

## SEXTO EMPÍRICO SOBRE A IRRELEVÂNCIA DO ESTUDO DOS SOFISMAS PARA A CONDUÇÃO DA VIDA

Alice Bitencourt Haddad  
Universidade Federal Fluminense  
Email: [alicecorreio@gmail.com](mailto:alicecorreio@gmail.com)

**Resumo:** Neste artigo, pretendo expor a crítica que Sexto Empírico faz contra a visão estoica e aristotélica de que é relevante apontar os defeitos dos argumentos falaciosos para que evitemos assentir às suas conclusões. Em se tratando de seu confronto com os estoicos, a crítica avança também contra a ideia de que a investigação dos argumentos falaciosos nos ajudaria na condução da vida. Em vista desse objetivo, começaremos tratando, de maneira breve, da obra matricial sobre essa questão – *Acerca das refutações sofisticas* de Aristóteles – e da utilidade que este filósofo atribui à análise e solução dos argumentos erísticos (tratados por Sexto e em fragmentos estoicos como “sofismas”, *sophísmata*), bem como de sua relação com a dialética, indo aos primeiros capítulos de *Tópicos*. Em seguida, mostraremos como essa investigação de origem aristotélica permanece na lógica estoica, podendo ser encontrados alguns testemunhos, especialmente acerca da obra de Crisipo, que reforçam essa visão de que a dialética deve se dedicar a compreender as falácias. Além disso, mostraremos brevemente como há para os estoicos, diferente de na obra de Aristóteles, uma relação entre dialética e ética, pressupondo-se o conhecimento da dialética para a vida sábia, virtuosa. Por último, mostraremos como Sexto Empírico desqualifica esse procedimento do estudo das falácias em *Hipotíposes pirrônicas* 2, cap. 22, alegando que não é necessário apontar as minúcias de um argumento para que ele soe implausível e, por conseguinte, para que não demos assentimento a ele. Dentro dessa argumentação pirrônica, espero poder deixar claro como o alvo maior de Sexto nas objeções que levanta é contra a ideia estoica de que é preciso ser dialético para se ter uma boa vida.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Crisipo; Sexto Empírico; Sofismas; Dialética.

**Abstract:** In this article, I intend to present Sextus Empiricus' criticism of the Stoic and Aristotelian view that it is important to point out the flaws in fallacious arguments so that we avoid agreeing with their conclusions. In his confrontation with the Stoics, the critique also attacks the idea that investigating fallacious arguments would help us in conducting our lives. With this objective in mind, we will begin by briefly discussing the seminal work on this issue – Aristotle's *On Sophistical Refutations* – and the usefulness that this philosopher attributes to the analysis and solution of eristic arguments (treated by Sextus and in Stoic fragments as “sophisms,” *sophismata*), as well as their relationship with dialectic, going to the first chapters of *Topics*. Next, we will show how this Aristotelian investigation remains in Stoic logic, with some evidence, especially in the work of Chrysippus, reinforcing the view that dialectic should be dedicated to understanding fallacies. In addition, we will briefly show how, unlike in Aristotle's work, there is a relationship between dialectic and ethics for the Stoics, assuming knowledge of dialectic for a wise, virtuous life. Finally, we will show how Sextus Empiricus disqualifies this practice of studying the fallacies in *Outlines of Pyrrhonism* 2, chapter 22, arguing that it is not necessary to point out the minutiae of an argument for it to sound implausible and, consequently, for us not to agree with it. Within this Pyrrhonic argument, I hope to make it clear how Sextus' main target in the objections he raises is against the Stoic idea that one must be dialectical in order to have a good life.

**Keywords:** Aristotle; Chrysippus; Sextus Empiricus; Sophisms; Dialectics.

## 1 Aristóteles e os sofismas

Em *Acerca das refutações sofísticas* Aristóteles avança na reflexão, iniciada por Platão no diálogo *Eutidemo*, acerca de um certo tipo de conversação, que envolve perguntas e respostas (por isso qualificada como erotética – 172a16), e em que o interrogante tem por objetivo derrotar o respondente, fazendo-o cair em armadilhas. Ele deve refutar o respondente, fazê-lo proferir uma falsidade, fazê-lo proferir um paradoxo, fazê-lo cair em repetição vocabular ou fazê-lo cometer um solecismo (165b14-16). O respondente, por sua vez, deve se defender nesse jogo, impedindo o interrogante de cumprir seus objetivos. Essa conversação argumentativa é chamada de erística, e é atribuída por Aristóteles a sofistas e erísticos. Não há, no texto de Aristóteles, uma distinção clara entre essas duas figuras. Pelo contrário, a impressão é de que elas se imiscuem na análise empreendida. O filósofo os separa apenas quanto às suas finalidades: o sofista visa a parecer sábio para lucrar (171b27-29), e o erístico visa à vitória (171b25-26). O fato é que encontramos, na análise de Aristóteles, tanto procedimentos e argumentos atribuídos a sofistas (o Cálicles do *Górgias*, em 173a7-10, e Licofrão, em 174b32-33, por exemplo), quanto argumentos que são atribuídos à escola megárica (o de Electra ou do velado, em 179b1-2, e o do sorites, em 179a35, por exemplo; em Diógenes, na vida de Euclides, em DL 2.108). Essa mistura de argumentos sofísticos e erísticos vai atravessar as discussões filosóficas, permanecendo nas leituras de Crisipo. O que poderia, porém, soar como uma confusão não deve, a nosso ver, ser assim tomado. Crisipo conhecia bem a escola megárica, estudava seus argumentos, como veremos adiante, mas entende que vários deles são sofismas (Plu. *De Stoic. Rep.* 1036F), o que nos faz supor, por esse e outros indícios, que o estoico é debitário, direto ou indireto (não há como saber<sup>1</sup>) do tratado aristotélico, reconhecendo e concordando com o valor que o estagirita dá a esse tipo de investigação que aborda esse gênero de argumento independentemente de sua origem.

Voltando a Aristóteles, dizemos que ele avança na reflexão que Platão iniciou no *Eutidemo* porque ele oferece um tratamento à questão que, segundo ele próprio, é inovadora (Arist. *SE* 183a34-35). É muito plausível que os acadêmicos, dentre eles Aristóteles, discutissem os argumentos presentes no diálogo *Eutidemo* de Platão e outros de tradição erística. O filósofo chega a dedicar um capítulo inteiro de seu tratado, o 10º, a objeções contra outra forma de interpretar esses argumentos, embora sem nomear seu adversário, mas mostrando que não é o primeiro a se empenhar em entender seus vícios e explicá-los. Entretanto, Aristóteles dá um passo além de Platão e seus sucessores ao fundamentar sua classificação dos paralogismos em uma teoria da dedução, especialmente ao distinguir uma refutação verdadeira de uma refutação aparente. Refutação, define Aristóteles, é uma dedução acompanhada da contradição da conclusão (*SE* 165a2-3). Numa conversação em que as premissas são formadas a partir das respostas dadas às perguntas, para a

<sup>1</sup> Barnes (2007, p. 75) aventa a possibilidade de Crisipo ter lido *O mentiroso* de Teofrasto, mas alude à falta de dados textuais em apoio à influência da lógica aristotélica sobre Crisipo. Por outro lado, ele teria sido afetado pela argumentação megárica, e nesse sentido encontramos um ponto em comum, ou um “inimigo comum”, entre peripatéticos e estoicos. Sobre os prós e contras relativos à hipótese da influência da lógica aristotélica sobre Crisipo e os estoicos, há o excelente Barnes, 2012, explorando cada comentário ou pequena pista, suspendendo o juízo ao final, mas confessando certa inclinação à hipótese de que sim, Crisipo teria tido acesso e lido material peripatético.

refutação ocorrer, é necessário que o respondente, ao final, contradiga sua tese inicial. O problema, como o filósofo mostra, é que é possível, com vários mecanismos discursivos maliciosos, aparentar que a refutação ocorre, seja com uma falsa contradição, seja com uma argumentação que não deduz efetivamente. Aristóteles aponta que há treze maneiras de se obter essa aparência de refutação, e descreve cada uma delas, oferecendo, na segunda metade do tratado, suas soluções.

Ao longo da obra vai ficando claro que a investigação sobre a argumentação erística não visa apenas a uma sistematização do conjunto de falácias existentes em seu tempo. Aristóteles entende que essa investigação faz parte das atribuições do dialético (*SE* 172b5-7), que deve ser capaz de distinguir uma verdadeira refutação de uma refutação aparente (*SE* 170b8-11). Afinal, é também a dialética uma conversação erotética em que o interrogante visa à refutação do respondente. Há proximidade entre as duas práticas (*SE* 183b1-2), e o risco de um investigador bem-intencionado promover ou cair em paralogismos se não tiver clareza sobre eles (*SE* 175a9-12). Em *Tópicos*, obra em que o filósofo trata especificamente da dialética, ele a define em suas primeiras linhas (*Top.* 100a1-3) como um método que torna alguém capaz de realizar deduções a partir de premissas geralmente aceitas ou bem reputadas (*ex endóxon*), e suas utilidades se resumem a três<sup>2</sup>: (1) ela funciona como treino (*gymnasia*), nos capacitando para argumentar a partir de premissas dadas; (2) ela nos põe em contato com as opiniões de outras pessoas, que são mapeadas e estudadas; (3) ela é útil para os conhecimentos de tipo filosófico, uma vez que nos capacita para a discussão dos dois lados de uma questão e, com isso, fica mais fácil, enxergar o verdadeiro e o falso (*Top.* 101a26-36). É importante esse último item elencado, essa formulação de que a dialética nos capacita para a detecção do verdadeiro e do falso, pois é precisamente essa ideia que aparecerá nos fragmentos estoicos e que será contestada por Sexto Empírico. E, vale lembrar, faz parte dessa capacitação o estudo dos sofismas.

## 2 Crisipo e os sofismas

Crisipo ocupa, dentre os estoicos, um lugar especial dentro desse tema. Embora se tenha notícia de que já Zenão estimulava seus discípulos a estudarem dialética para resolverem sofismas (*Plu. De Stoic. Rep.* 1034E-F), e apesar de se encontrar em Diógenes Laércio (7.43-44) a concepção de que os estoicos<sup>3</sup> entendiam que era tarefa da dialética estudar os sofismas, é nos testemunhos sobre Crisipo que encontramos mais material sobre o assunto. Isso é fácil de observar, primeiramente, com uma simples verificação das obras dos estoicos citadas por Diógenes Laércio. Ainda que se possa ter dúvidas sobre essas listas, a discrepância entre Crisipo e seus predecessores é tão gritante, que pequenos erros ou variações não seriam relevantes para se pôr em dúvida que Crisipo foi o estoico, ao menos dentre os citados por Diógenes, que mais escreveu sobre Lógica, Dialética ou sofismas.

Percorrendo a sequência de Diógenes, temos que Zenão escreveu *Arte Retórica* e *Soluções e refutações* (DL 7.4); Aríston eliminou a lógica de sua filosofia, considerando a dialética inútil (DL 7.160). Escreveu, sobre o tema, *Contra os retores*, *Respostas às acusações de Alexino* e *Contra os dialéticos* (DL 7.163). De Hérilo e

<sup>2</sup> Aristóteles acrescenta mais um item após tratar dos três anunciados: a utilidade de possibilitar o exame das noções primeiras de cada ciência. Como o tema não é relevante para o artigo, deixamos aqui em nota a indicação. (*Arist. Top.* 101a36-b4).

<sup>3</sup> A fonte Diógenes Laércio é difícil para nós, historiadores da filosofia, quando descreve a filosofia estoica sem apontar, em vários momentos, a qual estoico se deveria atribuir determinadas concepções. A maneira como estoicismo concebeu a dialética e as atividades concernentes a ela certamente não é unívoca.

Dionísio, o Renegado, não encontramos nada a respeito do tema. De Cleantes, encontramos *Do sábio que usa sofismas*, *Problemas insolúveis*, *Da dialética*, *Os tropos* e *Os predicados* (DL 7.173). De Sfairos, encontramos *Dos similares*, *Definições*, *Das contradições*, *Da razão*, *Da arte dialética*, *Dos predicados* e *Dos termos ambíguos*. Em Crisipo a enumeração tomaria páginas. Basta saber que apenas sobre Lógica, Lógicas das coisas, Lógica das expressões e do discurso por elas constituído e Lógica dos argumentos e dos tropos (todas essas designações se encontram em DL 7.187-198) encontram-se 126 obras escritas. Diógenes aponta, na seção sobre questões lógicas isoladas, que há mais 39 obras escritas. E adiciona: “os escritos lógicos são em número de trezentos e onze”, talvez somando todos os volumes e não os títulos, já que há muitos títulos compostos de vários livros (DL 7.198).

Chamam a atenção os títulos dedicados a sofismas<sup>4</sup> (pelo menos os que consegui identificar), todos pertencentes à categoria da Lógica dos argumentos e dos tropos: *Acerca da introdução ao mentiroso para Aristocréon*; *Argumentos mentirosos para introdução*; *Acerca do mentiroso para Aristocréon*; *Contra os que dividem em partes o argumento mentiroso para Aristocréon*; *Acerca da solução do mentiroso para Aristocréon*; *Contra os que afirmam que o mentiroso tem falsas premissas*; *Acerca do velado para Aristóbulo*; *Acerca do disfarçado para Atenades*; *Acerca do ninguém para Menecrates*; *Acerca do argumento do ninguém para Epicrates*; *Acerca dos sofismas para Heraclides e Pólis* (DL 7.196-198).

Além dos títulos, na curta biografia de Crisipo consta que ele apresentava argumentos que seriam considerados sofismas (em DL 7.186-187), tais como: “Se alguém está em Mégara, não está em Atenas; mas há um homem em Mégara; logo não há um homem em Atenas.”<sup>5</sup>; ou “O que dizes passa por tua boca; dizes ‘carro’; logo um carro passa por tua boca.”. Há um, inclusive, que se atribui também a Eubúlides (DL 2.108) e a Diodoro Crono (2.111), os megáricos: “Tens os que não perdeste; mas não perdeste os chifres; logo tens chifres.”. Vale notar que a Eubúlides e a Diodoro também é atribuído o argumento do velado; e apenas a Eubúlides, os argumentos do mentiroso e do disfarçado, também tratados por Crisipo em várias obras, assim como por Aristóteles em *Acerca das refutações sofísticas*.

A dedicação de Crisipo aos sofismas, todavia, não foi bem vista nem por seus admiradores. Cícero (*Acad. Pr.* 87-88) afirma que aquele explorou tantos argumentos que contestam o conhecimento e a razão, que os próprios estoicos reclamavam que ele acabou oferecendo munição aos detratores do estoicismo, não tendo sido capaz de solucioná-los a contento. Um indício de que não se trata de exagero de Cícero é que podemos encontrar em Epiteto (*DíSSERT.* 2.17.34-35) um questionamento com relação à utilidade de se estudar o tratado *Acerca do mentiroso* de Crisipo. A mesma ideia se encontra em Plutarco (*De comm. not.* 2.1059D-E), um crítico como Cícero, mas que também aponta a reprovação vinda dos admiradores de Crisipo, comparando-o com um polvo, animal que devora seus próprios tentáculos no inverno. Assim teria feito o estoico com a dialética ao se dedicar com tanta intensidade aos sofismas. O fato é que se os argumentos erísticos ou sofísticos têm um lugar muito reduzido nas discussões filosóficas do período clássico, Crisipo, por motivação crítica, lhes dá visibilidade e vigor, deixando um legado aos rivais da posteridade, em especial, a Carnéades de Cirene (*Cic. Acad. Pr.* 88). Não temos hoje

<sup>4</sup> Cabe a ressalva de que não sabemos se os títulos foram dados pelo próprio Crisipo. Sobre o catálogo de Crisipo em Diógenes Laércio, ver Barnes, 1996; sobre a dúvida quanto aos títulos ver p. 172, embora Barnes retome o assunto advogando pela autoria dos títulos por Crisipo na p. 176.

<sup>5</sup> Este é o argumento do ninguém, que apareceu entre os títulos de Crisipo, e que é explicado por Simplicio em *Comentário às ‘Categorias’*, 105, 7-20.

nenhum resquício das análises que Crisipo fazia dos sofismas. Ressalte-se, entretanto, que ele é o único estoico nominalmente citado por Sexto Empírico em sua crítica à dialética (*P.* 2.253).

Sobre a dialética em si, é certo que não é termo unívoco nem na Antiguidade, e que o que chamamos de dialética em Platão (em cuja obra o termo também não é unívoco) não é o mesmo que a dialética em Aristóteles ou em Crisipo. Espera-se também controvérsia e polêmica sobre em que consistiria a dialética crisipiana, ou mesmo a estoica (assim como nos demais autores citados, é claro!). Na vida de Zenão, em Diógenes Laércio, 7.42, a dialética aparece como uma ramificação da parte Lógica, assim como a retórica. E se define de duas maneiras aparentemente implicadas: “a dialética é a ciência da conversação correta a respeito de argumentos por meio de pergunta e resposta; donde (*hóthen*) também a definem assim: ciência do verdadeiro, do falso e do nem verdadeiro nem falso”<sup>6</sup>.

Essa origem na dialética como tradicionalmente (ainda que de forma plural) se apresentava nos predecessores, pode ser reconhecida num fragmento (*Plu. De Stoic. Rep.* 1045E-1046A) em que Crisipo remete a Sócrates como aquele que mais se dedicou à dialética (*Plu. De Stoic. Rep.* 1045E-1046A), entendida aí, supomos, como a habilidade de testar teses ou de defendê-las de tentativas de refutação, a depender de quem estivesse no papel de interrogante e respondente. Há outra passagem em Plutarco (*De Stoic. Rep.* 1035F-1036A) que aponta para essa característica no próprio Crisipo, mas num sentido mais defensivo. Haveria, em Crisipo, a oposição de teses, mas não com a finalidade (por exemplo, como faziam acadêmicos e pirrônicos) de equalizar as teses em oposição, de valorizar ambas para testá-las, mas com uma finalidade alternativa, a de diminuir a que se quer atacar, “dissolvendo sua plausibilidade” (*dialýontas autôn tò pithanón*):

A conversação na direção dos contrários ele não afirma, em geral, rejeitar, mas recomenda servir-se dela de um certo modo, com cuidado, assim como nos tribunais, não com defesas [das teses contrárias], porém dissolvendo a plausibilidade delas: “pois aos que disputam acerca de tudo se impõe a suspensão do juízo”, diz, “fazer isto também é útil para o que querem; mas, para aqueles que produzem conhecimento conforme o qual viveremos em acordo, o contrário é útil: instruir e preparar de forma elementar os iniciantes desde o princípio até os fins; em vista disso é oportuno lembrar também dos argumentos contrários, dissolvendo a plausibilidade deles, conforme se faz também nos tribunais.” (*Plu. De Stoic. Rep.* 1035F-1036A<sup>7</sup>).

Cabe notar, todavia, que na sequência do texto Plutarco questiona essa recomendação de Crisipo, por não ser seguida por ele mesmo, retomando a ideia

<sup>6</sup> De novo nos sentimos na obrigação de chamar atenção sobre a dificuldade de Diógenes Laércio como fonte quando trata dos estoicos **em geral**. Não podemos descartar as concepções que ele apresenta, mas ao mesmo tempo devemos desconfiar dessa exposição que as atribui **à escola**.

<sup>7</sup> Τὸ πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι καθόλου μὲν οὐ φησιν ἀποδοκιμάζειν, χρῆσθαι δὲ οὕτω παραινεῖ, μετ' εὐλαβείας ὥσπερ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, μὴ μετὰ συνηγορίας | ἀλλὰ διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν· ‘τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει’ φησί ‘τοῦτο ποιεῖν καὶ συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται· τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα, τὰ ἐναντία, στοιχειοῦν καὶ καταστοιχίζειν τοὺς εἰσαγομένους ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους· ἐφ' ὧν καιρὸς ἐστι μνησθῆναι καὶ τῶν ἐναντίων λόγων, διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις’. Todas as traduções são nossas, com exceção das indicadas.



que já trouxemos aqui de que o estoico apresentava as teses contrárias de forma vigorosa e convincente, colocando em risco as doutrinas de sua escola. De todo modo, independente da validade de sua recomendação, mesmo com as poucas informações que obtemos acerca das obras e procedimentos de Crisipo, ele nos parece o mais forte candidato a alvo da crítica de Sexto contra os dialéticos.

Por último, para uma compreensão mais acurada da crítica de Sexto Empírico que traremos em seguida, é preciso observar que aparece em outros textos estoicos, não atribuídos a Crisipo especificamente, a ideia de que a dialética tem esse papel de defesa, ou de proteção dos saberes, e que, por isso mesmo, ela tem uma função ética, sendo, inclusive, considerada uma virtude. Veja-se esta fala de Catão em Cícero, *De finibus*, 3.72<sup>8</sup>:

Às virtudes que temos estado a discutir acrescentam ainda <os Estóicos> a dialética e a física; a ambas estas disciplinas dão o nome de "virtudes", a primeira porque nos proporciona o método para não aceitarmos um argumento falso, e para não sermos enganados por alguma capciosa aparência de verdade; *ela permite-nos ainda defender e justificar tudo quanto aprendemos sobre o bem e o mal. Sem esta disciplina, pensam eles, qualquer pessoa está em perigo de ser desviada e cair no erro.* De facto, se em todas as matérias a precipitação e a ignorância são vícios, então a arte que as elimina merece com justiça ser apelidada de "virtude". (Tradução de Segurado e Campos<sup>9</sup> e grifos nossos).

Existem outros indícios dessa ligação entre a dialética e a ética no próprio Crisipo. Há pelo menos duas obras listadas por Diógenes Laércio que tematizam a dialética, mas localizadas dentro do ramo das obras éticas: *Acerca da dialética para Aristocréon* e *Acerca das objeções aos dialéticos* (DL 7.202). Pode ser um erro de catalogação ou não<sup>10</sup>. Outros tratados que consideraríamos do ramo da lógica também se encontram listados na área da ética. Por exemplo, *Acerca da apreensão, do conhecimento e da ignorância*, ou *Acerca da razão*. Minha tendência, porém, seria de não rechaçar *a priori* a lista e a ordenação transmitida por Diógenes, considerando que o conhecimento e o uso da razão são a base para uma vida sábia e virtuosa, conforme a concepção estoica, e que as partes da doutrina filosófica – a lógica, a ética e a física – são tidas como misturadas (*memíkhtai*, DL 7.40). Essa leitura fará sentido, assim espero, quando chegarmos à crítica de Sexto.

### 3 Sexto contra o estudo dos sofismas

Antes de iniciarmos nossa interpretação do texto *περὶ σοφισμάτων* (P. 2, cap. 22) é importante deixar claro para o leitor que a análise e os argumentos de Sexto não são, ao menos em parte, de sua autoria. Podemos encontrar parte de sua argumentação já em Cícero, *Acad. Pr.* 91-98. Esses pontos de interseção entre Cícero e Sexto não são raros, e em vários temas, o que indica, na base de seus escritos, fontes comuns, sejam elas de transmissão oral ou escrita, aproximando,

<sup>8</sup> Passagem com ideia semelhante se encontra em DL 7.46-48.

<sup>9</sup> Ad easque virtutes de quibus disputatum est dialecticam etiam adiungunt et physicam easque ambas virtutum nomine appellant, alteram quod habeat rationem ne cui falso assentiamur neve umquam captiosa probabilitate fallamur, eaque quae de bonis et malis didicerimus ut tenere tuerique possimus; nam sine hac arte quemvis arbitrantur a vero abduci fallique posse. Recte igitur, si omnibus in rebus temeritas ignoratioque vitiosa est, ars ea quae tollit haec virtus nominata est.

<sup>10</sup> Para a análise dessas hipóteses ver Barnes, 1996.

assim, o chamado ceticismo acadêmico do ceticismo pirrônico. Por ora, não será possível aprofundar essa questão, mas que fique o registro até para se entender o tipo de texto que Sexto produz, que reúne análises e argumentos que já circulavam muito antes de sua existência. Com esse dado não se quer diminuir o autor, mas, pelo contrário, enquadrar sua relevância como fonte de informação sobre o ceticismo de seu tempo e pregresso. Aliás, não só sobre o ceticismo, mas sobre as diversas escolas contra as quais o ceticismo se opôs, uma vez que a apresentação de suas teses (e de teses incompatíveis com elas, evidentemente) é um procedimento adotado por princípio, de modo que Sexto é uma fonte valiosa e indispensável para o historiador da filosofia antiga. Claro que ele não se vê nesse papel, não esmiúça a informação para um leitor do século XXI, mas cabe a nós fazer essa “apuração” dos pensadores não nomeados e dos argumentos lacunares a partir de outras fontes disponíveis.

A crítica de Sexto ao estudo dos sofismas é bem localizada e precisa: trata-se do questionamento daqueles que exaltam a dialética como uma ferramenta de socorro ou resgate para uma vida que é instável, sujeita a revezes. E o estudo da solução dos sofismas supostamente integraria esse auxílio (*P. 2.229*). É importante olhar para essa abertura do capítulo com atenção, pois não há uma condenação, ao menos explícita, do estudo de sofismas, da análise de argumentos. O que há é uma objeção, que se desdobrará em algumas etapas, com relação à utilidade prática desse estudo. Em que sentido estudar sofismas nos levaria a uma condução melhor de nossa vida? Essa questão se coloca especificamente contra o estoicismo<sup>11</sup>, na medida em que, como apontamos na seção anterior, os estoicos viam a solidez de uma formação racional, em linguagem e argumentação, como um impeditivo do erro moral. Ser capaz de sustentar teses contra objeções seria fundamental para a condução da vida quando há teses que dizem respeito ao melhor modo de vida. E, para isso, seria necessário o treino em dialética.

Além dessa capacidade de salvaguarda da doutrina, há um outro elemento importante citado por Sexto e que vai ser alvo de seu ataque: a ideia de que precisamos entender o erro de um argumento falso para não lhe dar assentimento. Assim como Aristóteles, os estoicos entendiam que poderíamos nos enganar com argumentos não conclusivos por sua aparência: “[dizem] que o sofisma é um argumento persuasivo e traiçoeiro feito para garantir a conclusão ou falsa, ou semelhante à falsa, ou não-evidente, ou, além disso, inadmissível [...]” (*P. 2.229*).

---

<sup>11</sup> Para a interpretação de que os dialéticos criticados do texto de Sexto são os megáricos, ver Spinelli, 2022. Discordo dessa possibilidade principalmente por não se enquadrarem na apresentação que Sexto faz da dialética como ferramenta de socorro, ou tendo uma utilidade ética. Também não sabemos com precisão como os megáricos lidavam com os argumentos criados ou transmitidos por eles. Mas, pela maneira como são “recebidos” por um Aristóteles, minha tendência seria a de acreditar que eles propunham os argumentos, os colocavam como problemas, desafios. Caberia ao interlocutor se livrar deles ou, melhor dizendo, solucioná-los. Por isso, considero mais plausível que os dialéticos que estudam sofismas para reconhecê-los, para separarem o verdadeiro do falso, sejam os “atacados” pelos argumentos megáricos, e um deles aparece nomeado, o estoico Crisipo. Favorável à ideia de que os dialéticos são os estoicos, ver Atherton, 1993, p. 427-431.

<sup>12</sup> A definição de Aristóteles é bem diferente, também pela diferença de contexto. O argumento erístico é aquele que ou (1) parte de premissas aparentemente bem reputadas; ou (2) parte de premissas realmente bem reputadas, mas que apenas aparentemente deduz (*SE 165b7-8*). Como a erística é uma espécie de contrafação da dialética, ou uma dialética fraudulenta, e como para Aristóteles a dialética não lida com premissas verdadeiras (mas apenas a ciência, por meio do silogismo demonstrativo), não cabe, em sua abordagem, esse enfoque na conclusão falsa. Fazer o respondente afirmar o falso e expor isso é apenas uma das finalidades da argumentação erística, e nem é a mais importante. A atenção de Aristóteles é bem maior para a finalidade erística de refutar aparentemente.

Os exemplos de sofisma fornecidos por Sexto valorizam sua contestação por não serem, de fato, persuasivos. Por exemplo, “Ninguém dá um predicado para alguém beber; mas ‘beber absinto’ é um predicado; logo, ninguém dá absinto para alguém beber.” (P. 2.230); ou ainda “Não é o caso que te perguntei algo primeiro, e não é o caso que os astros são em número par; mas eu te fiz uma pergunta primeiro; logo, os astros são em número par.” (P. 2.231). Além dos exemplos, Sexto reproduz as soluções (*epilyseis*), indicando-nos que a prática que aparecia em *Acerca das refutações sofisticas* é realizada também pelos estoicos. Fornecem-se os exemplos e em seguida as soluções, que podem variar a depender do intérprete do sofisma. O erro de raciocínio é então explicitado. Essa uma das tarefas do dialético desde Aristóteles, e ainda se faz presente em Sexto: ser capaz de expor (*dielénkhein*) os sofismas (P. 2.236). Porém, defenderá o pirrônico, isso é inútil. Inútil, se considerarmos, como propus anteriormente, a função ética da dialética. Resolver sofismas não nos ajuda a viver bem.

Divido as objeções de Sexto em quatro: (1) ainda que expor os sofismas fosse útil, isso não seria tarefa para um dialético; (2) contra teses manifestamente falsas, podemos opor aparências; (3) já não assentimos a argumentos com conclusões manifestamente falsas ou absurdas; (4) os problemas de ambiguidade são resolvidos por quem usa os termos em questão, e não por dialéticos.

#### 1. AINDA QUE EXPOR OS SOFISMAS FOSSE ÚTIL, ISSO NÃO SERIA TAREFA PARA UM DIALÉTICO

Sexto alega que apenas aquele que, dentro de seu saber específico, possui o entendimento sobre a correlação das coisas poderia expor um vício na argumentação (P. 2.236-237). E fornece dois exemplos a partir do saber médico. O primeiro:

No período de declínio das doenças deve-se aprovar a dieta variada e com vinho; mas em toda forma de doença geralmente ocorre um declínio antes do primeiro ciclo de três dias; logo é necessário, em geral, receber uma dieta variada e com vinho antes do primeiro ciclo de três dias” (S.E. P. 2.237<sup>13</sup>).

Para nossa sorte, o sofisma vem acompanhado de uma explicação. Sexto aponta que o erro está no duplo sentido do termo *parakmé*, que traduzimos por “declínio”, e que pode indicar dois estágios diferentes da doença: num primeiro sentido, presente na primeira premissa, o declínio da doença se refere ao estágio final da doença, quando ela está para terminar por completo. O segundo uso de *parakmé* se refere a um declínio que ocorre no primeiro ciclo da doença. Pode haver uma situação de melhora do doente após uma crise, mas que não significa o fim da doença. Nesse último caso, diz Sexto, o indicado não é essa dieta variada e acompanhada de vinho. A conclusão do argumento, portanto, é falsa. E essa percepção de que a conclusão do argumento é falsa só poderia vir de alguém experiente no assunto. Percebendo o equívoco da conclusão, o experiente poderia

<sup>13</sup> ‘κατὰ τὰς νόσους ἐν ταῖς παρακμαῖς τὴν τε ποικίλην διαίταν καὶ τὸν οἶνον δοκιμαστέον· ἐπὶ πάσης δὲ τυπώσεως νόσου πρὸ τῆς πρώτης διατρίτου ὥς τὸ πολὺ γίνεται παρακμή· ἀναγκαῖον ἄρα πρὸ τῆς πρώτης διατρίτου τὴν τε ποικίλην διαίταν καὶ τὸν οἶνον παραλαμβάνειν’. Adotamos a leitura de Annas; Barnes, 1994, que assumem ὥς τὸ πολὺ no lugar de πάντως (presente em Bury, que usa o texto de Bekker).



olhar as premissas e logo apontar o motivo da confusão. Apenas com a leitura do sofisma, um leigo, seja dialético ou não, não perceberia o equívoco.

O segundo exemplo: “Os contrários são os remédios dos contrários; mas o frio é contrário à febre que se apresenta; logo o frio é apropriado para a febre que se apresenta” (S.E. P. 2.239<sup>14</sup>). A explicação, também médica, reconhece como falsa a primeira premissa. Nem sempre os contrários serão a cura dos contrários. Sexto vai mostrando, como um médico, que há diferença entre afecções e sintomas de afecções. A febre, nesse caso, é um sintoma, e, nesse sentido, não vale o argumento. Inclusive, a experiência mostra que o frio agrava a condição febril.

De novo, estamos diante de argumentos que nunca perceberíamos como sofismas a não ser que tivéssemos a experiência com tratamentos de doenças. A escolha desses argumentos por Sexto me pareceu maliciosa, já que é difícil de acreditar que seriam usados por erísticos ou sofistas. Não temos tratados de Crisipo nem de outros estoicos sobre esse tipo de argumentação, mas temos de Aristóteles, o *Acerca das refutações sofísticas*, que não considera esse argumento erístico (ver cap. 11). Se pudéssemos tomar como sinônimos “argumentos erísticos ou sofísticos” e “sofismas”, a crítica de Sexto não caberia. Isso porque são tomados por Aristóteles como erísticos ou sofísticos os argumentos que partem de elementos gerais que pertencem a todos os saberes, ou seja, argumentos que simulam a conversação dialética. Argumentos que partem de princípios de saberes específicos não são considerados erísticos. Eles podem conter erros, evidentemente, mas não são erísticos, não são necessariamente fraudulentos, usados em disputas no intuito de enganar e vencer. O exemplo de Aristóteles é esclarecedor (SE 171b13-18): quando Hipócrates de Quios, o geômetra, tenta realizar a quadratura do círculo por meio de lúnulas e erra, tem seu erro percebido, ele não está cometendo uma fraude, ele se vale de princípios da geometria e se equivoca em algum ponto de sua tentativa. Penso que o mesmo vale para a argumentação dos exemplos anteriores. Cabe notar, todavia, que estamos nas últimas linhas refletindo a partir da leitura que Aristóteles faz do problema. Não há nenhuma garantia de que de fato os estoicos não considerassem sofismas os exemplos fornecidos por Sexto. Afinal, eles cabem na definição de sofisma citada por ele: são argumentos que garantem conclusões falsas. De toda forma, não faz sentido um dialético analisá-los, porque eles dizem respeito a um domínio específico. E também não faz sentido um médico analisá-los, já que a falsidade das conclusões de partida o assustaria, ele já recusaria o argumento inteiro só de olhar para a conclusão. Para que, em sua prática médica, ele seguiria conclusões manifestamente falsas? Aliás, as duas objeções seguintes vão por essa linha de argumentação.

## 2. CONTRA TESES MANIFESTAMENTE FALSAS, PODEMOS OPOR FENÔMENOS

Essa objeção é tipicamente cética, e não creio que seria aceita por um dialético como um procedimento regular por abrir mão da linguagem como recurso antagônico; mas é uma habilidade definida logo no início das *Hipotiposes*: “A habilidade cética é antitética com relação tanto a fenômenos quanto a pensamentos”, opondo fenômeno a fenômeno, pensamento a pensamento, e fenômeno a pensamento (S.E. P. 1.8-9). A ideia de Sexto aqui é, de certa forma, recusar a suposta plausibilidade dos sofismas. Um exemplo clássico citado nesse momento (também presente em Cic. *Acad. Pr.* 72) é o argumento atribuído a Anaxágoras: “A neve é água congelada; mas a água negra;

<sup>14</sup> ‘τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα ἐστίν· ἐναντίον δὲ τῇ ὑποκειμένη πυρώσει τὸ ψυχρόν· κατὰλληλον ἄρα τῇ ὑποκειμένη πυρώσει τὸ ψυχρόν’.

logo a neve é negra”. Porém, compartilhamos a percepção de que a neve não é negra, e isso é suficiente para rejeitarmos o argumento (S.E. *P.* 2.243-244).

O dialético, por sua vez, provavelmente se dedicaria a explicar por que de premissas verdadeiras chegamos a uma conclusão falsa, a expor em que ponto um erro teria sido cometido e qual seria ele. O problema não é exatamente o dialético fazer isso, mas achar que isso é necessário, como anunciamos antes, para a condução da vida. Eu não preciso me contrapor dialeticamente ao argumento de que o movimento não existe para viver. Eu não preciso provar que o movimento existe para me mover. O problema está em achar que a dialética e a solução de sofismas importam para a vida, quando é evidente que não. Ninguém passa a achar que a neve é negra depois de ouvir o argumento de Anaxágoras. Sexto cita uma passagem (semelhante a Cic. *Acad. Pr.* 109), que, apesar de muito conhecida, vale a pena transcrever: “as pessoas, durante a vida, se preparam para viagens a pé e por mar, constroem navios e casas, e engravidam sem nenhuma consideração aos argumentos do movimento e da geração” (S.E. *P.* 2.244).

Também em apoio à sua objeção, Sexto traz outro exemplo médico. Quando Diodoro Crono, o famoso erístico com quem Zenão teria estudado, procurou o médico de nome Herófilo para tratar de um ombro deslocado, o médico, que conhecia os argumentos do megárico, lhe respondeu imitando-o: “O seu ombro se deslocou do lugar em que ele estava ou do lugar em que ele não estava; mas ele nem estava naquele lugar nem não estava; logo, ele não se deslocou” (*P.* 2.245). Diodoro então implorou para Herófilo parar com a argumentação de origem megárica e tratar logo do ombro.

Sexto conclui essa etapa da objeção rememorando uma compreensão, que já havia aparecido nos cap. 8 e 11 do livro I, de como se conduzir na vida na falta de um critério de verdade: “Basta viver empiricamente e livre de doutrinas, segundo as observações e concepções comuns, suspendendo o juízo acerca das futilidades dogmáticas e, principalmente, alheias às coisas consideradas úteis para a vida” (*P.* 2.246).

### 3. JÁ NÃO ASSENTIMOS A ARGUMENTOS COM CONCLUSÕES MANIFESTAMENTE FALSAS OU ABSURDAS

Se já não assentimos a conclusões manifestamente falsas, perde-se a razão de se estudar os sofismas e entender os mecanismos do engano. Sexto introduz essa objeção com a explicação “deles” – provavelmente os estoicos que se dedicam à dialética. Em resumo, um argumento é verdadeiro se, por meio de premissas verdadeiras, conduz a uma conclusão verdadeira (*P.* 2.248). Portanto, se um argumento apresenta uma conclusão falsa, ele não é verdadeiro. E isso pode ocorrer por dois motivos: ou pelo menos uma das premissas não é verdadeira, ou o argumento não é conclusivo (*synaktikón* é o termo estoico; semelhante a *sylogistikós*, “dedutivo”, de Aristóteles).

A leitura de Sexto, então, é a de que espontaneamente, se percebemos a falsidade de uma conclusão, não damos assentimento a ela, e não é necessário entender o mecanismo do engano. Ele compara essa situação com a de uma pessoa diante de um truque ilusionista. A pessoa que assiste sabe que está sendo enganada, e não precisa saber como funciona o truque para não dar adesão à cena que lhe aparece como lhe aparece.

O mesmo argumento vale para as conclusões absurdas (*atopías*). Mesmo se não conseguimos perceber o erro do argumento, se ele leva a conclusões absurdas, não faz o menor sentido dar assentimento a ele. Fazer isso seria como andar por

uma estrada cujo fim dá num penhasco (*P.* 2.252). Desse tipo é o argumento do sorites – literalmente, aquele que amontoa –, em que o interrogante pergunta “com um grão eu tenho um monte? E com 2? E com 100? Se com 100 eu tenho, com 99 eu deixo de ter?”; e que é um argumento que ilustra a imprecisão com que usamos vários termos<sup>15</sup>. Quando eu passo a ter um monte? Com quantos fios alguém que é careca passaria a cabeludo? Enquanto os dogmáticos seguidores de Crisipo orientam suspender o juízo durante a argumentação (em Cícero, a orientação é do próprio Crisipo, em *Acad. Pr.* 93), para evitar o absurdo, Sexto orienta a suspensão do juízo do argumento inteiro, desde a primeira premissa.

#### 4. OS PROBLEMAS DE AMBIGUIDADE SÃO RESOLVIDOS POR QUEM USA OS TERMOS EM QUESTÃO, E NÃO POR DIALÉTICOS

A última objeção de Sexto lida com o tema da distinção das ambiguidades (*amphiboliai*). Cabe notar que o que o filósofo toma por *amphibolia* não é o mesmo que Aristóteles. Aqui Sexto se refere aos termos com duplo sentido, o que Aristóteles chamaria de homonímia<sup>16</sup>. E sua solução é semelhante à da primeira objeção, inclusive o primeiro exemplo voltará aqui. Quem deve dissolver a ambiguidade é quem tem experiência (*empeiria*) no uso dos termos envolvidos, que têm significados convencionais (*thései*). Portanto, como no caso do termo *parakmé* (“declínio”), somente um especialista no contexto médico conseguiria identificar a ambiguidade e desfazê-la. Um dialético não o conseguiria. E a mesma coisa em eventos ordinários do cotidiano. Se uma pessoa tem dois escravos de nome “Manes” e pede para Manes servi-lo, virá em seguida a pergunta: “Qual dois dois?”, e o senhor dirá. Com um exemplo simplista, Sexto procura provar seu ponto. Não há uma grande técnica específica para a dissolução de ambiguidades. Basta o uso. Quem usa aquelas palavras saberá indicar a que ela se refere.

#### 4 Considerações finais

O estudo dos sofismas é um exemplo interessante de tema que atravessa a História da Filosofia, em contextos e finalidades distintas. Objeto de um tratado de Aristóteles, e provavelmente assunto de discussão na Academia, a análise das falácias chega no estoicismo dentro de uma visão filosófica bastante distinta daquela inicial. Em Aristóteles havia uma preocupação de se compreender os argumentos erísticos porque isso melhoraria a capacidade dialética de identificar o verdadeiro e o falso no teste de teses que a conversação erótica proporciona. Um dos interesses de Aristóteles estaria na garantia de uma investigação de tipo dialética (ou seja, que lida com premissas geralmente aceitas ou bem reputadas – e não com as premissas verdadeiras do silogismo científico) bem feita, isenta de dubiedades, imprecisões. Afinal, o investigador dialético pode ele mesmo errar sem que um sofista provoque isso se não conhecer as possíveis armadilhas do discurso.

Quando olhamos a maneira como o estoicismo lida com o mesmo tipo de argumento, primeiro nos damos conta de como um pensador como Crisipo dedicou muita atenção a esse estudo, muito mais do que qualquer predecessor. E como ele estacionou por um tempo considerável no sofisma do mentiroso. Temos

<sup>15</sup> Para a história antiga do sorites (o argumento avança pela lógica moderna e contemporânea em outras versões e tratamentos), ver Santos, 2019, p. 289-301. A explicação antiga do argumento mais expandida se encontra em Galeno, *Sobre a experiência médica*, 114-119.

<sup>16</sup> Em Aristóteles, a *amphibolia* ocorre em orações em que não se consegue identificar nominativo e acusativo, em função de o gênero neutro não variar nesses casos; em outras palavras, não se identifica quem é o sujeito e quem é o objeto da ação. *SE* 166a6-14.

pouquíssima informação sobre a relação dos estoicos com os sofismas, mas vimos como a dialética tem para eles essa função de salvaguardar a doutrina e de habilitar para a prevenção do erro. A abordagem deles traz novidade porque em Aristóteles, ao menos, não havia nenhum indício de que o erro que se queria evitar por meio da dialética fosse de ordem moral. Então parece que a dialética para os estoicos, além de ter essa característica comum de preparar para atacar e defender teses, tem um papel muito relevante, diria mesmo que seria condição para a vida sábia e virtuosa. O sábio estoico precisa ser um dialético.

Sexto Empírico dedica um capítulo de suas *Hipotíposes pirrônicas* aos sofismas. Essa recepção do problema não é nova, como apontamos. Vários de seus argumentos contra o estudo dos sofismas podem ser encontrados em Cícero, por exemplo, o que mostra um certo padrão na maneira como os cétricos (pirrônicos ou não) encaravam essa subárea da dialética estoica. Aristóteles não parece estar em questão – ao menos não é nomeado e algumas acusações não lhe caberiam. O menos arriscado é considerar que o alvo de Sexto, e dos cétricos, são os estoicos, com destaque para Crisipo, único pensador nomeado no capítulo. Tendo em vista as objeções levantadas por Sexto, quisemos mostrar como o centro de sua crítica não é exatamente contra quem estuda sofismas *tout court*, mas contra quem sustenta que esse estudo é importante para nos orientar na vida, que identificar o verdadeiro e o falso e os mecanismos de engano na argumentação nos permitiria viver melhor. As objeções de Sexto, por sua vez, em parte recorrem a um campo extralinguístico, sendo baseadas na experiência, na prática, levando em consideração o poder de persuasão do fenômeno, o conhecimento empírico; e, no campo da linguagem, ele vai indicar o uso comum (seja ordinário, como no caso dos nomes dos escravos, seja específico de um saber, como no caso dos termos médicos) a ferramenta adequada para a desambiguação.

#### Referências:

- Aristote. (2019). *Les réfutations sophistiques*. Introduction, édition du texte grec, traduction et commentaire par Myriam Hecquet. Paris: Vrin.
- Atherton, C. (1993). *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (2012/1999). Aristotle and Stoic Logic. In: \_\_\_\_\_. *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy II*. Edited by Maddalena Bonelli. Oxford: Clarendon Press, 2012. p. 383-412. Publicado pela primeira vez em IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, p. 23-53.
- \_\_\_\_\_. (2007/1999). Introduction. In: ALGRA, Keimpe *et al.* (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Reimpressão da 1ª ed. de 1999. p. 65-76.
- \_\_\_\_\_. (1996). The Catalogue of Chrysippus' Logical Works. In: ALGRA, Keimpe A.; van der HORST, Pieter W.; RUNIA, David. T. (ed.). *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, p. 169-184.
- Cícero. (1931). *De finibus bonorum et malorum*. With an English translation by H. Rackham. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (2018). *Textos filosóficos*. 2. ed. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, v. 1.
- Diogenes Laertius. (2005/1931). *Lives of Eminent Philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press. v. 2. Reimpressão da edição de 1931.

- . (2006/1972). *Lives of Eminent Philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press. v. 1. Reimpressão da edição de 1972.
- Epictetus. (1956/1925). *The discourses as reported by Arrian, The Manual, and Fragments*. With an English translation by W. A. Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press. Reimpressão da 1ª edição de 1925.
- Galen. (1985). *Three Treatises On the Nature of Science: On the Sects for Beginners, An Outline of Empiricism, On Medical Experience*. Translated by Richard Walzer and Michael Frede with an introduction by Michael Frede. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Plutarco. (1993). *Le contraddizioni degli stoici*. A cura di Marcello Zanatta. Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- . (2004). *Obras morales y de costumbres*. Introducciones, traducción y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Editorial Gredos. v. 11: Tratados platónicos, tratados antiestoicos.
- Santos, R. (2019). The Pre-Analytic History of the Sorites Paradox. In: OMS, Sergi; ZARDINI, Elia (ed.). *The Sorites Paradox*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 289-306.
- Sextus Empiricus. (1933). *Outlines of Pyrrhonism*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (1994). *Outlines of Scepticism*. Translated by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simplicius. (2001). *On Aristotle's Categories 5-6*. Translated by Frans A. J. de Haas & Barrie Fleet. London: Bloomsbury.
- Spinelli, E. (2022) Dialectic and Sophisms: The Sceptical Dissolution of Dogmatic Logic. *Méthexis*, v. 34, p. 119-147.