

Ceticismo e Argumentação¹

OSWALDO PORCHAT

(USP). E-mail: oswporchat@uol.com.br

1. Os cétricos em geral, mormente os cétricos antigos, sempre foram conhecidos como grandes argumentadores. E, se é certo que boa parte das filosofias, em verdade a maioria delas, se desenvolveram sempre sob forma argumentativa, a argumentação parece desempenhar um papel ainda mais central no ceticismo, eternamente empenhado em minar e criticar cada uma das filosofias dogmáticas. Muito já se disse sobre os procedimentos argumentativos dos cétricos. A questão é importante para a boa compreensão do ceticismo, do pirronismo em particular, e merece maior consideração.

2. A crítica pirrônica é dirigida expressamente contra os que pretendem ter encontrado a verdade, são eles os filósofos chamados de “dogmáticos” (cf. Sexto, H.P. I, 2-3), os que pensam ter um conhecimento exato de como as coisas são por natureza (cf. H.P. II, 11). Os dogmáticos põem como realmente existentes as coisas sobre as quais discorrem (cf. H.P. I, 14), seu discurso se pretende a expressão verdadeira de uma realidade como tal conhecida. Esse discurso assume com frequência a forma de um sistema doutrinal, uma *haíresis*, que compõe e articula dogmas uns com os outros e com os fenômenos que se impõem à nossa aceitação comum (cf. H.P. I, 16).

Esse discurso dogmático se constitui no mais das vezes através de procedimentos argumentativos, é através da argumentação filosófica que a verdade dos dogmas se nos desvendaria. Podemos dizer que, inventando seu método próprio, cada filosofia dogmática engendra suas teses num movimento do discurso que progride por argumentação. A filosofia dogmática argumenta, ela essencialmente argumenta.

Na construção argumentada de suas conclusões, a filosofia dogmática

em geral se direciona para elevar o discurso filosófico acima do terreno da experiência cotidiana e comum, que é seu ponto costumeiro de partida. Porque o dogmatismo asseve que umas coisas são evidentes (*pródela, enargê*) e se dão de si mesmas a nosso conhecimento, sendo por nós imediatamente apreendidas, enquanto outras são de si mesmas não-evidentes (*ádela*), não se dão por si mesmas à nossa apreensão (cf. H.P. II, 97-8; I, 138; A.M. VII, 22; VIII, 141, 316). Entende que as coisas que nos são evidentes são diretamente de nós conhecidas por meio de um critério de verdade, que nos permite julgar de sua realidade e reconhecê-las (cf. A.M. VII, 25, 29; H.P. I, 21; II, 14); quanto às coisas não-evidentes, muitas delas se podem apreender por inferência a partir das coisas evidentes, mediante signos ou demonstrações (cf. H.P. II, 95-6; A.M. VII, 25): o não-evidente nos pode ser significado e revelado por um signo indicativo (H.P. I, 138; II, 101-2; A.M. VII, 143, 151, 156; VIII, 273), ou nos pode ser revelado por meio de um argumento verdadeiro e demonstrativo, em que uma conclusão não-evidente é dedutivamente estabelecida a partir de premissas aceitas e evidentes (cf. H.P. II, 135, 140, 143; A.M. VIII, 310, 314, 385).

O dogmatismo transcende assim o domínio das evidências comuns e lida sobretudo com o *ádelon*, o discurso dogmático se propõe como o veículo dessa almejada transcendência. Se as filosofias freqüentemente reconhecem na experiência do mundo comum seu ponto de partida, elas se dispõem a com presteza ultrapassá-lo, no alegado intuito de interpretá-lo, explicá-lo, compreendê-lo. Seu discurso gostosamente se aventura em outros espaços, seus argumentos se incumbem de tornar possível essa missão.

Erigindo-se as filosofias em expressão máxima da racionalidade humana, sua argumentação, por isso mesmo, visa ao “auditório universal”². Pertence à essência da filosofia dogmática o propor-se como capaz de persuadir e convencer todo homem razoável que seja suficientemente capaz de acompanhar seu processo argumentativo. Uma filosofia se propõe para fazer-se aceitar e se pretende digna de aceitação em razão de sua força argumentativa. É como se, no limite, seu método de argumentação devesse convencer os próprios deuses³.

Em geral, é assim que se passam as coisas. Encontrar-se-ão, por certo, algumas doutrinas cujos textos, reconhecidos embora como filosóficos, pareceriam insuscetíveis de dizer-se propriamente argumentativos. Textos que se apresentam, por exemplo, como coleções de aforismos. Em verdade, porém, aqueles que a justo título se reconhecem como filosóficos — e alguns deles se tornaram conhecidos e famosos — não se reduzem a meros ajuntamentos de aforismos. Através de um estudo mais atento deles, descobre-se com freqüência o método que engendra a seqüência dos aforismos, torna manifesta uma estrutura argumentativa mais sofisticada que à primeira leitura se dissimula. E resistimos a chamar de “filosófica” uma mera justaposição de enunciados, qualquer que seja o seu conteúdo, na medida em que a filosofia não costuma aceitar como filosoficamente relevante a mera enunciação de teses singulares, quando desacompanhada de argumentos que as sustentem.

Devido à sua rica complexidade e grande abrangência, os sistemas filosóficos com freqüência se desenvolvem em textos bastante extensos, nos quais se sucedem intrincadas cadeias argumentativas. O que contribui para multiplicar um fenômeno que também se detecta em textos filosóficos de bem menor extensão. Trata-se do número relativamente elevado, em todo discurso filosófico, de enunciados que se poderiam caracterizar como “princípios”, retomando a velha linguagem aristotélica⁴. São aquelas proposições que desempenham nos argumentos o papel de premissas, sem que sua verdade se tenha estabelecido como conclusão de argumentos anteriores. Premissas que se pretendem por si mesmas conhecíveis. E, com efeito, nenhuma doutrina filosófica se contém num núcleo restrito de proposições “princípios”, de que o discurso argumentativo apenas desenvolveria as conseqüências. Ao contrário, a cada nova etapa, o progresso do discurso filosófico instaura novos “princípios”, frutos de outras tantas “decisões” filosóficas. Esclarece-se com freqüência, por certo, o seu sentido, chama-se a atenção sobre sua “evidência”, argumenta-se mesmo para preparar o terreno para sua aceitação. Mas elas não decorrem — nem se pretende que decorram — de argumentação anterior, são suportes novos

que se acrescentam aos antigos para a produção de novos argumentos. Essa multiplicidade de “princípios” torna possível a riqueza dos discursos filosóficos e a sustenta.

Não se esqueça porém que, se as filosofias não prescindem dos argumentos que estabelecem suas teses e definem seu mesmo empreendimento por meio deles, não é essa a única função que a argumentação nelas desempenha. Este é tão-somente o seu lado “construtivo”. Isto porque, como se tem amiúde reconhecido, as filosofias todas, de índole constitutivamente polêmica, se impõem toda uma tarefa “destrutiva”, a de rejeitar e desqualificar as teorias rivais. Doutrinas filosóficas respeitáveis do passado histórico que não podem não enfrentar, filosofias competidoras no presente vivo cujas teses lhes cumpre refutar, objeções eventuais e surgidouras, outras tantas ameaças potenciais que lhes convém desde logo eliminar. Nem poderia ser de outra maneira, se pertence a cada filosofia dogmática o propor-se como edição única e derradeira da realidade, do conhecimento e da verdade. Compreende-se facilmente, então, por que parte considerável das argumentações filosóficas se deva consagrar a combater outras doutrinas.

Se fizermos exceção para alguns aspectos parciais de doutrinas filosóficas anteriores que o pirronismo interpretou como elementos precursores de sua própria postura⁵, o ceticismo antigo não conheceu outras filosofias que não filosofias dogmáticas, representadas sobretudo pelos grandes sistemas clássicos e helenísticos. E, ainda que sua leitura da filosofia da Nova Academia possa ser historicamente discutível, é certo que o pirronismo optou por considerá-la como uma outra forma de dogmatismo, como um negativismo epistemológico que asseria a inapreensibilidade da verdade, ao mesmo tempo que, com Carnéades, teria proposto uma noção, inaceitável para os pirrônicos, de verossimilhança ou “probabilidade”⁶.

Após os conhecidos desenvolvimentos dogmáticos da filosofia moderna, o panorama, que hoje podemos descortinar, da filosofia contemporânea é certamente bem diferente. Boa parte das filosofias de há muito já renunciaram a apresentar-se como um conhecimento seguro e verdadeiro do real, já questionaram e puseram em xeque o significado mesmo des-

sas expressões. Outras são suas propostas e suas metas, outra é a direção de seus discursos e argumentos. Tudo se passa como se, de algum modo, a *epokhé*, ou suspensão cética do juízo, tivesse historicamente triunfado, mesmo se não explicitamente invocada e reconhecida⁷. Se esse fosse efetivamente sempre o caso, se essas novas propostas filosóficas se fazem de fato capazes de prescindir de qualquer conteúdo dogmático (no sentido pirrônico do termo), então um neopirrônico contemporâneo não teria, nessa exata medida, por que opor-lhes qualquer crítica ou objeção.

Mas esse ponto tem certamente de ser nuançado. Com efeito, muito discurso filosófico que se pretende liberado da postura dogmática em verdade dissimula mal seu intuito de estabelecer de modo irrecusável e absoluto a validade de sua perspectiva. Se não mais se pretende revelar a realidade das coisas ou equacionar de modo definitivo a problemática do conhecimento, se se proclama a renúncia à posse absoluta da verdade, constrói-se com freqüência, no entanto, toda uma argumentação que se quer capaz de determinar positivamente a natureza e o escopo da filosofia, o sentido e o alcance do discurso filosófico ou do discurso em geral, ao mesmo tempo que dogmaticamente se criticam e condenam as formas filosóficas do passado. Talvez seja correta a hipótese de que essa reincidência não-propositada nos vícios dogmáticos se deve em boa parte a uma infeliz e generalizada ignorância do pirronismo histórico e, por isso mesmo, à ausência de uma reflexão atenta sobre sua proposta filosófica. Seja como for, não pode o pirronismo prescindir de igualmente denunciar essas formas não-confessadas de dogmatismo.

É preciso também lembrar que a crítica cética ao dogmatismo não visa apenas às posições filosóficas, mas atinge igualmente os pronunciamentos dogmáticos do homem comum. Este, com efeito, freqüentemente erige seus pontos de vista em verdades indiscutíveis e absolutas, condenando como erros e falsidades as opiniões que diferem das suas. Ele também argumenta com freqüência em favor de suas teses, ainda que lhe falte a armação argumentativa sofisticada do discurso filosófico.

Cabe-nos agora considerar um pouco mais de perto como o ceticismo

pirrônico lida com o discurso filosófico e com sua argumentação.

3. Armas importantes do arsenal cético contra o dogmatismo são os tropos de Agripa (cf. H.P. I, 164-77), muito em particular o primeiro deles, o tropo da *diaphonía* (discrepância, controvérsia), de uso extremamente freqüente nos textos pirrônicos. O tropo da *diaphonía* é aquele conforme ao qual, em face do conflito interminável sobre o objeto em pauta, “não sendo capazes de escolher ou rejeitar algo, terminamos em *epokhé* (suspensão de juízo)” (cf. H.P. I, 165-6). Particularmente entre os filósofos, toda matéria proposta, seja ela de cunho sensível ou inteligível, é sempre objeto de *diaphonía* (cf. H.P. I, 170, 178, 185-6), que obviamente se estende aos mais altos temas de que eles se ocupam (A.M. VII, 369)⁸.

O que o tropo da *diaphonía* assim invoca é a eterna pluralidade conflitante das posições e teses filosóficas sobre qualquer tema, ele faz apelo à experiência inevitável e sempre renovada para quantos se debruçam sobre as questões filosóficas, a experiência da polêmica incessante que divide os filósofos acerca de *toda* questão filosófica — e o que não se torna questão filosófica? — e de quaisquer soluções que para ela se proponham: há uma *diaphonía* inacabada entre os dogmáticos com respeito a cada um dos *ádelá* (cf. H.P. II, 8). Aliás, a mesma experiência reconhecida dessas controvérsias atesta o caráter não-evidente de seus objetos, das teses que as argumentações filosóficas se propõem validar: “pois as coisas controversas, na medida em que são controvertidas, são não-evidentes” (cf. H.P. II, 182).

Assim diagnosticar o estado de coisas filosófico não configura uma opção dos céuticos quanto à natureza da filosofia, nem propriamente uma decisão sobre a perspectiva a assumir sobre o fato filosófico. Trata-se tão-somente de ponderar algo que não se furta à visão desarmada de quantos se permitem acompanhar sem preconceito o panorama do pensamento filosófico, algo que a grande maioria dos filósofos, independentemente de sua postura, jamais cogita de negar. Tentar dissolver o problema da *diaphonía*, caracterizando tal forma de problematização como uma opção filosófica particular, equívale de fato a desconsiderar e recusar sentido àquilo mesmo

que os filósofos habitualmente se propõem como fim e meta: em argumentando, mostrar que se *tem* de aceitar sua filosofia, que ela é caminho verdadeiro que exclui os outros.

Alguns filósofos houve, por certo, que intentaram de outra forma dissolver o problema da *diaphonía*, integrando as filosofias que se apresentam como conflitantes no quadro de uma concepção globalizante do filosofar, onde cada filosofia tem lugar e função que contribuem para a armação estruturada de um como *plenum* filosófico. Em verdade, no entanto, tais propostas metafisológicas não configuram senão outras tantas visões filosóficas particulares da história das filosofias, entre muitas possíveis e entre si sempre conflitantes, não menos sujeitas a integrar uma infundável controvérsia “diafônica”. E é preciso insistir em que também essas propostas de fato desconsideram aquela meta habitual das filosofias dogmáticas a que se fez acima menção.

O cético se revela particularmente sensível à questão da *diaphonía*, chama continuamente nossa atenção sobre ela, sem permitir que a esqueçamos ou percamos de vista, como é habitual na maioria dos filósofos, que não consentem em sobre ela demorar-se. Ele nos convida com insistência a que consideremos com cuidado e meditemos profundamente sobre o conflito permanente das posições filosóficas, por assim dizer condenadas a desse mesmo conflito se alimentarem e viverem. A que examinemos mais de perto a curiosa natureza desse empreendimento que nos leva a sustentar teses e pontos de vista como eminentemente racionais e verdadeiros, mas que os outros filósofos sempre rejeitam, nunca aceitam nem podem, parece, aceitar. O cético propõe-se a fazer-nos conscientes do inegável desafio que a perpetuação inevitável desse estado de coisas representa para nossos desígnios filosóficos costumeiros. E se esmera em denunciar a estranha obstinação dos filósofos dogmáticos em daí não tirarem as necessárias consequências, nem extraírem a lição que se impõe. O cético a extrai e suspende o seu juízo.

Os dogmáticos não podem, é verdade, reconhecer a indecidibilidade de toda *diaphonía* e, na maior parte dos casos, recorrem à argumentação

para fundamentar uma decisão. Mas o cético tem a seu dispor os outros tropos de Agripa⁹. Questionará a aceitabilidade das premissas da argumentação proposta e das premissas dessas premissas, renovadamente exigindo justificação e fundamento, acenando portanto com uma regressão ao infinito. Cuidará também de prevenir qualquer circularidade dissimulada na argumentação adversária, que eventualmente introduza nas premissas matéria decorrente de tese a ser provada. E, sobretudo, não permitirá que os oponentes se proponham a deter o processo de fundamentação, assumindo algo *ex hypothéseos*, isto é, à maneira de um “princípio” ou axioma, pretextando tratar-se de um enunciado indemonstrável e que de si mesmo se impõe à nossa apreensão, de uma verdade que por si mesma se faz aceitar pela razão e que prescinde de fundamento outro. Os dogmáticos, com efeito, pretendem que não somente a demonstração, mas toda a filosofia, procede *ex hypothéseos* (cf. A.M. VII, 369). Contra-argumentando, porém, o cético lhes replicará que, se merece fé como verdade um enunciado que se assume sem demonstração, não é menos plausível nem merece menos fé o enunciado que o contradita, mesmo que também não se demonstre nem fundamente, bastando que algum filósofo o proponha também e assumma como um “princípio”. Argumentará também que, se a verdade de uma conclusão se faz depender, através de uma cadeia argumentativa, de uma premissa simplesmente postulada, essa ausência de fundamento se estenderá a todos os elos da cadeia e à mesma conclusão; mais valeria, então, que esta por si mesma diretamente se postulasse e assumisse, dispensando a argumentação que efetivamente não a fundamenta, o que parece entretanto absurdo¹⁰. E insistirá, sobretudo, em que as premissas postuladas são, elas próprias, objeto de disputa (cf. A.M. VIII, 374), sendo claro que nada por si mesmo se apreende, como mostra a *diaphonía* que divide os dogmáticos a respeito de todos os sensíveis e inteligíveis (cf. H.P. I, 178). Aliás, a consideração de quaisquer objetos no-los revela sempre relativos, relativos ao sujeito percipiente se objetos sensíveis, ou ao sujeito que os pensa, se objetos inteligíveis (cf. H.P. I, 167, 175, 177)¹¹.

Buscando fazer face à arremetida cética (ou mesmo às críticas e obje-

ções de filósofos anteriores cujos procedimentos de contestação total ou parcial de certos dogmatismos prepararam, de algum modo, o advento do ceticismo), tentando sempre tornar decidíveis os conflitos das posturas filosóficas, a filosofia dogmática inventou a teoria do conhecimento: elaborou a temática da verdade, distinguiu entre o evidente e o não-evidente e formulou uma noção de evidência, introduziu a noção de critério da realidade e verdade e distinguiu espécies de critérios, construiu uma concepção do ser humano enquanto sujeito do conhecimento e procedeu ao estudo de suas faculdades, demorou-se na análise da sensibilidade e entendimento enquanto fontes privilegiadas do nosso alegado conhecimento e apreensão do real, desenvolveu uma doutrina da representação e, particularmente, da representação “apreensiva”, analisou cuidadosamente os procedimentos inferenciais que alegadamente nos conduziriam da esfera da evidência comum ao domínio das realidades não-evidentes, por meio de signos ou de demonstrações. E construiu toda uma teoria dos signos e toda uma lógica da demonstração.

O pirronismo impôs-se, então, a tarefa de enfrentar o dogmatismo nesse terreno mesmo de sua escolha, isto é, no interior de sua “lógica”¹². Contra os argumentos dogmáticos que intentavam estabelecer positivamente aqueles vários pontos, alinhou, com respeito a cada um deles, toda uma série impressionante de argumentos contrários, estabelecendo precisamente as teses opostas: que não existe a verdade, tal qual os dogmáticos a conceberam (cf. H.P. II, 80), nem há algo verdadeiro (cf. H.P. II, 94; A.M. VIII, 31); que não há realidade evidente, que nada é evidente (cf. A.M. VII, 364-8); que não há critério de verdade, porque nenhuma das espécies de critério propostas pelos dogmáticos nos provê de conhecimento seguro (cf. A.M. VII, 439); que é inconcebível e inapreensível o sujeito humano, como o entendem os dogmáticos (cf. H.P. II, 22 e seg.; A.M. VII, 263-4; 282-3); que não se pode descobrir a verdade nem julgar as coisas pela sensibilidade ou pelo entendimento, ou pela operação conjunta de uma e outro (cf. H.P. II, 48; A.M. VII, 343), isto é, por nenhuma de nossas faculdades pretensamente cognitivas; que a representação (*phantasia*) dogmática é incon-

cebível, inapreensível, nem se podem julgar por ela os objetos (cf. H.P. II, 70-8); que o signo, tal como o dogmatismo o define, é inconcebível (cf. H.P. II, 104), irreal (cf. H.P. II, 129), não existe signo (cf. A.M. VIII, 275); que argumentos conclusivos são inapreensíveis (cf. H.P. II, 145-6), que não se podem descobrir argumentos verdadeiros (cf. H.P. II, 168), nem é possível descobrir um argumento que deduza algo *ádelon* (não-evidente) a partir de premissas evidentes, dada a relação mesma que conecta conclusão e premissas (cf. H.P. II, 169-70); que não há realmente demonstrações e as demonstrações são portanto irreais (cf. H.P. II, 170 e seg.), são nada (cf. H.P. II, 179; A.M. VIII, 395); que a demonstração é, de fato, inconcebível (cf. A.M. VIII, 390), é algo não-evidente e, ela própria, matéria de *diaphonía* (cf. H.P. II, 180-2; A.M. VIII, 322-8).

O domínio da *diaphonía*, aliás, recobre toda essa temática da “lógica” dogmática: estende-se às questões do verdadeiro e da verdade, do critério, do homem, de sua sensibilidade e entendimento, do signo, da demonstração¹³. A todos os instrumentos, portanto, que a filosofia dogmática excoitou para tentar superar o desafio representado pela mesma *diaphonía*, buscando parâmetros seguros dentro dos quais pudesse definir e decidir suas controvérsias. A impotência de toda essa armação à primeira vista impressionante e o insucesso inevitável de todo discurso e argumentação dogmática se tornam patentes na perpetuação da situação “diafônica”, em que pesem os argumentos, signos, provas ou demonstrações. Inferências e argumentos envolvem dogmas e os que continuam a questionar e controverter esses dogmas estão necessariamente questionando e controvertendo os argumentos e provas que alegadamente os sustentam (cf. H.P. II, 181). E estão de fato questionando e controvertendo as próprias premissas utilizadas, se as conclusões delas se seguem efetivamente (cf. A.M. VIII, 329-34).

O desenvolvimento e a riqueza do discurso dogmático exigem a introdução continuada de novos “princípios”, que ensejam a progressão argumentativa; mas, porque a *diaphonía* se estende a todos eles — e, por isso mesmo, também a investigação questionadora dos céticos —, sua postulação se barra e, assim, a jornada dogmática não progride. Por outro lado, o

dogmatismo não se sustenta sem argumentação conclusiva, mas o ceticismo mostrou que nenhuma argumentação é conclusivamente verdadeira. A argumentação dogmática se atribui uma força de persuasão absoluta, o dogmático deveria reconhecer o caráter eminentemente relativo de seus argumentos, que persuadem tão-somente alguns poucos auditórios particulares. O ideal do consenso universal dos homens de razão, obtido por via de argumentos, se revela um mito. O filósofo tem por meta convencer os próprios deuses, ele não convence a maioria dos colegas... Ele julga ser capaz de desvelar, através de seus argumentos, a verdade de suas teses, mas ninguém a vê. Esses fatos parecem, assim, conformar um permanente desmentido à meta confessada da argumentação dogmática. A racionalidade humana, parece temerário querer encarná-la nos argumentos dos filósofos.

Entretanto, não obstante tudo que se pode dizer contra as pretensões e os propósitos do discurso dogmático, ainda assim poderíamos ser eventualmente sensibilizados por uma argumentação filosófica que se nos manifestasse fortemente persuasiva, impondo-se à nossa preferência contra rivais menos convincentes. É certo que não cabe, em filosofia, invocar sentimentos pessoais de convicção, fazer apelo ao fato eventual de que uma argumentação particular subjetivamente nos persuada. Não costuma a filosofia condescender com evidências subjetivas e seu mesmo estilo de discurso argumentativo manifesta a universalidade de suas propostas. Por isso mesmo, a falência do consenso intersubjetivo no mundo filosófico constitui para ela tão premente desafio. Diante, porém, de uma argumentação que nos fascina, o demônio dogmático poderá sempre tentar-nos, magnificando sua força de persuasão, instando-nos a que nos assumamos como encarnação do auditório universal, como uma instância dele representativa. E seremos tentados também a postular alguma explicação para a recusa pelos outros da doutrina que nos seduz, desqualificando essa recusa e minimizando sua significação. É, aliás, o procedimento a que os filósofos habitualmente recorrem, ao “explicar” o comportamento dos seus oponentes.

O pirronismo, entretanto, não permitirá que assim se proceda e invalidará o estratagema dogmático. Para tanto, lançará mão de uma de suas

mais potentes armas, utilizando um princípio a que podemos chamar “o princípio cético das antinomias”: opor a todo discurso um discurso igual. Sexto Empírico o apresenta, mesmo, como o princípio máximo da ordenação cética (cf. H.P. I, 12) e define a *Sképsis* pela prática mesma do método das antinomias (cf. H.P. I, 8 e seg.). Os céticos descobriram por experiência o significado e a validade do dito de Protágoras, para quem, sobre todo objeto, há dois discursos que um ao outro se opõem¹⁴; descobriram que à argumentação bem articulada de qualquer discurso sempre se pode opor, com argumentação não menos articulada nem menos persuasiva, um outro discurso frontalmente contrário àquele. A repetição renovada dessa experiência levou-os a desenvolver a arte de construir antinomias, instituiu o éthos cético de opor discursos conflitantes de modo a conduzir toda investigação a essa posição de equilíbrio das forças em disputa, de *isosthéneia* (cf. A.M. VIII, 159); essa igualdade dos discursos concerne, então, à sua credibilidade e não-credibilidade (*katà pístin kaí apístian*), nenhum deles levando vantagem sobre o outro como mais digno de fé (cf. H.P. I, 10; 202-5 etc.). Os filósofos da nova Academia, Arcésilas e Carnéades em particular, usaram amplamente o método das antinomias, os pirrônicos seguiram os seus passos¹⁵. Recolhendo na própria literatura filosófica discursos uns com os outros em direto conflito, ou impondo-se a si próprios a tarefa, em face de um dado discurso dogmático, de elaborar o discurso oposto, seja explicitando e aprofundando elementos e doutrinas filosóficas já propostas, seja construindo um discurso inteiramente novo.

A manifestação da *isosthéneia* dos discursos conflitantes impele o cético, como se sabe, à suspensão de juízo ou *epokhé* (cf. H.P. I, 8, 26; A.M. VIII, 159-60), estado de repouso do entendimento devido ao qual nada negamos nem asserimos, impossibilitados de escolher algo como verdadeiro ou falso, o equilíbrio das razões contrárias incapacitando-nos para dogmatizar (cf. H.P. I, 12). Em vão exibirão os discursos dogmáticos suas pretensões cognitivas, insinuando-se como expressões adequadas e verdadeiras de uma realidade agora desvelada: o método das antinomias neutraliza seu potencial de persuasão. O caráter eminentemente retórico da argumenta-

ção filosófica é posto a nu, quando a “técnica” de sua construção se domina, se exercita e se aprimora na construção da argumentação oposta. Mas, por isso mesmo, a problemática da opção filosófica — da “decisão” filosófica que “instaura” a verdade, o real — se desvanece. A *epokhé* é tão-somente o exercício da não-opção: o assentimento se retém, não havendo por que nem como assentir.

No platonismo, a prática socrática dos discursos antinômicos preparava a intuição das essências ou Formas, servindo para combater o apego dos interlocutores de Sócrates a seus dogmas e preconceitos; no aristotelismo, a dialética, igualmente lançando mão de discursos “construtivos” e “destrutivos” que mutuamente se contradiziam, se propunha como arte propedêutica a preparar a intuição segura dos princípios verdadeiros sobre os quais o saber epistêmico se poderia com firmeza erigir¹⁶. Com o pirronismo, a dialética perde essa função propedêutica, ela não mais prepara o surgimento da verdade, a manifestação do real, a constituição do conhecimento; muito ao contrário, ela se torna instrumento de denúncia e desmistificação dos discursos dogmáticos e de suas pretensões.

Poder-se-ia dizer que, mais que os filósofos dogmáticos, em verdade infinitamente mais do que eles, os céticos pirrônicos descobriram a força, o potencial, a riqueza, mas também o escopo da argumentação. Se os filósofos se permitissem demorar-se mais na consideração e análise dos recursos discursivos que quiseram fazer servir à sustentação de seus dogmas, se condescendessem em melhor examinar e explorar a natureza de seu mesmo poder de argumentar, eles se aperceberiam talvez de que não cabe impor a argumentos o ônus que lhes impõem, nem a meta que lhes traçam: não é a argumentação veículo que nos transporte à visão do *ádelon*. E foi particularmente na construção de suas antinomias que o cético trouxe à luz a impropriedade do uso dogmático da argumentação pelas filosofias

Natural é, então, que a adesão do filósofo a tal ou qual dogma ou doutrina lhe apareça como testemunho da *propéteia*, da precipitação, um dos mais freqüentes vícios em que incorre o dogmatismo¹⁷. Precipitação que consiste em dar assentimento a uma argumentação aparentemente conclu-

siva, em deixar-se seduzir por ela, ao invés de continuar a investigação e aprofundá-la. O que, ao contrário do dogmático, o cético sempre fará, habituado à prática do método das antinomias; não se deixará fascinar por uma doutrina que exiba argumentos aparentemente convincentes, mesmo se ele não dispõe no momento de argumentos a opor-lhes; não cairá em pecado de precipitação. À luz de toda a sua experiência passada, sua expectativa não é mais a da descoberta da verdade, mas tão-somente a da tranquilidade que segue a suspensão do juízo. E esta renovação da *epokhé*, o cético a espera, uma vez mais, da conformação de uma situação de *isosthéneia*: porque tudo indica que, como sempre aconteceu no passado, à doutrina que ora aparece atraente e válida, outra virá a opor-se, ainda mesmo que não se consiga no momento articulá-la (cf. H.P. I, 33-4). Antinomias sempre se podem construir, a *isosthéneia* entre um e outro lado de uma antinomia sempre se acaba por alcançar, dar preferência à argumentação que favorece um dos lados é sempre cometer injustiça para com o lado oposto (cf. A.M. VIII, 160-1).

Sexto Empírico pratica extensamente o método das antinomias ao longo da sua obra. Os onze livros *Adversus Mathematicos* expõem exaustivamente argumentos que os céticos descobriram poder opor-se aos argumentos dogmáticos em cada divisão de cada uma das ciências reconhecidas, acerca de cada um de seus tópicos; algumas vezes, Sexto consente também em expor os argumentos “construtivos” utilizados pelos filósofos dogmáticos. Uma leitura superficial desses textos poderia eventualmente dar a impressão de que aqueles argumentos “destrutivos” que procuram estabelecer, por exemplo, a irrealidade da causa, ou do movimento, ou do tempo, são argumentos céticos, representam posições e pontos de vista pirrônicos. Entretanto, tudo quanto acima dissemos sobre a dialética cética das antinomias mostra a inadequação e incorreção básica de uma tal leitura. Os argumentos “destrutivos” são construídos no melhor estilo dogmático, seguem os padrões da lógica e da demonstração dogmática, são *argumentos dogmáticos*, sob esse prisma em nada se distinguem em natureza dos argumentos dogmáticos “construtivos” com os quais se fazem conflitar. Porque o que importa aos

pirrônicos mostrar é precisamente esta ambivalência fundamental e constitutiva da argumentação dogmática, que implica sua autodestruição, graças à manifestação da *isosthéneia* e à subseqüente inevitabilidade da *epokhé*. O pirronismo faz o dogmatismo assim servir à denúncia do dogmatismo, ele usa o dogmatismo instrumentalmente.

Essas considerações também valem evidentemente para todos aqueles argumentos “destrutivos” que há pouco lembramos, opostos pelo pirronismo contra a teoria do conhecimento ou “lógica” dogmática: contra a existência da verdade, da evidência, do critério, do signo, da demonstração etc. Porque, também aqui, não se trata de expor e desenvolver teses céticas — não há teses céticas —, mas de jogar o jogo das antinomias. E Sexto foi muito explícito a esse respeito. Por exemplo, após expor argumentos contra a existência de um critério de verdade, assim ele se exprime: “Mas é preciso saber que não é nosso desígnio asserir que é irreal o critério da verdade (isso seria dogmático); porém, já que os dogmáticos parecem ter estabelecido de modo persuasivo que há um critério da verdade, nós lhes opusemos argumentos que parecem ser persuasivos, nem sustentando que são verdadeiros nem que são mais persuasivos que seus contrários, mas inferindo a suspensão de juízo em virtude da aparente igual persuasividade desses argumentos e dos que foram expostos pelos dogmáticos” (cf. H.P. II, 79; cf. também A.M. VII, 443-4).

Também a respeito do signo, Sexto se refere ao aparente equilíbrio “isostênico” entre os argumentos favoráveis à tese de sua realidade e os a ela contrários e mostra como não resta aos céticos, reconhecendo a força e solidez de uns e de outros, senão suspender o juízo e abster-se de uma definição sobre a matéria investigada (cf. H.P. II, 103; A.M. VIII, 160-1, 298). De modo análogo, em face dos fortes argumentos dogmáticos que sustentam a teoria da demonstração e dos argumentos não menos persuasivos que se formularam contra a existência de demonstrações, não aderirá o cético nem a uns nem a outros, mas estará em *epokhé* (cf. H.P. II, 192; A.M. VIII, 477-8). Os argumentos “céticos” contra as demonstrações, ao “demonstrarem” não haver demonstrações, operam como purgantes que, ao expelirem

para fora do corpo os humores maléficos, se expellem juntamente com eles; ou como uma escada, que se pode jogar fora após ter-se por ela subido (cf. A.M. VIII, 480-1).

Em outras palavras, o cético pirrônico não tem a nenhum momento o propósito de formular teses epistemológicas negativas, não envereda por nenhum negativismo epistemológico, o que equivaleria a propor uma outra forma de dogmatismo, apenas com os sinais trocados, conforme o próprio Sexto nos adverte. Em verdade, ele acusa a filosofia acadêmica de ter erroneamente tomado essa direção, o que precisamente a distingue da filosofia cética e a torna com esta incompatível. Por isso mesmo, não há como duvidar de que os pirrônicos condenariam com igual veemência a perspectiva epistemológica do assim chamado ceticismo moderno, indissolúvelmente solidário de suas teses negativistas e tão confiante na força demolidora de seus argumentos, como a própria doutrina de Hume sobejamente nos evidencia.

Seja como for, nossa confiança no discurso dogmático e no seu desempenho argumentativo foi posta, parece, definitivamente em xeque. Não mais vemos como validar suas pretensões, por isso mesmo não temos mais como acalentá-las. Não mais tranqüilamente acreditamos que argumentos nos possam transportar da esfera de nossas vivências cotidianas e comuns para o domínio sonhado de alguma transcendência. O *lógos* inventivo e instaurador de mundos e verdades, os pirrônicos, à luz de nossa experiência filosófica, somente podemos tê-lo em suspeição. Sobre suas alegadas conquistas e resultados, temos necessariamente suspenso o nosso juízo. O dogmatismo dos filósofos — e, não menos, o dos homens comuns — nos aparece claramente como uma enfermidade da razão e da linguagem, para a qual somente o pirronismo constitui a adequada terapêutica¹⁸. Porque ele faz com que se quebre o vínculo místico entre a argumentação e a verdade.

4. Se o cético retém repetidamente seu juízo sobre todo discurso apofântico, todo discurso que nos quer desvelar e fazer ver a realidade mesma das coisas, se ele renuncia a todo dogma, ele nos faz, no entanto, compreen-

der também que nem tudo cai sob o escopo de sua *epokhé*. Porque ele não rejeita — nem teria como rejeitar — o que lhe aparece, os fenômenos (*tà phainómena*)¹⁹, isto é, tudo quanto “o conduz involuntariamente ao assentimento conforme à representação passiva” (cf. H.P. I, 19; também I, 193; II, 10); “o cético assente às afecções ou experiências (*páthesi*) que para ele se produzem de modo necessário, conforme a representação” (cf. H.P. I, 13). Essas experiências, o dado fenomênico, são, enquanto tais, inquestionáveis (cf. H.P. I, 19-20). Elas recobrem o domínio do sensível e do inteligível²⁰. Esses fenômenos, pode dizer-se que o cético neles crê, se por “crer” se entende simplesmente “o não resistir, mas simplesmente seguir, sem impulso e inclinação intensa” (cf. H.P. I, 229-30), o simplesmente ceder ao que se reconhece e tem de reconhecer. Crer nos fenômenos é apenas reconhecer que eles se experienciam. Essa aceitação dos fenômenos não lhes confere nenhum estatuto ontológico, não se reveste de nenhum caráter epistemológico, “os fenômenos, com efeito, apenas isto estabelecendo, que eles aparecem, não tendo força a mais para mostrar que são também reais” (cf. A.M. VIII, 368). A filosofia dogmática discute infindavelmente sobre sua realidade ou irrealdade²¹, o cético também sobre isso está obviamente em *epokhé*. O discurso dogmático sobre o fenômeno é, por certo, questionável, mas o cético não *fala sobre o fenômeno*: ele apenas *diz o fenômeno*, ele o relata, ele conta a sua experiência²². Esse discurso não se quer apofântico, ele é não-tético. Ele não se associa a uma leitura dogmática dessa experiência, muito menos a uma interpretação filosófica dela. A *epokhé* confere ao discurso cético um índice epistêmico zero.

Tomando o fenômeno como critério para a ação (seu juízo está suspenso sobre critérios de realidade ou verdade) e a ele conformando-se, o cético vive *adoxáastos*, isto é, sem crença dogmática, a vida comum; sua observância da vida se orienta pelas indicações da natureza, isto é, por seu sentir e pensar naturais, pela necessidade de suas afecções e impulsos, tanto quanto pela tradição das leis e costumes de sua comunidade e pelo ensinamento das artes (*tékhnai*) (cf. H.P. I, 21-4, 231, 237-8). Essa vida comum representa um ingrediente fundamental da experiência fenomênica do cético e

ele se aparece como um homem entre os homens, com eles comungando da experiência cotidiana de um mundo comum, com eles compartilhando de uma visão relativamente comum dessa experiência e desse mundo. Em verdade, não é o cético senão um homem comum, mas um homem comum que logrou libertar-se da servidão do dogma, que vive sua experiência de homem e a diz *adoxáastos*, que vê “naturalmente” o mundo sem interpretações filosóficas ou filosofantes. Um homem comum, enfim, que não vive sob o signo da Verdade.

Como um homem qualquer, o cético naturalmente se serve, na vida cotidiana, da linguagem ordinária e comum. Seu linguajar habitual é o mesmo de todos os homens, ele usa das mesmas expressões corriqueiras que todo o mundo utiliza. Não empresta significação absoluta e precisa a suas palavras, nem entende que convenha a um cético brigar por elas (isso vale mesmo para suas formulações da própria postura cética, cf. H.P. I, 195, 207). Mas, se a ocasião o exige, está sempre disposto a explicar como e por que não se devem ler seus usos lingüísticos sob um prisma dogmático, mas como mera expressão da experiência fenomênica. Assim, se o cético diz que “das coisas existentes umas são boas, outras más, outras estão entre aquelas e estas”, o uso de “são” nessa sentença não denota a existência real, mas somente o fenômeno, o verbo comportando esses dois significados (cf. A.M. XI, 18-9). Aqui, como em toda parte, o cético usa “é” por “aparece” (cf. H.P. I, 135). Podemos mesmo conjecturar que, na prática cotidiana, o cético se permita falar em “verdade”, “realidade”, “conhecimento” (dizendo, ocasionalmente, por exemplo: “o que ele disse é verdade”), entendendo que essas palavras, “em seu uso vulgar, remetem primordialmente à armação interna do mundo fenomênico, não têm peso ontológico ou epistemológico” (cf., acima, “Sobre o que Aparece”, p. 137). O cético não se proibirá o uso corrente da linguagem, por temor de interpretações filosóficas impertinentes. Se a questão filosófica entra porém em pauta, o cético insistirá em que seu discurso se compreenda sempre ao modo cético, isto é, referido sempre à fenomenicidade. Porque ele não entende, como os dogmáticos, que as palavras sejam significativas por natureza, enquanto palavras, mas as

vê tão-somente como signos rememorativos, que de novo trazem eventualmente à mente as experiências a que se associaram (cf. A.M. I, 37-8; VIII, 134, 289-90): a *epokhé* cética diz apenas respeito à doutrina dogmática dos signos indicativos, que pretensamente nos remeteriam a realidades (cf. H.P. II, 100-2; A.M. VIII, 154 e seg.).

Essa problemática toda dos signos é, aliás, fundamental para uma compreensão adequada da postura cética no que concerne à sua concepção do mundo fenomênico. Enquanto os dogmáticos têm a pretensão de conhecer coisas naturalmente não-evidentes (*ádelá*) por meio de signos indicativos (*endeiktiká*), em virtude da própria natureza e constituição particular destes últimos (a realidade da alma, por exemplo, a partir dos movimentos corporais) (cf. H.P. II, 101; A.M. VIII, 154-5), as pessoas ordinárias confiam todas nos signos rememorativos (*hypomnestiká*), os homens acreditam em geral em sua utilidade (cf. H.P. II, 102; A.M. VIII, 156). Uma coisa se diz um signo rememorativo de uma outra quando, tendo sido freqüentemente observada em conexão com ela em nossa experiência passada, passa então a significar-nos essa outra e nô-la traz de novo à memória e à consideração, ao fazer-se eventualmente presente em nosso campo de percepção, na ausência ocasional da outra: é o caso da fumaça a significar-nos o fogo, da cicatriz a significar-nos e fazer-nos saber de uma ferida anterior, de um ferimento no coração a significar-nos e fazer-nos prever a morte iminente (cf. H.P. II, 100, 102; A.M. VIII, 152-3, 157)²³. Toda a nossa experiência e raciocínio cotidiano se articulam conforme nosso uso dos signos rememorativos, de que os céticos obviamente compartilham. Porque, ao contrário do que alguns caluniosamente disseram, os céticos não conflitam com as preconceções comuns dos homens, não subvertem a vida ordinária nem combatem contra ela, mas combatem a seu lado e advogam a seu favor, dando assentimento *adoxástos*, sem crença dogmática, àquilo em que ela acredita (cf. A.M. VIII, 157-8; H.P. II, 102).

Torna-se-nos então claro e compreensível como e por que pode o cético, que denuncia e questiona com veemência a postura dogmática da velha *epistéme*, tornar-se um apologista da *tékhne* (arte), assimilar seus ensina-

mentos e, eventualmente, contribuir mesmo para o seu desenvolvimento²⁴. Por um lado, as *tékhnai* visam à utilidade para a vida, evitando o que lhe é nocivo e descobrindo o que lhe é benéfico: a medicina e a arte da navegação são disso bons exemplos (cf. A.M. I, 50-2). Por outro lado, os signos rememorativos são seu grande instrumento e, sob esse prisma, as *tékhnai* não são mais que uma sistematização e metodização dos procedimentos da vida comum. Porque, no que respeita aos fenômenos, o homem tem algo como um senso retentivo espontâneo das seqüências observadas, que põe a serviço de sua prática suas observações cotidianas das conexões entre os eventos, as regularidades que ele eventualmente detecta no curso natural das coisas (cf. A.M. VIII, 288-9). Ora, a *tékhnē* que lida com os fenômenos apenas aperfeiçoa e sofisticada esse procedimento espontâneo, compondo suas regras a partir da observação freqüente e repetida que caracteriza o homem experiente, mas não qualquer um (cf. A.M. VIII, 291). A observação e o estudo das conexões regulares entre os fenômenos ensinam predições confiáveis, que distinguem precisamente as *tékhnai*, também nisso aperfeiçoando a prática comum (cf. A.M. V, 1-2, 103-4). E favorecem a utilização e domínio adequado das convenções da linguagem, capacitando o homem da *tékhnē* a resolver os sofismas que desafiam a argúcia inútil dos dialéticos (cf. H.P. II, 236 e seg., part. 237-40, 256-8)²⁵. O ceticismo endossa plenamente, assim, toda uma concepção empirista da ciência. Se fala tão-somente em *tékhnē* e não em *epistéme*, se não ousa propor para este último termo um novo uso, desvinculado de conotações dogmáticas, terá sido, talvez, por julgá-lo por demais comprometido com as noções tradicionais de saber científico, clássicas e helenísticas.

5. É hora de voltarmos a nosso tema da argumentação. Entendemos como pode o cético “viver empiricamente (*empeíros*) e sem crença dogmática (*adoxástos*), conforme as observâncias e as preconceções comuns” (cf. H.P. II, 246). Vimos que, tal como qualquer homem comum, o cético discorre e raciocina, interage com os outros homens e dialoga com eles, eventualmente investiga também e pesquisa, servindo-se tranqüilamente da

linguagem ordinária, no interior do cenário que lhe oferece sua experiência da fenomenicidade.

Ora, na vida comum, os homens todos argumentam sempre, em verdade o fazem a cada passo. A argumentação subordina-se com grande frequência às necessidades da ação e serve aos fins práticos da vida; ela serve aos propósitos do diálogo e comunicação entre os homens; ela contribui para induzir o interlocutor à ação que dele esperamos, ou para explicar-lhe nossos pontos de vista, ou para levá-lo eventualmente a compartilhá-los. Divergências sempre possíveis, de fato aliás inevitáveis em meio à experiência comum cotidiana, se tenta frequentemente resolver por argumentos, tendo-se em vista estabelecer consensos relativos, sobre o pano de fundo de concepções e pontos de vista relativamente compartilhados. A cada um, a argumentação serve também para concatenar e articular seus distintos pontos de vista, para sistematizar e racionalizar sua visão do mundo.

Estas considerações são trivialmente verdadeiras. Mas deveria ser óbvio, então, que o cético pirrônico, integrado à vida comum e tendo por critério de ação o fenômeno, nela argumenta como qualquer homem. Não há por que imaginar que o cético se proibiu de argumentar em consequência de sua postura filosófica. Aliás, seria insensato pretender que pudesse homem que com os outros dialoga e consigo mesmo pensa prescindir de argumentos. E toda a nossa exposição acima, no que concerne ao posicionamento do pirrônico em face do fenômeno e da vida, deveria fazer esse ponto evidente.

Porque a *epokhé* cética diz apenas respeito ao uso tético do discurso, somente este o cético questiona e somente a este ele renuncia. Ele subtraiu ao discurso toda referência a um conhecimento, uma verdade, uma realidade absoluta, ele não tem a pretensão de dizer com suas palavras a verdade sobre a realidade das coisas. Ele usa a linguagem sem crença dogmática, ele prescinde de acrescentar-lhe uma interpretação transcendente, ele a toma como expressão convencional da experiência fenomênica. Assim procedendo, seu uso da linguagem é tranqüilo, não lhe oferece problema. Ora, isso que vale, em geral, para o discurso como um todo vale também para

a argumentação. O cético usa argumentos, mas eles não são téticos, não pretendem estabelecer verdades, suas conclusões não visam a exprimir realidades, o discurso que propõe não se quer cognitivo. A *epokhé* confere um índice epistêmico zero também à argumentação.

O homem comum é, por vezes, dogmático em seu discurso, portanto também em seus argumentos. Quando ele o é, ele lê seus argumentos sob a ótica da realidade e da verdade, ele lida também com o *ádelon*, o não-evidente. O cético, que usa a linguagem *adoxástos*, não o faz nunca: seus pronunciamentos e argumentos não afirmam nem negam *ádelá*, eles não se devem ler nunca sob a perspectiva dogmática. Mas, quanto ao resto, eles em nada se distinguem dos pronunciamentos e argumentos do homem comum.

Eles dizem, então, respeito à *empeiría* e às coisas práticas da vida, interessam à esfera da ação. Utilizam-se para desenvolver e expor pontos de vista e hipóteses, que articulam fenômenos. Para sistematizar e dar coerência à visão fenomênica do mundo. Para levar o interlocutor à ação ou para persuadi-lo da “verdade” da conclusão, isto é, para fazê-lo reconhecer que ela adequadamente exprime uma situação fenomênica que se impõe a seu reconhecimento. Num mundo filosoficamente não-interpretado, onde a ameaça da Verdade não paira sobre o horizonte, a argumentação desempenha funções importantes e tem um lugar privilegiado.

A argumentação, sob esse prisma fenomênico, confessa tranqüilamente sua relatividade, que não é estorvo para os fins não-dogmáticos que persegue. Confessa-se sem rebuço que a força de um argumento é relativa à habilidade retórica de quem o sabe articular, dando expressão lingüística às vivências comuns que com o interlocutor compartilha. É relativa aos interlocutores determinados que se busca persuadir, já que se abandonou a ficção do auditório universal, representante ideal da razão. É relativa às condições e circunstâncias particulares em que o argumento se emprega. E a argumentação toda é sempre relativa a uma visão de mundo relativamente comum aos interlocutores, que fornece pano de fundo e horizonte, mas a base também para a construção de seu diálogo: é sobre essa base que

um consenso relativo sobre as premissas pode ter lugar, é contra esse pano de fundo que as divergências naturais e inevitáveis na descrição dos fenômenos da experiência comum são suscetíveis de uma eventual conciliação (enquanto prescindem de conteúdo dogmático, elas não caem sob o escopo do tropo cético da *diaphonía*; a *empeiría*, que um consenso relativo reconhece, lhes serve de ponto de referência).

Essa relatividade reconhecida de todo discurso argumentativo não obsta, então, a que ele se faça o cimento da interação comunicacional e do diálogo entre os homens, se se consente em viver o mundo *empeíros* e *adoxástos*, tendo apenas o fenômeno por critério. Como tampouco estorva o desenvolvimento amplo de uma ciência empirista, que vimos o pirrônico aceitar e prescrever, a qual obviamente não prescinde do discurso argumentativo: o uso de argumentos é trivialmente necessário para a formulação, explicação e aplicação do discurso científico, mesmo entendido como discurso da *tékhne*. O médico Sexto Empírico, por certo, deles continuamente se servia.

A boa inteligência desses pontos parece-me absolutamente fundamental para uma compreensão adequada da concepção pirrônica da linguagem e do fenômeno e da relação entre eles. A questão do uso da argumentação no nível fenomênico se insere na problemática mais ampla do discurso não-tético e uma das contribuições mais profundas, originais e fecundas da filosofia cética para o pensamento humano parece-nos precisamente residir na maneira com que ela lidou com essa problemática. É nossa convicção, por outro lado, que a incapacidade de compreender, às vezes mesmo de conceber, um uso não-tético da linguagem condena muitos, não somente a uma incompreensão do pirronismo, mas também, ousamos dizê-lo, a uma visão distorcida dos problemas básicos da filosofia da linguagem. Ainda que invoquem a seu favor, como aliados, nomes venerandos da história da filosofia (afinal, todos lemos o livro Gama da *Metafísica* de Aristóteles...). Em verdade, a descoberta pirrônica do uso não-tético da linguagem é um passo decisivo em sua ruptura com as matrizes tradicionais da racionalidade.

De qualquer modo, no que concerne à argumentação propriamente

dita, ficou-nos claro como e por que o pirronismo não condenou a argumentação — não o poderia ter feito —, ele condenou a argumentação dogmática. A argumentação, enquanto tal, ele a nenhum momento a vinculou ao discurso dogmático e tético. Os dogmáticos o fizeram, coube aos céticos cortar esses vínculos. E poderia dizer-se que, ao cortá-los, os céticos recuperaram para a argumentação sua plenitude, devolveram-na a seu lugar “natural”, revalorizaram seu significado “natural” para o homem, repuseram-na a serviço do homem, não mais da Verdade. Expurgada de enxertos dogmáticos e referida sempre à *empeiria*, a argumentação não mais se enreda em problemas que à sua natureza sempre foram, em verdade, estranhos e que não lhe dizem, portanto, respeito. Ela recupera integralmente seu sentido comunicacional. Exorcizado o fantasma da Verdade, valorizam-se o diálogo e o consenso intersubjetivo, mesmo se apenas prático, temporário, relativo. E a argumentação, por eles trabalhando, integra os discursos das subjetividades na trama da racionalidade intersubjetiva.

Todas essas nossas sucintas considerações sobre o uso “fenomênico” da argumentação pelo cético não apenas são conformes com a lógica interna da postura cética, mas nos parecem também dela decorrer. Elas contribuem também para compor um quadro consistente do posicionamento cético com respeito ao discurso ordinário e à vida comum. E poderíamos acrescentar que são de bom senso. É verdade que Sexto Empírico não distinguiu explicitamente entre o uso dialético de argumentos dogmáticos pelos céticos conforme o método das antinomias e o uso “fenomênico” da argumentação, nem se explicou sobre este último. Neste, como em outros tópicos, sua exposição nos deixa insatisfeitos. De qualquer modo, seus textos nos oferecem exemplos numerosos e suficientemente indicativos de tal uso e isto ocorre na exposição mesma do comportamento filosófico dos céticos. A questão merece de nossa parte uma atenção particular, porque sua elucidação permite dissipar dificuldades de interpretação que têm causado um certo mal-estar aos estudiosos do pirronismo.

6. Tomemos alguns poucos desses exemplos a que nos estamos referindo,

lembrando que eles são bastante frequentes na longa exposição sextiana dos tropos ou Modos de Enesidemo (cf. H.P. I, 40-163). Começemos pelo primeiro desses tropos, segundo o qual os mesmos objetos não produzem as mesmas representações, devido à diferença entre os animais (cf., ibidem, I, 40 e seg.). Essa diferença entre as representações, nós a inferimos (*epilogizómetha*) da diferença entre as origens dos animais e da variedade de suas estruturas corporais. Lembram-se as diferentes formas de geração dos animais, para concluir ser provável (*eikós*) que tais dissemelhanças produzam também grandes diferenças nas afecções (cf., ibidem, I, 43). Em seguida, numerosos argumentos são expostos, baseados nas diferenças dos órgãos sensoriais dos animais e em analogias várias, para também concluir ser provável que os objetos externos sejam vistos de modo diferente, devido à estrutura diferente dos animais que experienciam as representações (cf., ibidem, I, 54). Passam-se depois em revista as preferências e aversões dos animais e se conclui que, “se as mesmas coisas são desagradáveis a uns e agradáveis a outros, mas o agradável e o desagradável estão na representação, produzem-se diferentes representações para os animais a partir dos objetos” (cf., ibidem, I, 58). Uma vez estabelecida a diferença das representações, tem-se então que “poderemos dizer como o objeto é percebido por nós, mas suspenderemos o juízo sobre como é por natureza” (cf., ibidem, I, 59). Explica-se, então, por que se segue essa suspensão de juízo: não podemos decidir entre nossas representações e as dos outros animais, por estarmos envolvidos na disputa, mais precisando de um juiz do que sendo capazes de julgar. Nem vemos como poderíamos demonstrar serem nossas representações preferíveis às dos outros animais; pois, deixando de lado a questionabilidade da própria existência de demonstrações, uma demonstração ou não seria algo que nos aparece e se faz por nós reconhecer (mas não confiaríamos então nela), ou seria algo que nos aparece e se impõe a nós. Mas, neste caso, como o que está em questão é precisamente o que aparece aos distintos animais e a demonstração nos aparece e se impõe a nós que somos animais, haveria aqui um caso óbvio de falácia por petição de princípio. Donde se segue que não poderíamos ter uma demonstração da

preferibilidade de nossas representações. “Se, portanto, devido à variedade dos animais, se produzem diferentes as representações, entre as quais é impraticável decidir, há necessidade de suspender o juízo (*epékhein anágke*) acerca dos objetos exteriores.” (cf., *ibidem*, I, 61).

Passemos ao quarto tropo ou Modo (cf. H.P. I, 100-17), baseado nas “circunstâncias”, isto é, nas nossas disposições ou condições (*diathéseis*), tais como o estado natural ou não-natural, o sonho ou a vigília, as condições de idade, o amor ou o ódio, a embriaguez ou a sobriedade, a tristeza ou a alegria etc. Examina-se como são diferentes nossas representações conforme estejamos numa ou noutra dessas várias condições. E, tendo-se estabelecido que uma tão grande divergência naquelas se deve a essa variedade, ao mesmo tempo que se reconhece que, em momentos diferentes, os homens se acham em diferentes condições, conclui-se que, sendo indecível aquela divergência, será fácil talvez dizer como cada um dos objetos aparece a cada homem, mas não como ele é. Que a divergência é indecível decorre do fato de que aquele que se dispõe a decidi-la necessariamente está numa certa condição (seria absurdo dizer que não está em nenhuma). Mas, se assim é, se ele vai julgar das representações relativas às diferentes condições, enquanto se encontra numa delas, ele é parte da *diaphonía* a ser julgada e não será juiz imparcial (cf., *ibidem*, 112-3).

Consideremos um último exemplo, tomado agora do oitavo tropo, o da relação (cf. H.P. I, 135-40); por esse tropo “concluimos (*synágomen*) que, uma vez que todas as coisas são relativas, suspenderemos o juízo sobre que coisas são reais em sentido absoluto e por natureza” (cf., *ibidem*, I, 135). Sexto nos lembra que se deve entender “todas as coisas são relativas” no sentido de “todas as coisas aparecem relativas”, já que “este ponto é preciso notar, que aqui, como também em outros lugares, usamos ‘é’ por ‘aparece’”. E explica (cf., *ibidem*, 135-6) que essa relatividade das coisas se entende, de um lado, com respeito àquele que julga, de outro, com respeito ao que juntamente com uma coisa se considera (como o direito com respeito ao esquerdo). Acrescenta que, nos tropos anteriores, já se inferiu (*epelogisámetha*) a relatividade com respeito ao que julga: com respeito a um animal particular

(1º tropo) ou ao homem (2º tropo) ou a um sentido (3º tropo) ou a tal e tal “circunstância” (4º tropo); assim como também a relatividade com respeito ao que se considera juntamente com uma coisa: com respeito a uma posição particular (5º tropo) ou a uma mistura (6º tropo) ou a uma composição ou quantidade (7º tropo). Alguns argumentos especiais são ainda acrescentados, pelos quais se pode também concluir (*synágein*) que todas as coisas são relativas. Assim estabelecida a relatividade das coisas, “resta claramente como resultado que não seremos capazes de dizer como é cada um dos objetos conforme sua própria natureza e em sentido absoluto, mas somente como aparece em seu caráter relativo. Segue-se (*akolouthēi*) ser preciso que suspendamos o juízo sobre a natureza das coisas” (cf., *ibidem*, I, 140).

Nos dois primeiros exemplos acima considerados, estabelece-se primeiramente, lembrando simplesmente nossa experiência corrente (4º tropo) ou recorrendo a analogias e inferências (1º tropo), a ocorrência de representações divergentes, seja no mesmo homem, seja nos homens com relação aos animais. Num segundo passo, argumenta-se para mostrar a indecidibilidade de um tal conflito de representações, donde se conclui pela necessidade da *epokhé*. Quanto ao 8º tropo, nele se estabelece, lembrando-se e relendo-se os tropos anteriores sob o prisma da noção de relação, a relatividade de todas as coisas, portanto a divergência de suas representações conforme os contextos relacionais, concluindo-se diretamente uma vez mais pela necessidade da *epokhé*. O vocabulário lógico (“inferir”, “concluir”, “seguir-se”) é usado sem reboço.

Por outro lado, conhecemos a crítica pirrônica à postura da Nova Academia e a seu dogmatismo epistemológico negativo²⁶, o que nos proíbe de interpretar os procedimentos argumentativos dos tropos como a defesa de uma teoria dogmática da indecidibilidade das representações, da relatividade das coisas ou da necessidade da suspensão do juízo. Se inexistisse no pirronismo uma tal teoria e se aqueles argumentos são, entretanto, de teor dogmático e a propõem, pareceria não haver outra solução para a aparente inconsistência que não a de tomar essa argumentação dos tropos como

uma instanciação, dentro da epistemologia, do método das antinomias²⁷: Sexto não estaria expondo ou explicando o procedimento cético, mas propondo dialeticamente argumentos dogmáticos negativos em oposição a uma teoria dogmática do conhecimento.

A solução é engenhosa e pode parecer tentadora, mas ela se constrói para dar resposta a um problema que nos parece inexistente. Porque ela explicitamente pressupõe o caráter dogmático dos argumentos empregados nos tropos, quando não se trata, em verdade, de uma argumentação dogmática. Se bem se atenta nos exemplos que acima aduzimos, percebe-se claramente que a nenhum momento se lança mão de um discurso tético, que nenhuma argumentação tética se propõe. E vimos que o cético não tem por que proibir-se o uso da argumentação não-tética e “fenomênica”.

Naqueles tropos, coligem-se fatos da experiência cotidiana, por exemplo sobre os vários processos de geração de animais, sobre a diferença de suas estruturas corporais, sobre a conhecida variação de nossas representações conforme as condições em que nos encontramos etc. Com base em fatos empíricos, constroem-se raciocínios analógicos e argumentos “prováveis”. Deixando-se explicitamente de lado a polêmica sobre a existência, ou não, de demonstrações — e, portanto, sem utilizar-se argumentos dogmáticos negativos contra a existência de demonstrações —, mostra-se a inaceitabilidade de um recurso a uma pretensa demonstração com a finalidade de decidir entre as representações divergentes em questão, denunciando-se o vício de raciocínio (*petitio principii*) em que se incorreria. Quando se argumenta para mostrar a relatividade das coisas, tem-se o cuidado de insistir em que a argumentação se desenvolve no nível fenomênico, em que é do aparecer relativo das coisas que se fala e não de seu ser. E se indica como todos os sete primeiros tropos se podem ler sob o prisma dessa noção fenomênica de relação. Em face de toda essa argumentação, conclui-se não haver fundamento para uma atitude dogmática, isto é, para a pretensão de dizer como são as coisas em sentido absoluto e por natureza, preferindo-se tal representação a tal outra, como se a natureza mesma do real nela se exprimisse. Conclui-se que se impõe recusar e reter o assentimento, isto é,

suspender o juízo.

Assim, em vez de argumentos dogmáticos em favor de teses negativas, têm-se desenvolvimentos argumentativos que não concluem verdades, mas encaminham o pensamento para a *epokhé*, ao manifestar precisamente a inadequação de uma escolha dogmática. Por um procedimento inferencial desenvolvido unicamente no nível da experiência dos fenômenos, inibe-se qualquer tentação de dogmatizar, a necessidade se impõe de resistir à *propéteia* (precipitação), que alimenta o discurso tético, e uma retenção do juízo tem lugar. A dificuldade dos intérpretes com os textos parece-nos decorrer precisamente de eles não se terem plenamente apercebido de que um dos grandes feitos filosóficos do pirronismo foi descobrir e filosoficamente valorizar o uso não-tético, “fenomênico”, da linguagem e da argumentação.

Mas nada obsta, por certo, a que o cético, se a necessidade se impõe de enfrentar um discurso dogmático “construtivo”, rearticule argumentos “fenomênicos” e os faça integrar uma argumentação dialética negativa. Assim, um argumento que mostre a relatividade das coisas poderá vir a ser utilizado para “provar” que elas são relativas, contra uma teoria que proclame sua realidade absoluta; assim como um argumento que mostre nossa incapacidade de decidir entre representações conflitantes pode vir a integrar uma “demonstração” da inexistência de critérios da verdade. Reformulações aparentemente superficiais da linguagem argumentativa podem modificar substancialmente, se não a natureza do argumento, pelo menos o sentido de seu uso.

Outra questão envolvida em obscuridade pela desatenção ao uso pirrônico da argumentação não-tética (ou, mesmo, pela ignorância de ser o uso de uma tal argumentação totalmente compatível com a postura pirrônica) concerne à presença ou ausência de elementos “teóricos” ou “doutrinários” no pirronismo. Sexto Empírico foi, no entanto, bastante claro e explícito a esse respeito: se por “doutrina” (*haíresis*) se entende a adesão a dogmas articulados uns com os outros e com os fenômenos, é óbvio que o pirrônico não tem uma doutrina; mas, se o termo se usa com referência a um “procedimento que, em conformidade com o fenômeno, segue um certo

discurso, esse discurso indicando como é possível parecer viver corretamente (...) e tendendo a capacitar-nos a suspender o juízo, dizemos que ele tem uma doutrina” (cf. H.P. I, 16-7). Com isso em mente, não temos, então, por que não falar em uma doutrina cética, referindo-nos a uma exposição argumentada dos diferentes aspectos da postura cética, a uma sistematização argumentada de princípios e regras gerais que coordenam a prática argumentativa cética, por exemplo. Assim, elementos “doutrinários” contidos nos tropos se deverão ler, também, sob essa perspectiva²⁸. Talvez seja, entretanto, mais prudente evitar falar em “teoria”, mesmo nesse sentido mais frouxo, já que esse termo se tem associado de modo muito estreito a conotações dogmáticas. Lembrando que as palavras costumam ser, de si mesmas, inocentes, mas o uso dogmático com freqüência as perverte.

7. Se nossa leitura do pirronismo é correta — e aqui procuramos mostrar que ela o é —, o perfil do cético que para nós se desenha é o de um filósofo que, forjado na prática habitual da *epokhé*, se encontra mergulhado na fenomenicidade e vive a vida comum como um homem qualquer, despojado embora de seus vícios dogmáticos. E, como um homem qualquer, ele se serve da linguagem ordinária, ele pensa, discorre e argumenta, mas sempre *adoxástos* e de modo não-tético.

Mirando retrospectivamente esse terreno da vida e da linguagem comum, após suspensões do juízo sempre repetidas, o filósofo que se fez cético pode agora dizer que é nele, nesse espaço fenomênico e pré-dogmático recuperado pela prática cética, que se dá o embate das filosofias dogmáticas, que homens filósofos propõem; nele se constróem e desenvolvem os jogos argumentativos que pretendem sustentar dogmas e verdades. Aí também o cético percebeu e tematizou a *diaphonía*, fez a experiência da *isosthéneia* dos discursos opostos e suspendeu o juízo, isto é, não fez a opção dogmática. As filosofias dogmáticas alimentaram o sonho de transcender esse terreno fenomênico, nele se consumou o seu fracasso. Nele, os discursos dogmáticos se podem ter agora por meros discursos, comportamentos lingüísticos de filósofos enfeitiçados por suas próprias palavras.

Porque o dogmatismo sempre renasce e seus recursos são inexauríveis, o cético reconhece que sua luta contra ele não tem fim, que se deve mobilizar em caráter permanente para o uso dialético da argumentação antinômica; enfim, que a *crítica* do discurso (dogmático) é uma dimensão fundamental e, por assim dizer, constitutiva de sua postura filosófica. No exercício desse empreendimento crítico, a filosofia cética se proporá a detectar um dogmatismo onipresente, manifesto ou dissimulado sob múltiplos disfarces. Fazê-lo pressupõe toda uma tarefa de *análise* do discurso humano, não menos do discurso do senso comum que do discurso filosófico ou científico. A argumentação não-tética será obviamente um instrumento constante dessa *análise*, como o é daquela *crítica*, conjugada com o método das antinomias, conforme vimos. Caberia perguntar se, ao lado da análise ou da *crítica*, alguma outra dimensão ainda se poderia vislumbrar numa filosofia concebida sob a ótica do pirronismo. É certo que o pirronismo antigo nada elaborou sobre esse ponto.

No entanto, parece-nos inegável, a partir de quanto aqui se disse, sobretudo das considerações que se fizeram sobre o uso cético do discurso fenomênico, que toda uma ampla perspectiva se abre para o pirrônico, a de tentar uma *descrição* coerente e sistemática de sua (nossa) experiência humana do mundo (fenomênico), a de tentar “racionalizar” nossa visão do mundo. “Racionalização” que se reconhece tranqüilamente como precária, provisória, relativa. Visão do mundo que se reconhece sujeita a uma evolução permanente, que exigirá por isso mesmo uma revisão constante. Na execução de um tal programa, o uso da argumentação não-tética desempenhará manifestamente um papel fundamental.

A natureza mesma de um tal empreendimento, que certamente visa a obtenção de resultados relativamente consensuais, se acomoda sem maior problema ao pluralismo de pontos de vista e de perspectivas fenomênicas diferentes. Ao antigo conflito das verdades se substitui agora o diálogo desses pontos de vista e dessas perspectivas. Mantém-se a aposta no caráter intersubjetivo da racionalidade. Mercê de sua postura cética, a filosofia se pode pensar sob o prisma da comunicação, da conversa, do diálogo, do consenso

e... da relatividade. E, assim pensada, ela pode contribuir — e muito — para favorecer o entendimento entre os homens: tendo destruído as suas verdades, ela poderá eventualmente ensiná-los a conviver com as suas diferenças.

Uma parte considerável do pensamento filosófico contemporâneo parece, aliás, ter-se direcionado em tal sentido, após ter diagnosticado, uma vez mais, a crise da filosofia. Não nos parece, entretanto, que se deva falar numa crise da filosofia mas, antes, numa certa crise da filosofia dogmática (o que, por certo, não impede que novos dogmatismos venham a despontar no horizonte, mais aguerridos talvez e virulentos). Ocorre, porém, que vinte e tantos séculos de dogmatismo levaram muitos a pensar a filosofia somente em termos de razão dogmática e a identificar o discurso filosófico com o discurso tético. Não é menos verdade, no entanto, que nosso século tem mais e mais manifestado um certo cansaço com respeito a dogmas e aos discursos que os sustentam. São fortes os indícios de uma valorização crescente do discurso argumentativo como tal, dissociado de seu emprego dogmático. A comunicação, a conversa, o diálogo, o consenso se tornaram temas preferenciais para muitas correntes filosóficas. É minha firme convicção que essas novas perspectivas que se abrem para a pesquisa filosófica teriam muito a ganhar e seriam grandemente iluminadas à luz de uma investigação mais profunda do velho pirronismo. Particularmente, à luz da concepção pirrônica do discurso não-tético do fenômeno.

Notas

1 Este texto foi publicado na *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol. XIX, n. 2, Buenos Aires, 1993, p. 213-44; também em *Analytica* vol. I, n. 1, Rio de Janeiro, 1993, p. 25-59. E em Porchat Pereira, *Vida Comum e Ceticismo*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1993, p. 213-54.

2 A expressão, como se sabe, deve-se a Perelman, cf. Perelman, 1958, p. 40-6.

3 É Perelman (cf. Perelman 1958, p. 9) que assim se exprime, lembrando o *Fedro*, onde Platão fala do esforço do sábio para ser capaz de uma linguagem que seja agradável aos deuses (cf. *Fedro*, 273 e).

4 A noção de princípio (*arkhé*) é, como se sabe, fundamental para a doutrina aristotélica da ciência e é amplamente tematizada no livro I dos *Segundos Analíticos*.

5 Sexto Empírico passa essas doutrinas em revista na parte final do livro I das *Hipotiposes Pirronianas*, cf. H.P. I, 210-41.

6 Desde o mesmo início das *Hipotiposes* (cf. H.P. 1-3), Sexto distingue entre a filosofia cética e a acadêmica, caracterizando esta por sua resposta conclusiva — e negativa — à problemática da descoberta da verdade, asserindo o seu caráter inapreensível; em I, 226 e seg., Sexto enumera os vários pontos que, segundo ele, possibilitam a demarcação entre as posturas acadêmica e cética. Sobre a noção, atribuída a Carnéades, de representação *pithané* (persuasiva, “provável”), cf. H.P. I, 226-9; A.M. VII, 166-89; 435-9.

7 Ernest Gellner escreveu belas páginas a respeito dessa epokhé secular e histórica do homem moderno sobre a realidade e o mundo, segundo ele consequência inelutável do primado da epistemologia nos começos da filosofia moderna, cf. Gellner, 1974, p. 39-45. Mas Richard Popkin nos mostrou que esse primado do problema do conhecimento decorreu da necessidade e propósito de encontrar uma resposta ao desafio representado pelo pirronismo da Renascença, cf. Popkin, 1979.

8 Ao longo das páginas de suas obras, com respeito a cada tema estudado, Sexto insiste incansavelmente na *diaphonía* filosófica. Assim, esta se manifesta, por exemplo, sobre as partes da filosofia (cf. H.P. II, 12), sobre por onde começar o seu estudo (cf. H.P. II, 13), sobre o critério de verdade (cf. H.P. II, 18-20; A.M. VII, 27, 46 e seg.), sobre o conceito de homem (cf. H.P. II, 22), sobre seu corpo e sua alma (cf. H.P. II, 31), sobre os sentidos e o intelecto (cf. H.P. II, 48 e seg.), sobre o verdadeiro e a verdade (cf. H.P. II, 85; A.M. VIII, 2 e seg.), sobre a concepção de signo (cf. H.P. II, 119) e sua natureza (cf. A.M. VIII, 177, 257), sobre a existência ou não-existência de signos indicativos (cf. H.P. II, 121), sobre a demonstração (cf. H.P. II, 134, 182), sobre a concepção de Deus (cf. H.P. III, 3-5) e sobre a existência da divindade (cf. A.M. IX, 50 e seg.), sobre a concepção de causa (cf. H.P. III, 13) e sobre a existência, ou não, de causas (cf. A.M. IX, 195), sobre os princípios materiais (cf. H.P. III, 30), sobre os elementos (cf. A.M. IX, 359 e seg.), sobre a existência, ou não, do movimento (cf. H.P. III, 65; A.M. X, 45-9), sobre o conceito de Bem (cf. H.P. III, 169-76) etc.

9 Sobre os tropos da regressão ao infinito, circularidade e “hipótese”, que a seguir sucintamente expomos, cf. H.P. I, 166, 168-9, 171-4, 176-7. Os cinco tropos são extensamente utilizados na crítica ao pensamento dogmático, ao longo de toda a obra de Sexto Empírico.

10 Esses e outros argumentos baseados no tropo da “hipótese” são explicados por Sexto Empírico em H.P. I, 173-4 e, mais demoradamente, em A.M. VIII, 367-78..

11 O tropo da relatividade, um dos cinco atribuídos a Agripa (cf. H.P. I, 164, 167, 175, 177), integra também os tropos de Enesidemo, mais antigos (cf. H.P. I, 36-7, 135-40), e é descrito como o gênero superior a que esses últimos se subordinam (cf. H.P. I, 39). A relatividade manifesta de todas as coisas sempre foi reconhecida pelos cétricos como uma das razões determinantes que os induziam a suspender o juízo sobre a verdade e a

realidade absoluta delas.

12 A “lógica” helenística englobava, como se sabe, além da teoria do silogismo e da demonstração, todo um amplo conjunto de questões que viriam no futuro a fazer parte da teoria do conhecimento. Sexto Empírico consagrou à exposição e crítica minuciosa da “lógica” seus dois livros *Contra os Lógicos* (A.M. VII e VIII) e o livro II das Hipotiposes..

13 Cf., acima, n. 8, para referências.

14 Cf. Diógenes Laércio, IX, 51, a respeito de Protágoras: “E foi o primeiro a dizer que, sobre todo objeto, há dois discursos que um ao outro se opõem”.

15 Sobre a prática da argumentação contraditória na nova Academia, cf., no que concerne a Arcésilas, Diógenes Laércio IV, 28; Cícero, *Academica* I, 45-6; *De Natura Deorum* I, V, 11. Neste último texto, Cícero nos diz que tal método, originado por Sócrates e revivido por Arcésilas, foi aperfeiçoado por Carnéades.

16 A doutrina aristotélica da dialética como disciplina propedêutica ao saber da ciência é desenvolvida, como se sabe, nos *Tópicos*. Neles diz Aristóteles que, por sua natureza perquiridora, a dialética possui o caminho que leva aos princípios de todas as disciplinas científicas (cf. Tóp. I, 2, 101 b2-4).

17 Sexto Empírico menciona com grande frequência a *propéteia* dos dogmáticos, cf., por exemplo, H.P. I, 20, 177, 186; II, 21, 37-8 etc. E explica que a formulação do princípio das antinomias como uma injunção (“a todo discurso opor discurso igual”) visa a advertir o cético a que não se deixe enganar pelo dogmático, aderindo a um dogma qualquer e perdendo, por precipitação, a quietude que acompanha a suspensão do juízo (cf. H.P. I, 204-5).

18 Como diz Sexto: “O cético, por que ama a humanidade, quer curar pelo discurso, tanto quanto possível, a presunção e a precipitação (propéteian) dos dogmáticos” (cf. H.P. III, 280).

19 A doutrina pirrônica dos fenômenos foi objeto de diferentes interpretações na literatura historiográfica contemporânea. A interpretação que sucintamente exponho a seguir foi por mim desenvolvida em “Sobre o que Aparece”, cf., acima, p. 117-45.

20 Sobre a extensão do conceito de phainómenon em Sexto, que, ao contrário do que pensaram muitos intérpretes, de nenhum modo se reduz ao domínio das impressões sensíveis, cf. Burnyeat, 1983, p. 125 e seg.

21 Sobre a problemática filosófica da realidade ou irrealidade do que aparece, cf., entre outros textos, A.M. VIII, 357 e seg.; em 368, Sexto nos diz, referindo-se aos fenômenos, que “pretender estabelecer que não apenas aparecem, mas são também reais, é próprio de homens que não se contentam com o necessário para as coisas práticas, mas se empenham em arrebatar também o possível”.

22 Cf. H.P. I, 19-20: “Quando investigamos se o objeto é tal como aparece, concedemos que aparece, investigamos não sobre o fenômeno, mas sobre aquilo que se diz do fenômeno; mas isso é diferente de investigar sobre o próprio fenômeno”. Sobre o uso cético

da linguagem como expressão do páthos, cf., entre outros textos, H.P. I, 15, 187, 193, 197, 201 etc. Assim, em 203, Sexto explica que o cético diz que a todo discurso se opõe um discurso igual “de modo que a proferição da frase não é dogmática, mas o anúncio de uma experiência (páthos) humana, que é fenômeno para quem a experiência”.

23 A doutrina do signo rememorativo, tal sobretudo como o pirronismo a entende, é extraordinariamente próxima à doutrina humeana da causalidade como conjunção constante, até mesmo exemplos e explicações sendo bastante semelhantes. E, rejeitando embora a concepção dogmática de causa, não hesita o pirrônico em usar o vocabulário habitual da causalidade a propósito da conexão constante entre eventos (cf. A.M. V, 103-4).

24 É conhecida e estudada a associação entre as medicinas Empirista e Metódica gregas, nos primeiros séculos de nossa era, e o ceticismo pirrônico. Sexto Empírico, como se sabe, era médico, escreveu sobre medicina e dedicou um capítulo das Hipotiposes à relação entre o empirismo médico e o ceticismo (cf. H.P. I, 236-41).

25 Questionando a concepção dogmática naturalista do significado, o pirronismo faz sua doutrina convencionalista, articulada com a noção de signo rememorativo, a associação significativa entre palavras e coisas configurando um caso particular da associação fenomênica entre eventos, introduzida embora pela mediação humana. Sobre esse “convencionalismo” pirrônico, cf. H.P. II, 214, 256-7; A.M. I, 37-8.

26 Cf., acima, a nota n. 6.

27 Foi a solução proposta por Michael Williams, cf. Williams, 1988, p. 578-9 particularmente. O autor designa por “método da oposição” o que chamamos de método das antinomias. Gisela Striker (cf. Striker, 1983, p. 112) vê uma “inconsistência aparente”, que confessa não saber como resolver, entre a “doutrina” da argumentação antinômica e a utilização sextiana do argumento da relatividade.

28 Foi a presença desses elementos “doutrinários”, lidos como enunciados dogmáticos, que levou M. Williams, para preservar a consistência do pirronismo, à interpretação acima mencionada, cf. a nota anterior. Por outro lado, quer-nos parecer que considerações pertinentes de Michael Frede sobre a distinção pirrônica entre duas espécies de assentimento (cf. Frede, 1987, “The Skeptic’s Two Kinds of Assent...”) se veriam grandemente iluminadas, uma vez distinguidas as duas espécies de argumentos céticos, os dialéticos e os “fenomênicos”, e uma vez reconhecida a distinção pirrônica entre duas espécies de doutrina, a dogmática e a cética.