. Mas uma inclinação à crença é a última coisa que o cético quer que entre no seu relato. O verbo ‘parece’ no proferimento acima, e numa dúzia como este, deve ser tomado não epistemologicamente como vimos. Às vezes, sem dúvida, a leitura não epistêmica é um blefe da parte de Sexto, mas a oposição do objetor não será em si melhor do que chutes a não ser que ele possa reunir mais coisas a dizer. Eu penso que há mais a dizer sobre as aparências anexadas aos pronunciamentos filosóficos céticos. Elas formam uma classe de aparências que residem como o centro da concepção cética de si mesmo e da sua vida.

Lembre-se que sabemos perfeitamente bem *por que* parece ao cético que toda afirmação dogmática tem uma afirmação contrária igualmente merecedora ou desmerecedora de aceitação. Este é o resultado de um conjunto de argumentos designados para mostrar, convincentemente, o fato de que este é o caso. Tais argumentos podem compeli-lo a suspender o julgamento por que o compelem a aceitar sua conclusão--- a aceitar que em cada e todo caso as afirmações dogmáticas são de fato igualmente balanceadas de modo que se deve suspender o juízo. (Que é muito freqüentemente a maneira pela qual Sexto conclui seus argumentos.) Mas aceitar a conclusão de que *p* na base de certo argumento é dificilmente distinguível de vir a *crer* que *p* é *verdadeiro* naquele argumento como a *razão* de alguém. Mostrando-se que há muita, ou pouca razão para crer na proposição do primeiro nível que diz que o mel é amargo da mesma forma que é doce, o cético dá razão às proposições do segundo nível de que as razões prós e contras são equanimemente balanceadas. Fazendo notar que, tanto em bases gerais como no acúmulo

de instâncias, que nenhuma afirmação sobre a existência real possa ser preferida à sua negação, ele dá, novamente, razão à crença de aquela generalização é verdadeira. Certamente, parece a ele que as afirmações dogmáticas são equanimemente balanceadas, mas esta aparência, sendo o efeito do argumento, só faz sentido em termos de razão, crença e verdade--- as mesmíssimas noções que o cético está mais ansioso para evitar.<sup>52</sup> Ele quer dizer alguma coisa sob a forma 'Parece a mim que  $p$  mas eu não creio que  $p$ ', com o uso não epistêmico de 'parece', mas parece ser inteligível somente se 'parecer' for de fato epistêmico, gerando uma contradição: 'Eu (estou inclinado a) creio que  $p$  mas não creio que  $p$ .' Como este resultado pode ser evitado?

A dificuldade não será superada pela sugestão de que o cético emerge dos seus argumentos num estado de confusão mais do que de crença. A confusão poderia ser efeito de argumentos prós e contras; você é levado agora por este caminho, agora por aquele, até que simplesmente não saiba o que dizer (cf. *M VII 243*). O problema é ver como isto produziria tranquilidade ao invés de aguçar a ansiedade.<sup>53</sup>

Também não deveríamos permitir a Sexto negar que as aparências filosóficas céticas sejam o efeito do argumento. Sexto afirma que os argumentos céticos não são refutações comprovadas aos pontos de vista dos dogmáticos, mas meramente lembranças ou sugestões do que pode ser dito contra eles, e através da aparente igual força de posições opostas (*PH II 103, 130, 177, M VIII 289*). Nos termos técnicos do período os argumentos não são manifestações indicativas mas celebrantes. Não preciso me aprofundar nas técnicas porque (sendo rude) Sexto não oferece nenhuma elucidação da noção crucial de algo sendo dito *contra* uma doutrina ou crença, mas sem recorrer a razões ou evidências. Se o cético trabalha através de argumentos racionais até o ponto onde as razões argumentam em qualquer lado e se estupidifica a si mesma, se os argumentos são (na agora famosa frase) uma escada de mão a ser lançada fora depois que se sobe (*M VIII 481*), daí que devemos insistir que causam seu impacto através das operações normais da nossa razão. A *epoché* não é um efeito cego e mecânico mas, supostamente, o fruto natural e inteligível da nossa capacidade humana de pensar caminhando pelas vias pavimentadas pelos argumentos céticos.

Outra sugestão pode ser a de que o que o cético registra como o fruto dos seus argumentos seja uma estrutura mental mais interrogativa do que assertiva: ‘Este é o caso, então quais afirmações contrárias são equanimente balanceadas?’ Isto cabe perfeitamente na caracterização cética de si mesmo como *zetetikós*, alguém que segue buscando (*PH* I 2-3, 7, II 11), e Sexto em certo momento diz que alguns céuticos preferem tomar a fórmula ‘Não mais isto que aquilo’ como uma questão, ‘Por que isto mais que aquilo?’ (*PH* I 189; cp. *M* I 315). Mas mais uma vez devemos ter cuidado com a *ataraxía*. O cético segue buscando não no sentido que tem um programa de pesquisa ativo, mas no sentido de que ele continua a considerar como questão aberta se  $p$  ou não- $p$  é o caso, pelo menos pra qualquer proposição do primeiro nível sobre a real existência. Mas isto não deveria significar que ele é levado a um estado verdadeiramente desejoso de saber se  $p$  ou não- $p$  é o caso, por que isto seria induzir a ansiedade. Ele está desejando ainda menos saber se, de modo geral, afirmações contrárias são equanimente balanceadas. Se for uma possibilidade real para ele que não sejam, isto significa que há uma possibilidade real que haja respostas a serem encontradas; e será uma imensa angústia para ele, como era no logo no início da sua educação cética, que ele não saiba quais são estas respostas.

Em outras palavras, se a tranqüilidade deve ser obtida, em algum estágio da busca cética os pensamentos devem levar a um estado de descanso e equilíbrio.<sup>54</sup> Não precisa haver finalidade nesta busca, o cético deve prontificar-se a ser persuadido de que há respostas a serem encontradas no fim das contas. Ele não é um dogmático negativo abastecido de objeções *a priori* que negam a possibilidade de respostas na condição de princípio geral e derradeiro (cf. *PH* I 1-3). Mas a *ataraxía* apenas será atingida se ele não estiver em algum sentido satisfeito--- remotamente--- de que nenhuma resposta advirá, que afirmações contrárias são de fato equânimes. E minha questão é: Como Sexto pode então negar que de fato há algo em que acredita?

Eu não penso que ele possa. Ambas as causas (argumentos racionais) do estado que Sexto chama aparência e seus efeitos (tranqüilidade e a cessação do distúrbio emocional) são como justificativas para chamar este de um estado de convicção. E esta objeção à afirmação de Sexto de ter descrito

uma vida sem crença leva a uma resposta para a nossa questão original sobre a possibilidade, em termos humanos, da vida que Sexto descreve.

A fonte da objeção que urge é que o cético quer tratar 'Isto parece a mim que  $p$ , mas eu não creio que  $p$ ', onde  $p$  é alguma proposição filosófica tal como 'Afirmações contrárias tem igual força', em uma paridade com instâncias perceptuais com formas como 'Isto aparece (parece) a mim que a vara na água está curvada, mas eu não acredito que está'. O último é aceitável por que sua primeira conjunção descreve uma experiência genuína--- em termos gregos, um *pathos*, uma *phantasia*, que aguarda meu assentimento. E é importante aqui que o assentimento e a impressão sejam logicamente independentes. Mas não são independentes no caso filosófico. No caso filosófico, a impressão, quando qualquer coisa é dita e feita, simplesmente é meu assentimento à conclusão de um argumento, assinto a tal como verdadeiro. Este é o perigo de permitir que se fale sobre aparências ou impressões do pensamento: a consequência é que parece legitimar o tratamento de estados que são de fato estados de crença, pressupondo o assentimento, como se fossem independentes do assentimento da forma como podem ser as impressões sensoriais. Se, sob seu disfarce de mera afecção passiva, a impressão filosófica inclui o assentimento, não fará sentido para o cético insistir que ele não assente a isto como verdadeiro. Isto seria contemplar um ato adicional de assentimento ao assentimento outrora dado. Se o cético insiste, se se recusa a identificar-se com este assentimento, é como se estivesse se separando da pessoa (isto é, ele) que foi convencida pelo argumento, e tratando seu próprio pensamento como se fosse o pensamento de uma outra pessoa, alguém pensando pensamentos dentro dele. Ele está dizendo, em efeito, 'É pensado dentro de mim que  $p$ , mas *eu* não creio nisto.' Na circunstância correta, tal pode ser dito. Mas não toda hora, para cada aparição/pensamento que se tem.<sup>55</sup> Contudo, isto é o que advirá se absolutamente toda aparência, de alto nível bem como de baixo, for construída não epistemologicamente.

Um dos mais memoráveis ditos atribuídos a Pirro é uma observação lamentando a dificuldade de se despir alguém inteiramente de sua humanidade.<sup>56</sup> (Como a estória conta, esta é sua resposta a acusação de falhar em

praticar o que ele pregava quando em uma ocasião teve medo de um cão.) Sexto entende que o ideal cético preserva tudo que é digno de ser preservado na natureza humana. Contudo, parece-me que Hume e os críticos antigos estavam certos. Quando se vê o quão radicalmente o cético deve desprender-se de si mesmo, concordar-se-á que uma suposta vida sem crença não é, afinal de contas, uma vida possível para o homem.<sup>57</sup>

## Notas

1 BURNYEAT, Myles. 'Can the Sceptic Live his Scepticism?', em *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Editado por SCHOFIELD, Malcolm; BURNYEAT, Myles e BARNES, Jonathan. Oxford: Clarendon Press, 1980.

2 Citado da terceira edição da edição Selby-Bigge, com texto revisto por P. H. Nidditch (Oxford, 1975). Uma das revisões de Nidditch está devolvendo a palavra 'somenté' à primeira sentença da passagem citada.

3 A excitante história desta influência tem sido perseguida pelos meandros das controvérsias religiosas e filosóficas numa série de estudos de Richard H. Popkin. Ver, em particular, *The History of Scepticism, from Erasmus to Descartes* (edição revista, New York, Evanston e London, 1968); 'David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism', *Philosophical Quarterly* 1 (1951), 385-407; 'David Hume and the Pyrrhonism Controversy', *Review of Methaphysics* 6 (1952/3), 65-81. [N. do A.]

4 Sobre o papel e importância deste argumento na programação geral de Hume para uma ciência naturalista do homem, ver Barry Stroud, *Hume* (London, Henley, e Boston, 1977), esp. Cap. 1.

5 Veja o título do polêmico tratado do contemporâneo de Arcesilau, o epicurista Colotes, 'Sobre o fato de que as doutrinas dos outros filósofos tornam impossível viver' (Plu. *Col.* 1107 d, 1108 d). A seção que trata de Arcesilau tomou emprestado o argumento estoíco de que a *epoché* total deve resultar em uma inatividade total (ibid. 1122 ab)--- essencialmente, a acusação de Hume sobre a letargia absoluta. Para a controvérsia em torno desta questão no período do ceticismo Acadêmico, ver as referências e discussões em Striker, Capítulo 3 em diante. Subsequentemente, a *epoché* pirrônica encontrou críticas similares: (1) Aristocles *apud* Eus. *PE* XIV 18, 23-4 argumenta que o juízo, consequentemente as crenças, são inseparavelmente ligadas ao uso dos sentidos e outras faculdades mentais; (2) Galeno, *De dignosc. puls.* VIII 781, 16-783, 5 K= Deichgräber [10], frag. 74, p. 133, 19-p. 134, 6, pergunta zombeteiramente se o pirrônico espera que fiquemos na cama enquanto o sol está a pino, pela incerteza se é dia ou noite, ou que sentemos a bordo do nosso navio quando todos estão desembarcando, imaginando se o que parece ser terra realmente é terra; (3) Sexto tem a crítica da letargia em perspectiva em *M* XI 162-3.

6 Chamo este argumento de dogmático porque Hume não oferece argumentos que endossem sua acusação contra a maneira alternativa, pirrônica, de viver e agir, disponível em Sexto ou em escritores modernos como Montaigne.

7 A asserção de que a *ataraxia* cética é por si *eudaimonia* é argumentada em extensão em *M XI* 110-167.

8 Cf. Stough [29], 142 ff.

9 Se o leitor moderno acha que esta é uma aproximação terminológica arbitrária, com base em que se digo como as coisas aparecem a mim, minha afirmação deve valer como verdadeira se, e somente se, as coisas realmente aparecem como digo que aparecem (cf. Stough [29], loc. cit.), a resposta é que sua objeção, apesar de natural, é anacrônica. A idéia de que a verdade pode ser obtida sem sair da experiência subjetiva, não foi sempre o lugar comum que se tornou. Foi Descartes quem a tornou assim, quem (na segunda *Meditação*) lançou as bases do nosso uso mais largo dos predicados 'verdadeiro' ou 'falso' que assim podem ser aplicados a proferimentos sobre a aparência sem referência à existência real. Ver Burnyeat [59].

10 A noção de o que é evidente (*ádelon, pródelon, enargés*), em primeira instância, é a noção de um dogmático. Coisas evidentes são coisas que se fazem conhecidas por elas próprias (*PH II* 97, *M VIII* 144), que são apreendidas delas mesmas (*PH II* 99), que se apresentam imediatamente aos sentidos e ao intelecto (*M VIII* 141), que não requerem nenhuma outra coisa para anunciá-las (*M VIII* 149) i.e., que são tais que temos conhecimento imediato não-inferencial delas, diretamente da impressão (*M VIII* 316). Exemplos: é dia, estou conversando (*M VIII* 144), isto é um homem (*M VIII* 316). Sexto declara que toda esta classe de coisas é posta em dúvida pela crítica cética ao critério de verdade (*PH II* 95, *M VIII* 141-2). Consequentemente, qualquer proferimento sobre tais coisas será dogma no sentido que o cético evita.

11 O leitor deve ser advertido de que algumas interpretações tomam *PH I* 13-15 como evidência de que 'dogma' e 'dogmatizar' têm sentido ainda mais restrito do que eu permito, com a consequência de que o cético não evita todas as crenças. Será melhor adiar esta controvérsia até que o resto da minha interpretação seja apresentado, mas, enquanto isso, os exemplos na nota prévia servirão, tão bem quanto como quaisquer outros, para ilustrar os tipos de coisa sobre os quais, no meu ponto de vista, o cético suspende o juízo.

12 DL IX 78: *kath'hoús trópous peíthei ta prágmata*.

13 DL IX 79: *edeiknusan oûn apò tôn enentíon toís peíthousin ísas tas pithanótetas*.

14 DL IX 78: *peíthein gàr tá te kat'aíthesin sumphónos ékhonta*.

15 Note a sobreposição parcial dos trópous em DL IX 48 e os *déka trópous, kath'hoús ta hupokeímena parallátonta epháineto* em 79 ff.: cf. *tá te kat'aíthesin sumphónos ékhonta* com Modos I-IV, VII, *tà nómois diestalména* com o Modo V, *tà medépoté è spaníous goûn metapíptonta* e *tà thaumazóména* com o Modo IX.

16 Devo explicar por quê, sem explícitas garantias textuais, atribuo o conteúdo deste último parágrafo também a Enesidemo. O parágrafo é o primeiro de dois (IX 91-4) que se

introduzem em uma seqüência de argumentos anunciados anteriormente em IX 90. Não somente é provável, então, que derivem de uma diferente fonte, mas também a seqüência dos argumentos segue-se imediatamente à exposição dos Cinco Modos de Agripa (IX 88-9), e esta argumentação é amplamente agripeana em sua construção, enquanto que os parágrafos introduzidos têm certa afinidade de conteúdo e expressão com a seção 78-9 que é definitivamente associada com o nome de Enesidemo. Por exemplo, ambas as passagens excluem a crença devido a algo ser familiar (*sunethés*) ou agradável (79: *térponta*, 94: *kekharisménon*). Talvez a afinidade mais expressiva seja no uso do verbo *peíthein* para denotar a crença dogmática à qual o autor se opõe: o verbo não ocorre na (que eu suponho ser) seqüência agripeana IX 88-91, 94-101, nem é usual para Sexto empregá-lo como parte de seu próprio vocabulário técnico para a chave conceitual da crença dogmática. Onde ele usa este verbo é na discussão sobre o [falibilismo] acadêmico, como estamos a ponto de ver. Cf. também *PH I* 226, 229-30.

17 Para a tradução correta de *pithanón*, ver Couissin [60], 262, Striker (capítulo 3 em diante), parágrafo III. Acertar a tradução é um primeiro passo para desfazer o mito de Carnéades como proponente do 'probabilismo': ver Burnyeat [58].

18 A evidência de que Enesidemo teria começado sua carreira filosófica na Academia está na sua dedicação dos *Discursos Pirrônicos* a L. Tubero, descrito como um colega associado da Academia (Phot. *Bibl.* 169 b 33). Zeller [18], Abt. 2, p. 23 n. 2, talvez esteja certo ao sugerir que devido à exposição de Photius desse trabalho (que é mencionado também em DL IX 106 e 116) não dizer nada sobre os Dez Modos, deve-se distingui-lo dos *Esboços Introdutórios ao Pirronismo* que Aristoclés e Diógenes indicam como o lugar onde os Modos são desenvolvidos.

19 Tanto corretamente quanto polemicamente se seu alvo for Philo de Larissa: ver adiante.

20 Tímon, frag. 2 em Diels [9]; tradução e discussão em Stough [29], capítulo 2.

21 O fundamento desta suspeita é uma estranha, textualmente disputada, referência a Enesidemo feita no fim do sumário. Ver Dumont [46], 140-7.

22 Para discussão, ver Burnyeat [57]. A questão da precisão histórica dos apontamentos de Tímon sobre Pirro é um assunto adicional que não deve nos interessar aqui.

23 Para mais sobre a controvérsia sobre Carnéades, ver Striker, do capítulo 3 em diante. Que o alvo de Enesidemo fosse a Academia de Philo, é indicado sobretudo pelo relato de Pothius (*Bibi.* 170 a 21-2), de que ele caracterizava seus oponentes acadêmicos como determinando muitas coisas com segurança e reivindicando uma contestação somente das impressões catalépticas. Isso não corresponde ao ponto de vista cético de Carnéades, mas à distintiva inovação de Philo, de acordo com o qual, não é que pela sua natureza as coisas não possam ser apreendidas, mas que elas não podem ser apreendidas pelas impressões catalépticas dos estóicos (*PH I* 235). O alvo alternativo seria Antíoco, mas ele se ajusta na zombeteira descrição de Enesidemo dos seus contemporâneos Acadêmicos como Estóicos lutando contra Estóicos (Phot. *Bibl.* 170 a 14-17). Ao que parece, também Enesidemo foi provocado pela asserção de Philo (*Acad.* I 13) de que não havia duas Academias, mas uma

única tradição unificada levando de volta até Platão. Isto leva à asserção de que Platão sustentava um ceticismo conforme Philo entendia, e Enesidemo esforçava-se para negar que Platão poderia ser considerado corretamente como um cético (PH I 222, lendo *katà toús* com Natorp e notando a forma disjuntiva do argumento: Platão não é cético nem se aceita certas coisas como verdadeiras *ou* as aceita como meramente persuasivas. Para uma defesa da leitura de Natorp contra a alternativa *katà tón*, que significaria que Enesidemo pensava que Platão era cético, ver Burkhard [45], 21-7).

24 Acima, p. 22 n.4.

25 Peter Unger, *Ignorance--- A Case for Scepticism* (Oxford, 1975).

26 Fiz uma pequena interpretação aqui, tomando *tò mèn eusebeîn paralambánomen biotikòs hos agathòn tò dè asebeîn hos phaûlon* sob a luz das passagens como PH I 226, II 246, III 12, M IX 49. Notem as formas verbais *tò eusebeîn*, *asebeîn*, que não indicam atitudes, mas práticas (que eram em todo caso o principal conteúdo da devoção ou falta de devoção grega) são as que o cético aceita. Para dizer de algo que é *biotikòs*, não uma mera questão de crença, sobre o fato de que ele aceita algo como bom e outro algo como mau, deve-se muito pouco à busca por um e aversão por outro; em resumo, ele tenta observar as devoções da sua sociedade. Se o hábito demandar, ele até mesmo declarará que deuses existem, mas não acreditará nisto (PH III 2) ou diz isto *in propria persona* como fazem tanto os dogmáticos como as pessoas comuns (M IX 49-50): sobre a existência dos deuses, como com qualquer questão sobre a existência real, o cético suspende o juízo (PH III 6,9, II; M IX 59, 191).

27 Stough [29], 119 ff. O erro inicial de Stough (vejo eu) é tratar o fundamento como uma contribuição à teoria da experiência. Ela extrai então a consequência de que se percebem somente as próprias impressões, não o objeto externo, tendo em vista que o que aparece é (de acordo com a leitura de Stough da presente passagem) nossa impressão. Isto vai terminantemente contra as inumeráveis passagens onde o que aparece é a coisa que não pode ter suas reais propriedades determinadas, e.g. o mel em PH I 20. Uma muito mais indesejável e insegura característica da interpretação de Stough é a divergência que leva a ela a postular entre Enesidemo e Sexto (p. 124-5).

28 Frede [62].

29 *Contra* Stough [29], 146 n.83.

30 *Contra* Naess [50], 51.

31 Na defesa desta idéia, Sexto não apela para o conhecimento ou (*pace* Hossenfelder, [6], 60-1) para a certeza sobre como as coisas a ele se parecem. Se pressionado, o pirrônico radical de fato negará que conhece tais coisas (Galeno, *De diff. puls.* VIII 711, 1-3 K= Deichgräber [10], frag. 75, p. 135, 28-30). Ver mais a diante Burnyeat [59].

32 Esta é a essência do ceticismo, como defendido em PH I 8 e praticada por toda a literatura cética, lançando as impressões de uma pessoa contra as de outra. Questões podem surgir sobre o que habilita o cético a falar das percepções de outras pessoas, e respostas convenientes podem ser arquitetadas. Mas na totalidade, tais questões não

surgem, não mais do que o cético investiga as bases das suas extensas pesquisas históricas sobre as visões de outros filósofos. A radical instância 'de primeira pessoa' dos ceticismos com que somos familiarizados deve-se a um desenvolvimento distinto moderno (cp. p. 25 n. 8 em diante)

33 Sobre a tradução de *thermainesthai* e *psúkhesthai*, ver adiante.

34 Naess [50], 8. Naess, contudo, tem uma teoria muito mais especial sobre o que é aceitar ou rejeitar algo como uma proposição, uma teoria que considero socorrer o pirronismo da crítica de Hume: ver Alistar Hannay, 'Giving the Sceptic a Good Name', *Inquiry* 18 (1975), 409-36.

35 O exemplo é tradicional, i.e. muito mais velho que Epicteto. É um exemplo estóico clássico de algo não tão evidente, que não pode ser discernido nem em si mesmo nem por um signo (*PH* II 97, *M* VII 393, VIII 147, 317; cp. VII 243, XI 59). Ocorre também na referência de Cícero (*Acad.* II 32) a certos *quasi desperatos* que dizem que tudo é incerto tanto quanto se o número de estrelas é par ou ímpar, uma referência que as vezes é dirigida a Enesidemo: para tal ver Brochard [25], 245, Striker (capítulo 3 em diante), p.64.

36 Compare, talvez, a resposta de Feyerabend à questão sobre por que seu 'anarquismo epistemológico' não se joga da janela: Paul Feyerabend, *Against Method* (Londres, 1975), 221-2. Ele percebe seu medo, e seu efeito no seu organismo, mas não endossa quaisquer razões para o medo. Ver mais além p.42 n. 37 em diante.

37 De acordo com Tímon, frag. 72, citado *M* XI 164, o seguidor de Pirro é *aphugés kai anáiretos*. De acordo com Sexto (*PH* I 28) ele não adere ou ignora nada avidamente (*suntónos*), i.e. ele não se importa sobre como isto se dá. Este desprendimento da ação é interessantemente discutido por Hossenfelder [6], esp. 66-74. Sobre as assunções socráticas, é fruto lógico da conclusão cética que nada seja por natureza bom ou mau, i.e. nada é realmente *mercidamente* buscado ou desprezível (Tímon, frag. 70= *M* XI 140, discutido em Burnyeat [57]; *PH* I 27, III 235-8, *M* XI 69 ff.)

38 A passividade da *epoché* cética não tem sido, penso eu, apreciada na literatura acadêmica moderna, Hossenfelder [6] é a exceção. Uma razão para tal é a tendência de ler as aparências como aparições sensíveis todas as vezes onde é possível, com a consequência de que as observações de Sexto sobre as compulsões sejam tomadas como não se estendendo para além da corporeidade e da percepção sensorial. Que eu já discordei. A outra razão é que tem sido amplamente tomada como lugar comum entre filósofos de diferentes convicções no período que tratamos a idéia de que o 'assentimento é livre' (para tal e.g. Brochard [25], 138, 391). Se então é assim, é fácil assumir que, exceto quando o cético é compelido ao assentimento, ele é livre para dar assentimento ou suspendê-lo, e sempre ele escolhe--- escolhas de sua própria vontade--- suspendê-lo.

A idéia de que o assentimento é livre, é, antes de mais nada, uma doutrina estóica, e há de fato uma profusão de textos estóicos que dizem que o assentimento é voluntário ou sob nosso poder. Mas há também textos que dizem que pelo menos algumas impressões compelem ao assentimento. A impressão cataléptica nos puxa pelos cabelos, dizem eles, e

nos levam a assentir (*M VII 257*; cp. 405); numa outra imagem, a mente rende-se ao que está claro como uma balança rende-se aos pesos (*Acad. II 38*; cf. *Epict. Diss. II 26.7*). O assentimento em tais casos ainda é voluntário porque, assim me parece, tudo aquilo que é significado dizendo que isto é voluntário é que depende de meu julgamento, conseqüentemente de mim, se eu consinto ou não. De qualquer modo, isto é tudo que há do relato de Sexto da visão Estóica na passagem (*M VIII 397*) que explicitamente contrasta o assentimento voluntário com impressão voluntária. A impressão é involuntária (*akoúsios*), não desejada (*abouúletos*), por que querendo ou não, a minha afecção por uma impressão não depende de mim mas de outra coisa qualquer, chamada a coisa que aparece para mim; a impressão uma vez recebida, de toda forma, não depende de mim se assinto ou não, mas do meu julgamento. Isto deixa totalmente aberto quais são os fatores que influenciam meu julgamento e como o fazem, e também deixa em aberto se a influência poderia ser considerada de qualquer forma como um tipo de compulsão. De fato, estudos recentes do lado estóico têm procurado, com resultado iluminador, uma linha de interpretação de acordo com a qual o assentimento é determinado internamente, por uma característica dos homens e pela educação de suas mentes, e é voluntário justamente por que e no sentido em que é internamente determinado desta maneira: ver Long [106], Voelké [79], e cp. *Epict. Diss. I 28 1-5*. Se este é o conteúdo da doutrina de que o assentimento é livre, cabe perfeitamente bem a ênfase que coloquei sobre a passividade da *epoché* cética. Ele não escolhe e não poderia escolher a *epoché* na busca da *ataraxía*.

39 Cp. a fala acerca de expressar ou assentir a algo *adoxástos* em *PH I 24, 240, II 13, 102, III 2, 151*.

40 Para o desafio de tentar conhecer esta objeção eu estou em débito com a conferência e com as discussões com Michael Frede. No espaço disponível não posso esperar fazer justiça ao assunto com qual Frede [63] expõe uma muito diferente interpretação de Sexto daquela advogada aqui.

41 *Eudokeîn*, para tal ver Frede [63].

42 Sexto evidentemente pretende trazer à tona a conexão semântica entre *dógma* e *dokeîn*.

43 Ver Frede [63].

44 O relato de Plutarco mostra que a terminologia cirenaica era caricaturada como peculiar.

45 Este é um tópico que veio anteriormente: ver p.25 n.8 e anteriormente e Burnyeat [59].

46 *Dokô thermaínesthai* é assim paralela a *pháinetai hemín glukázein tò méli* em *PH I 20*.

47 Ver p.26 n. 9 e anteriormente.

48 Que as duas definições de ‘*dogma*’ são emprestadas de um escritor cético anterior é evidenciado não só pelos ditos de Sexto, mas pelo paralelismo estrutural *PH I 16-17*. Aqui também temos um par contrastante da definição de ‘alguém’, desta vez sobre o termo *háiresis* (‘sistema filosófico’), a uma definição o cético objeto e a outra não, e a primeira definição, expressando (pareceria) em termos do mais estrito sentido de ‘*dogma*’, pode ser

encontrado quase literalmente em uma infelizmente truncada passagem de Clemente (SVF II, p. 37, 8-10), que é novamente atribuída a ‘alguma pessoa’.

49 *Hóson epi tòi lógoi*: é uma interessante questão a maneira como tomar o *lógos* aqui. Bury traduz ‘em sua essência’ em PH I 20, enquanto PH III 65, M X 49, XI 165 *hóson epi tòi philósophoi lógoi* parecem favorecer ‘razão’, mas a elucidação do próprio Sexto em PH I 20 (em que o mel é *hóson epi tòi lógoi* é o que é dito sobre a coisa que aparece) deu vazão à várias interpretações acadêmicas para ‘proferimento’: Janáček [49], cap. 2, Hossenfelder [6], 64 n.124. Talvez ‘teoria’ faça justiça às ressonâncias de ambigüidade (cp. e.g. PH III 167, M VII 283, VIII 3), fizeram com que nos lembrássemos que o que conta como teoria e o que conta como evidência era em si parte da disputa entre Sexto e seus oponentes.

50 O mesmo é implicado pelo sentido original de várias palavras-chave do vocabulário cético. *Prosdoxázein* é o termo epicurista para o julgamento da crença que é adicionada à percepção, onde a percepção é *álogos*, não envolvendo elementos julgadores de qualquer tipo (ver Taylor, Capítulo 5 em diante). *Adoxástos* credita a ressalva estoíca quanto a capacidade para evitar toda a convicção que surja com pouca certeza (DL VII 162). *dogmatízein* parece novamente ser epicurista, como em DL X 120 (a ocorrência mais remota que pude encontrar), que parece significar nada mais que a restrição de não estar em um estado de perplexidade (*aporein*). A primeira instância que posso encontrar de *dogmatikós* é atribuída a Enesidemo, que chama os acadêmicos de *dogmatikoí* por que afirmam algumas coisas sem hesitação e negam outras sem ambigüidades, onde os pirrônicos são aporéticos (N.B.) e livres de toda crença (*pantòs apoleluménoi dógmatos*) e não dizem que as coisas mais de um jeito que de outro (Phot. *Bibl.* 169 b 36-170 a 2; sobre a precisão geral das seções relevantes do relato de Photius, ver Janáček [66]). Da mesma forma, é a contenda de Enesidemo, como é a de Sexto, que se dogmatiza se credencia-se ao que é *pithanón* (*Bibl.* 170 a 18-20, PH I 222, 230).

*Dógma* em si pode parecer mais difícil se, embora originariamente signifique simplesmente ‘crença’ (anteriormente, p. 26), algum contraste com *dóxa* for indicado pela tradução de Cícero para os termos *decretum* e *opinio* respectivamente. Mas a razão para este contraste parece ser que os estoícos contrastam *dóxa* (mera opinião, definida como assentimento a algo incerto ou algo falso-- *Acad.* II 59, 68, 77, M VII 151) com *katálepsis* e *epistéme*. Eles portanto precisam de uma outra palavra que não seja *dóxa* para as crenças dos homens sábios. O homem sábio evita a *dóxa* (opinião em oposição ao conhecimento) mas ele tem *dógmata*, cada um deles estável e verdadeiro (*Acad.* II 27, 29; cp. SVF II, p. 37, 10-11). Note que em Cícero não é parte do significado de *dógma* que se deve estar firmemente seguro, mas além, a consequência disto sendo o homem sábio que assegura: que os acadêmicos dizem que todos seus *decreta* são ‘probabilia non percepta’ (*Acad.* II 109-10). Leitores de Platão às vezes ficam perplexos de como *dóxa* às vezes significa ‘opinião’ em contraste com conhecimento e às vezes ‘crença’ ou ‘julgamento’ no sentido mais amplo no qual é um componente do conhecimento: minha sugestão é que *dógma* no uso helenista conveniente-

mente toma o último significado. É um termo mais amplo e neutro do que *dóxa*, não um termo para em mais estritamente definido tipo de crença.

51 Para um ponto de vista contrário, ver Striker, Capítulo 3 em diante, pp. 80-1.

52 Note que é por estas generalizações de alto nível que Sexto invoca a defesa da jovial auto-refutação (*PH I* 14-15 e outras passagens discutidas em Burnyeat [55]). A auto-refutação pressupõe que as proposições fazem uma afirmação da verdade. Sexto não precisaria (e não usaria) a defesa se as generalizações fossem realmente as expressões das aparências que ele simultaneamente afirma serem.

53 Cp. a maravilhosa descrição de Hume do desespero da dúvida cética, *A Treatise of Human Nature*, Bk I, parte IV, parágrafo VII, p. 268-9 na edição de Selby-Bigge (Oxford, 1888)..

54 *stásis dianoías PH I* 10; *arrepσία, PH I* 190, *M VIII* 159, 332 a, *DL IX* 74. Hossenfelder [6], 54 ff., é excelente sobre isto, mas eu não penso que precisamos seguir com ele na detecção de ambigüidade sobre o termo *epoché*.

55 É instrutivo, nesta conexão, ler parágrafo II x das *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, que discute entre outras coisas o paradoxo de Moore ‘*p* mas eu não acredito que *p*’.

56 *DL IX* 66, Aristócles *apud Eus. PE XIV* 18, 26: *hôs khalepòn eie holoskherôs ekdúnai tòn ánthropon*. A fonte é Antígono de Caristos, o que significa que, como Long demonstrou [68], que a citação provavelmente deriva de alguma coisa de Tímon.

57 Este artigo foi beneficiado imensamente, especialmente nas últimas duas seções, pelas críticas construtivas feitas na Conferência e em várias universidades onde esboços mais prematuros foram lidos (Amsterdã, Berkeley, Essex, Oxford, Pittsburgh, Rutgers, SMU Dallas, e UBC Vancouver). Entre todos os indivíduos a quem devo agradecimentos, eu gostaria de mencionar Jonathan Barnes, David Sedley, Gisela Striker, e, acima de tudo, Michael Frede.

