

## UMA ‘VIA MÉDIA’ INTERPRETATIVA PARA O CETICISMO SEXTIANO E SUA APLICAÇÃO NA ANÁLISE DE *CONTRA OS RETÓRICOS*

**RODRIGO PINTO DE BRITO**

(Universidade Federal de Sergipe) *E-mail:* www.rodrigobrito@gmail.com

### **Resumo:**

Artigo em que se desenvolve um modo de interpretar o ceticismo Antigo, especialmente o pirrônico, e que isenta a *dýnamis* cética da acusação de apraxia. Essa ‘via média’ interpretativa emerge como um modo de superar as aporias entre as interpretações rústica e urbana e tem sua eficácia testada quando aplicada como ferramenta exegética para ‘*Contra os Retóricos*’.

### **Palavras-chave:**

*Pirronismo – Sexto Empírico – Via Média – ‘Contra os Retóricos’.*

### **Abstract:**

Paper in which we develop a way to interpret the Ancient skepticism, especially the pyrrhonic one, and we exempt the skeptical *dýnamis* of the apraxia’s accusation. This interpretive ‘middle way’ emerges as a mode to overcome the *aporiae* between the rustic and urbane interpretations, and it has its efficiency tested when applied as an exegetical tool for ‘*Against the Rethors*’.

### **Keywords:**

*Pyrrhonism – Sextus Empiricus – Middle Way – ‘Against the Rethors’.*

### **Abreviações:**

\* **Aristóteles**

*Met.* = Metafísica

*Phys.* = Física

*Rhet.* = Arte Retórica

**\* Diógenes Laércio**

*D.L.* = Vidas e Doutrinas dos Filósofos

**\* Epicteto**

*Diss.* = Discursos

**\* Platão**

*Górg.* = Górgias

*Phlb.* = Filebo

*Sof.* = Sofista

*Teet.* = Teeteto

*Tim.* = Timeu

**\* Sexto Empírico**

*P.H.* = Esboços Pirrônicos

*Adv. Log.* = Contra os Lógicos

*Adv. Eth.* = Contra os Éticos

*Adv. Gram.* = Contra os Gramáticos

*Adv. Rhet.* = Contra os Retóricos

**1**

Em poucas palavras, a questão sobre a qual nos debruçaremos aqui é a da 'inviabilidade prática do ceticismo', ou *apraxia* (ἀπραξία / ἀνεργησία). Ou melhor: nosso problema aqui é como Sexto Empírico pôde ter revertido os argumentos que acusam o ceticismo de inviável, dando à sua δύναμις a devida coerência pragmática.

Mas, para interpretarmos a coerência pragmática do ceticismo sextiano, teremos que verificar se as exegeses correntes, usualmente chamadas de rústica e urbana, são suficientes. Pensamos que não, além disso, são mutuamente exclusivas, portanto, aplicando o próprio ceticismo a essa διαφωνία, suspenderemos o juízo e não aderiremos a nenhuma integralmente, em vez disso, coagidos pelo modo como percebemos o ceticismo, engendraremos outra ferramenta interpretativa, uma 'via média' que terá sua eficácia atestada mediante análise de 'Contra os retóricos' (*Adv. Rhet.*). Obra importante porque nela Sexto lida com dois aspectos fundamentais da vida: linguagem e

execução de um ofício; demonstrando como o cético pode comunicar-se e comportar-se como os homens comuns, sem que o ceticismo lhe seja um empecilho.

## 2

Os detratores do ceticismo de Sexto Empírico tratam-no como se tivesse herdado um acúmulo de críticas teimosamente recursivas que atacariam diferentes pontos do que veio a ser entendido como a *σκεπτική ἀγωγή* e que a acusam de inviabilidade prática (ou inatividade = *ἀνεργησία*)<sup>1</sup> — inclusive afirmando que o ceticismo depõe contra a própria vida — e também de inviabilidade discursiva (obviamente, um outro aspecto do argumento da inviabilidade prática, mas que se dirige à prática comunicativa), por que o cético, ao comunicar-se, (1) autorefuta-se, por que um discurso pressupõe uma verdade, e assim, (2) o emissor fala o que considera ser verdadeiro, e, se assim não for, (3) ao invés de comunicar-se, o cético deveria calar-se<sup>2</sup>.

Além desses problemas, considerando que Sexto era médico e que prescrevia o ceticismo como terapia, ele não estaria sendo dogmático ao fazê-lo?

<sup>1</sup> Em Sexto Empírico não há ocorrências do vocábulo *ἀπραξία* para referir-se à inatividade, ao invés disso o vocábulo recorrente é *ἀνεργησία* (*Adv. Eth.* 162). Ressalto ainda que, nessa passagem, Sexto está a citar um fragmento de Crisipo (*Chrysippus Phil., Fragmenta logica et physica*, Fr.119), dessa forma, o argumento aqui levantado contra a viabilidade prática do ceticismo remonta a Crisipo, e é a ele que Sexto Empírico pretende refutar nos passos *Adv. Eth.* 162-168.

<sup>2</sup> Uma crítica que já está presente em Aristóteles (*Met.* Γ4, 1006a 12), mas dirigida aos relativistas, provavelmente heraclíticos (como Crátilo), o próprio Heráclito, Protágoras e Górgias, acusados de *ἄδυναμία*. Por sua vez, para Cassin ('CASSIN, B. O efeito sofístico. São Paulo: Editora 34, 2005'), a refutação de Aristóteles é tripla, e envolve, cito:

“1. Refutação lógica: A refutação mais óbvia, por provir diretamente da própria definição da refutação, consiste em um processo de contradição lógica. O papel do adversário é o de afirmar um enunciado que constitua, direta ou indiretamente, uma recusa do princípio. Podem-se imaginar dois tipos de enunciados. Os primeiros remetem aos próprios termos do enunciado canônico, diretamente — “o mesmo é e não é”, “o homem negro é branco”. Os segundos constituem um caso particular dos primeiros, aproximando-se dos enunciados já atribuídos por Platão aos relativistas, e se formulam em termos de verdade e de falsidade: tudo é verdadeiro, tudo é falso, o mesmo é simultaneamente verdadeiro e falso. (...)”

2. Refutação pragmática: Assim, a segunda descrição não concerne ao nível da contradição lógica, característica de toda refutação, mas se situa no nível do que se poderia adequadamente chamar de uma contradição pragmática. Pois ela não se refere ao conteúdo da tese propriamente dito, mas à posição mesma na qual a refutação põe o adversário: se ele recusa o princípio, aceita, entretanto, cumprir o papel de respondente, isto é, defender sua tese da contradição. A impossibilidade da contradição não lhe é, como ainda há pouco, infligida de fora, pois é constitutiva de sua própria decisão de argumentar: é sua atitude que é autocontraditória. (...)”

3. Refutação transcendental: Para que haja refutação, portanto, basta “que o adversário diga algo” (1006 a12-13): isso não implica nem estabelecer uma premissa nem defender uma tese, mas apenas “significar algo, para si e para outrem” (a21). Na equivalência entre essas duas formulações, “dizer algo” e “significar algo”, consiste toda a condição da refutação, que é ao mesmo tempo sua condição de base: ela é necessária, não apenas para que haja refutação ou dialética, mas para que haja, antes de tudo, discurso.” Nos importa mais o que Cassin chamaria de “refutação pragmática”. Agora, ela só pode fazer sentido se o alvo da refutação (os relativistas) levarem a sério as consequências pragmáticas de suas teses. Para aqueles que as tomam apenas como jogos mentais, a refutação pragmática é ineficaz, porque não há consequências práticas, nem não contraditórias e nem autocontraditórias.

Prescrever algo não significa um atestado da crença de que este algo é o melhor, ou o mais eficaz? Ademais, ocupar-se em todo um *corpus filosoficus* de um tema não denota uma adesão ao tema como uma espécie de corrente filosófica?

Vejamos também o caso do buscador: diante da inquietude causada pela busca, escolher o ceticismo como via para obter a imperturbabilidade não é uma opção dogmática? Consultar um guia argumentativo que demonstre a fraqueza das proposições dogmáticas ao construírem raciocínios que pretendam entender o 'funcionamento' dos fenômenos, ao nos porem em contato com real, e de suas aparentes leis (a causalidade, por exemplo) não seria também dogmatismo?

Mais uma vez, embora (até onde podemos saber) as críticas imediatamente acima não tenham sido feitas na época de Sexto e diretamente contra ele, elas de fato são problemas hoje para aqueles que tentam interpretar os escritos sextianos, e devem ser investigadas por aqueles que pretendem entender a possibilidade pragmática do ceticismo pirrônico.

Assim, na busca pela compreensão do significado do pirronismo e de sua viabilidade prática, comentadores, historiadores das ideias e filósofos tentaram interpretá-lo. Richard Popkin nos indicou o enorme peso dos argumentos céticos na história das ideias, para ele o ceticismo foi um dos principais elementos constituintes do pensamento Moderno. Mas, o ceticismo Moderno possui características distintivas e temáticas que eram ausentes no ceticismo Antigo: a dúvida como procedimento positivo (e que chega a se dirigir à totalidade do mundo externo), o fideísmo, o caráter quase que exclusivamente epistemológico, e também o insulamento, são os exemplos mais expressivos.

Não obstante o ceticismo já fosse um tema constante de pesquisas desde o séc. XIX (ver Brochard, por exemplo), foi após Popkin que uma variedade ainda maior de interpretações dos ceticismos Antigo e Moderno passou a vigorar. Contudo, a partir da década de 1970 começou a haver um alinhamento entre essas diversas interpretações, surgindo assim duas correntes interpretativas que vieram a ser conhecidas como 'rústica' e 'urbana' e que passaram a disputar a hegemonia<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Desse modo, segundo Barnes ('*The Beliefs of a Pyrrhonist*. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n°208. Cambridge, 1982') podemos caracterizar as posturas rústica e urbana da seguinte forma: 'Um intérprete que encontra o pirronismo rústico em *PH* apelará inicialmente a duas características da obra de Sexto. Primeiro, muitos dos argumentos em *PH* parecem demolir *todas* as crenças quanto a determinado tópico: os ataques à causalidade ou ao tempo ou à verdade, digamos, não parecem restringir seus alvos a posições científicas ou filosóficas nessas áreas; e os cinco tropos de Agripa, em termos aos quais muito da argumentação de *PH* é conduzida, parecem ser totalmente

## 3

Pelo lado dos ‘urbanos’, o artigo fundamental data de 1979 e foi escrito por Michael Frede<sup>4</sup>, e mesmo em alemão teve bastante repercussão entre os intérpretes britânicos do ceticismo Antigo. Mas foi somente depois de sua tradução para o inglês em 1989 que ‘*The Sceptic’s Beliefs*’ ganhou maior notoriedade.

Em 1980, Myles Burnyeat publicou ‘*Can the Sceptic Live His Scepticism?*’<sup>5</sup> propondo uma nova forma de interpretar o ceticismo Antigo que veio a ser conhecida como interpretação ‘rústica’. Mesmo assim, nesse artigo ainda há diversos pontos de contato entre as visões de Frede e Burnyeat. Só mais tarde, com a primeira publicação de ‘*The Sceptic in His Place and Time*’<sup>6</sup>, em 1984, que Burnyeat passou a defender uma interpretação do ceticismo de modalidade pirrônica radicalmente oposta à visão de Frede.

Tendo descrito esse cenário, nosso objetivo de agora em diante será entender o que significam as duas posições, a rústica e a urbana, para podermos entender a razão de evocarem-se certos filósofos para endossar uma ou outra postura interpretativa, ou uma ou outra réplica. Nosso objetivo mais geral é argumentar a favor de uma via

---

indiferentes a quaisquer distinções entre teoria científica e opinião cotidiana. Em segundo lugar, *PH* esclarece que os oponentes do pirronismo regularmente construíram o pirronismo de maneira rústica — o notório argumento de que os cétricos não podem agir evidentemente pressupõe que os pirrônicos não têm quaisquer crenças. (...) Um intérprete que encontra o pirronismo urbano em *PH* também apelará inicialmente a duas características da obra de Sexto. Primeiramente, Sexto frequentemente caracteriza o pirronismo referindo-se aos seus oponentes, os ‘dogmáticos’: ‘o cétrico, sendo um filantropo, deseja curar pelo discurso, no melhor de sua habilidade, a pretensão e a precipitação dos dogmáticos’ (*PH* III, 280). O pirronismo é uma terapia, uma cura da doença mental induzida pelos cientistas, filósofos, e outros charlatães sabidos: ele não se preocupa com as crenças ordinárias dos homens ordinários. Em segundo lugar, Sexto frequentemente apresenta-se como o campeão da βίος, da vida ordinária ou do senso comum. Como Berkeley, ele está eternamente atacando as metafísicas e reduzindo os homens ao senso comum. Ele é um defensor, não um oponente, das crenças comuns’.

<sup>4</sup> Com o título original de ‘*Des Skeptikers Meinungen*’, apareceu pela primeira vez in: ‘*Neue Hefte für Philosophie*’, Heft 15/16 (1979), 102-129. Traduzido para o inglês como: ‘*The Sceptic’s Beliefs*’, in: Michael Frede, ‘*Essays in Ancient Philosophy*’, (University of Minnesota Press, 1989), capítulo 10. Existe uma versão em português chamada ‘*As Crenças do Cétrico*’, in: Revista Sképsis: [http://www.revista-skepsis.com/pdf/139\\_03.pdf](http://www.revista-skepsis.com/pdf/139_03.pdf)

<sup>5</sup> Apareceu pela primeira vez in: ‘*Doubt and Dogmatism: Essays in Hellenistic Epistemology*’ (Claredon Press, 1980), capítulo 2. Reimpresso in: ‘*The Sceptical Tradition*’ (University of California Press, 1986), capítulo 6. Há uma versão em português desse artigo chamada: ‘*Pode o Cétrico Viver seu Ceticismo?*’, publicada em Revista Sképsis: [http://www.revista-skepsis.com/pdf/201\\_05.pdf](http://www.revista-skepsis.com/pdf/201_05.pdf)

<sup>6</sup> Apareceu pela primeira vez in: ‘*Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*’ (Cambridge University Press, 1984), capítulo 10. Reimpresso em uma versão expandida in: ‘*Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*’ (Wolfenbütteler Forschungen Band 35, Wiesbaden, 1987), 13-43. Há uma versão em português chamada: ‘*O Cétrico em Seu Lugar e Tempo*’. publicada pela Revista Kínesis: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/Traducao.pdf>

interpretativa média entre as interpretações rústica e urbana e que escape da διαφωνία e da ἀπορία surgidas pela aparente equipolência (ισοσθένεια) entre os argumentos de Michael Frede e Myles Burnyeat<sup>7</sup>.

Voltando a ‘*The Sceptic’s Beliefs*’, nesse artigo Frede inseriu-se em uma discussão que estava percorrendo o século XX acerca da possibilidade de se viver de modo genuinamente cético. Sua posição, que se tornou paradigmática, foi a de que é possível viver ceticamente, porque ser cético não implica em um estado de inação e de afasia que conduzem a uma letargia semelhante ao estado de coma, desse modo, cairiam por terra as críticas dos estoicos e de quem quer que afirme que o ceticismo redundava em ἀπραξία ou ἀνεργησία.

Assim, como ponto de partida, Frede oferece uma definição do que diz ser “*the usual interpretation of Pyrrhonian scepticism*”, para depois atacá-la:

A interpretação usual do ceticismo pirrônico, é claro, atribui uma postura muito mais radical a esses cétricos [do que a que atribui aos cétricos acadêmicos]. De acordo com essa interpretação, o cético não somente afirma que não tem uma compreensão mais profunda das coisas, ele também afirma não conhecer nada; ele não somente não mantém quaisquer doutrinas cétricas específicas, ele também não tem pontos de vista ou crenças sobre nada. Tal caracterização do pirronismo tipicamente fundamenta-se no seguinte: na medida em que o que está em causa é o conhecimento, o pirrônico, como um cético puro sangue, dificilmente pode assumir que conhece algo sem minar seu ceticismo; e, quanto às crenças, os cétricos Antigos asseguram-nos que retêm o juízo sobre qualquer questão que está sob consideração. O cético recusa assentir a qualquer proposição.

Qualquer interpretação nessas linhas, contudo, parece-me fundamentalmente equivocada. Não importa quão ingênuo possa ser, o cético não pode evitar conhecer muitas coisas. (Frede, *op. cit.* Grifo nosso).

---

<sup>7</sup> Reconheço meu débito com MARCONDES Souza Filho, D. (‘*Rústicos X Urbanos: o Problema do Insulamento e a Possibilidade da Filosofia Cética*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, n° 24, 2008’; ‘*Ceticismo, Filosofia Cética e Linguagem*. In: SILVA Filho, Waldomiro (org.). *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005’; ‘*A “Felicidade” do Discurso Cético: o Problema da Auto-refutação do Ceticismo*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, n° 8, 1994’; ‘*Juízo, Suspensão do Juízo e Filosofia Cética*. In: *Sképsis*, n° 1, 2007’; ‘*Noûs vs Logos*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, n° 1, 1989’) e BARNES, J (op. cit. — reimpresso em ‘*Elenchos*’ 4, 1983; pp. 5-43, e foi anexado a Jonathan Barnes, ‘*Pyrrhonism, Belief and Causation: Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus*’, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt Band 36.4*, 1990; pp.2608-95).

Em seguida, Frede envereda por uma breve consideração do argumento anticético da ἀπραξία, que o leva a asserir que

É claro, os cétricos Antigos, começando pelo menos com Arcesilao, estavam bastante familiarizados com essa objeção. Claramente, eles sentiram que ela verdadeiramente não depunha contra sua posição. Uma vez que a questão surgia de novo e de novo ao curso dos séculos, parece razoável supor que os cétricos tinham, de fato, considerado o problema muito cuidadosamente, quando diziam que essa objeção não falava contra eles. Por sua vez, isso nos leva a suspeitar que a posição dos cétricos seja mais complicada do que a objeção a considerou, que a objeção de algum modo ignorou algum aspecto crucial de sua posição. (Frede, *op. cit.* Grifo nosso).

Então, se, em sua crítica anticética, os dogmáticos deixam algo escapar, porque não percebem que a postura cética não é tão tosca como inicialmente supunham, por seu turno, os intérpretes devem “levar a sério os protestos cétricos e tentar entender como eles poderiam pensar que essa objeção de algum modo erra o alvo” (Frede, *op. cit.*). Para tal, é necessário compreender o escopo e a abrangência da suspensão cética do juízo:

Os objetores afirmam que os cétricos, na teoria, suspendem o juízo sobre todas as coisas, mas que, na prática, eles simplesmente não podem evitar fazer todo tipo de julgamentos. Assim, pode argumentar-se contra essa objeção (i) tentando demonstrar que os cétricos rejeitam que não se possa evitar suspender o juízo na prática, na vida cotidiana — juízos como ‘está muito quente hoje’ ou ‘este carro está prestes a atropelarme’. Os cétricos poderiam conceder que é extraordinariamente difícil levar-se a tal estado em que já nem mesmo se sente qualquer tentação de ter qualquer ponto de vista, mas insistem que [esse estado é] em princípio, possível e, de fato, é compatível com viver uma vida bem vivida. Ou (ii) pode argumentar-se que os cétricos pensavam que mesmo que se suspenda o juízo sobre tudo, pelo menos no sentido em que recomendam que se suspenda o juízo, poder-se-ia ainda ter muitas crenças e pontos de vista, suficientes, de todo modo, para levar a uma vida que valha a pena. (Frede, *op. cit.* Grifo nosso).

Ora, Frede afirma que o segundo argumento é aquele pelo qual os cétricos optaram, mas, considerando que a distinção entre os dois exemplos de possíveis argumentos cétricos supracitados reside no escopo da ἐποχή e, ademais, que ela é diretamente proporcional aos δόγματα — ou seja, quanto mais abrangente a suspensão, mais crenças há a serem eliminadas — devemos partir para um exame mais cuidadoso do significado das palavras dogma, dogmatismo e dogmático, tão recorrentes em Sexto Empírico.

Ressalto que, para Frede, “dogma” refere-se estritamente a crenças teoréticas, ou melhor, a doutrinas filosóficas e científicas e seus conteúdos. Assim, proferimentos como: ‘é dia’ e ‘chove’ não seriam dogmas em sentido estrito porque não se relacionam com teorias, são tão-somente proferimentos emitidos a partir da vida comum. O cétrico de Frede, então, possui crenças, mas ‘crenças comuns’ que não são alvo da suspensão cétrica de juízo. Frede reduz o alcance da ἐποχή para tentar aumentar a viabilidade prática do ceticismo. Não obstante quais sejam as asserções de Frede, agora, em nossa busca por uma definição do vocábulo δόγμα seguiremos a argumentação de Barnes (*op. cit.*), para podermos atestar se realmente a interpretação urbana, de Frede, está correta, nesse caso, δόγμα se referirá exclusivamente a asserções teoréticas.

De acordo com Barnes (*op. cit.*):

O substantivo δόγμα aparece primeiro, no que do grego chegou até nós, em torno do quinto século. Sua sintaxe e seu sentido não são obscuros. Sintaticamente, δόγμα deriva do verbo δοκεῖν. (Δογματίζειν e δογματικός são posteriormente formados a partir de δόγμα).

Em seguida, Barnes demonstra que o vocábulo δόγμα tem um uso político, notadamente ateniense, com diversas ocorrências relacionadas a decretos oficiais e resoluções das assembleias, e, mesmo em suas ocorrências no *corpus platonicus*, onde provavelmente se dão os primeiros usos filosóficos da palavra, o significado político é proeminente, com a notável exceção de *Teet.* 157D2, em que Sócrates afirma que maieuticamente pretende trazer à luz os δόγματα de Teeteto. Nesse último caso, δόγμα pode ser entendido como ‘crença’ e, mesmo considerando as mudanças que a semântica do vocábulo pode ter sofrido no longo hiato que separa Platão de Sexto, ‘crença’ persiste como o significado mais comum.



Por outro lado, na maioria dos casos em Platão (*Leis* 791D5, 798E2, 900B4; *Phlb.*41B5; *Tim.* 48D6, 55D1; *Sof.* 265C5) e também em Aristóteles (*Phys.* 209b15; *Met.* 992a21, 1062b25) os δόγματα referem-se tanto a asserções filosóficas quanto a decretos políticos (Barnes, *op. cit.*). Do ponto de vista do epicurismo, a começar por Epicuro, que parece ser pioneiro no uso filosófico do verbo δογματίζειν (*D.L.* X, 121), passando por Filodemo de Gadara e Diógenes de Oinoanda, os δόγματα são entendidos do mesmo modo que em Platão e Aristóteles. Agora, o primeiro pensador a usar largamente o vocábulo é Filo de Alexandria, para referir-se tanto a teorias filosóficas quanto a crenças religiosas. Plutarco, em *Moralia*, além de utilizar o vocábulo exclusivamente para referir-se a asserções filosóficas, retoma o uso político recorrente no *corpus platonicus*.

O médico Galeno usa δογματικοί para aludir aos médicos da escola lógica (ou racionalista), que pensavam que as curas para as doenças poderiam ser encontradas a partir da análise e construção de teorias (δόγματα) sobre a “interna estrutura dos corpos, ou a tipologia das doenças, doutrinas sobre a natureza da causalidade ou a relação da percepção com o conhecimento” (Barnes, *op. cit.*). A esses δογματικοί opunham-se os ἐμπειρικοί, que rejeitavam os δόγματα por que pensavam que o conhecimento (aceito, portanto) deveria residir nas experiências, guias exclusivos para a administração de remédios e diagnósticos de doenças. Nesse âmbito médico, retratado por Galeno, que era “especialmente próximo tanto na data quanto aos interesses, a Sexto” (Barnes, *op. cit.*), claramente é possível não ter δόγματα (estritamente teóricos) e ainda ter crenças (cotidianas), imunes às reflexões e asserções filosóficas e científicas, aparentemente endossando a interpretação urbana da filosofia sextiana.

Contudo, se olharmos para os estoicismos de Epicteto e de Marco Aurélio, que são fontes importantes e em língua grega para a compreensão da recepção e contundência da Stoá na Roma imperial, bem como para Sêneca e seu *decretum* (o equivalente latino de δόγμα), veremos que a aplicação do termo δόγμα não se restringe a asserções filosóficas ou científicas:

Nunca elogie nem culpe um homem por causa das coisas que são comuns (ἀπὸ τῶν κοινῶν), e não lhe atribua qualquer habilidade (τέχνην) ou falta de habilidade (ἀτεχνίαν), e, assim, você estará livre da temeridade e da maldade. Este homem se banha muito rapidamente. Será que ele então age errado (κακῶς οὖν ποιεῖ)? Certamente que não. Mas o que ele faz? Ele se banha muito rapidamente. Todas

as coisas são, então, bem feitas? De modo nenhum: mas os atos que procedem de crenças corretas (δογμάτων ὀρθῶν) são bem feitos, e os que procedem de más são maus. Mas você, até perceber a crença (καταμάθῃς τὸ δόγμα) a partir da qual o homem faz cada coisa, nem louve nem culpe o ato. Mas a crença não é facilmente descoberta a partir de coisas externas (δόγμα δ' ἐκ τῶν ἐκτὸς οὐ ῥαδίως κρίνεται). Este homem é um carpinteiro. Por quê? Porque ele usa um machado. Qual é então o problema? Este homem é um músico, porque ele canta. E o que isso significa? Este homem é um filósofo. Porque ele usa uma capa e cabelo comprido. E o que um malabarista veste? Por isso, se um homem vê qualquer filósofo atuando indecentemente, imediatamente ele diz: “veja o que o filósofo está fazendo”; mas ele deve, por causa do comportamento indecente do homem, dizer que ele não é um filósofo. Porque, se é a ideia preconcebida (πρόληψις) de um filósofo e o que ele professa, vestir um casaco e um cabelo longo, os homens diriam ‘bom’; mas se o que ele professa é, antes, que deve se manter livre de falhas, por que nós não, de fato, tendo em vista que ele não faz boas suas profissões, tiramos-lhe o nome de filósofo? Pois isso [é o que] fazemos no caso de todas as outras artes. (*Diss.* 4.8.1-7).

E

Quando a necessidade de cada crença (δόματος) vem, devemos tê-la em prontidão: na ocasião do café da manhã, essas [crenças] se relacionam com o café da manhã; no banho, aquelas que concernem ao banho; na cama, aquelas que concernem à cama. (*Diss.* 3.10.1).

Agora, se considerarmos que os principais adversários de Sexto Empírico eram os estoicos e que uma grande parte da argumentação sextiana é conduzida dialeticamente com a filosofia da Stoá, não devemos descartar que Sexto estivesse considerando o uso estoico dos δόγματα, necessários para o desempenho das τέχναι (inclusive a filosofia, entendida aqui como arte da vida; ver: *Adv. Eth.* 170) e para ações corriqueiras como banho, alimentação e descanso.

Portanto, voltando a Frede, podemos criticar sua interpretação urbana de acordo com os seguintes argumentos:

1. Frede parte da asserção de que, apesar de pretender suspender o juízo sobre tudo, o cético não pode evitar conhecer muitas coisas. Mas, dizer isso é diferente de dizer que as coisas que são conhecidas são δόγματα. Além disso, se o conhecimento pretende sempre ser da verdade (ou da mentira), por outro lado, se o cético conhece algumas coisas, é o tipo de conhecimento provisório e instrumental para a ação no momento necessário (*P.H. I*, 16-18, 21-25).
2. Ainda, segundo Frede, os dogmáticos, ao acusarem o ceticismo de levar a uma vida que não pode ser vivida, parecem ter errado o ponto porque imaginaram que o cético abdicaria de todas as crenças. Por outro lado, ele próprio também ignorou um aspecto crucial da discussão, a definição do proferimento cético como um mero relato das aparências, sem compromissos onto/epistemológicos (*P.H. I*, 187-210), o que o levou ao engano, supondo a necessidade de δόγματα para a ação, inclusive a ação de conhecer.
3. Ademais, Frede recorre a uma discriminação dos δόγματα como sendo exclusivamente asserções científicas e filosóficas. Mas, como vimos em Epicteto, os estoicos pensavam que havia δόγματα também presentes na vida comum, necessários tanto para as ações ordinárias quanto para aquelas definidas como corretas e louváveis, não devemos então descartar a possibilidade de Sexto estar considerando essa acepção estoica do conceito.
4. Finalmente, devemos ressaltar que os argumentos suspensivos dos tropos (notadamente os dez de Enesidemo e os cinco de Agripa) não incidem tão-somente sobre asserções científicas e filosóficas, mas também sobre asserções presentes na vida comum (*P.H. I*, 31-178).

Ora, além das críticas supracitadas, segundo a interpretação de Burnyeat (in: ‘*O cético em seu lugar e tempo*’) do que diz-nos Frede, se o objetivo do ceticismo de Sexto Empírico é a cura do dogmatismo pelo discurso, fazendo com que ao final dessa terapia o paciente se torne um homem comum — nessa instância a teórica filosófica não teria mais cabimento porque simplesmente não se aplicaria mais, uma vez que seu objeto é estritamente teórico —; por seu turno, essa é uma via de mão dupla, e os problemas da vida cotidiana, bem como as soluções dela oriundas, não se relacionam minimamente com a teórica filosófica. E o homem que antes pretendia a felicidade, que a examinou e a perseguiu decepcionou-se, deparou-se com inúmeras aporias, suspendeu o juízo e atingiu a quietude, esse homem, agora livre das crenças teóricas, se tornaria um homem

comum e se refugiaria em uma instância em que a teorética filosófica não lhe atingiria: ele estaria insulado.

Mas, se o insulamento consiste no ato de provisoriamente isolar-se do mundo comum quando pensador teorético e também, ao contrário, igualmente provisoriamente, isolar-se do mundo teorético quando ativo na instância da vida ordinária, então, com essa característica dominante, o insulamento começaria verdadeiramente a surgir somente no contexto da filosofia Moderna, por conseguinte, a interpretação de Frede é anacrônica (Burnyeat, *op. cit.*).

Apesar de Burnyeat (*op. cit.*) ter introduzido a noção de *insulamento* partindo da defesa de Thompson Clarke<sup>8</sup> de que os juízos e conhecimentos afirmados e feitos na vida comum são imunes à dúvida filosófica (argumento comparável ao “eis aqui uma mão”, de G. E. Moore, contra as dúvidas sobre a existência do mundo externo), por outro lado, também na filosofia francesa do séc. XX houve uma discussão acerca da mudança de perspectiva quanto às filosofias Helenísticas em sua revisão Moderna — a partir de sua redescoberta, que começa com as migrações dos sábios e bibliotecários bizantinos para os nascentes burgos europeus ocidentais no séc. XII —, que fez com que os argumentos dos céticos, mas também dos estoicos, epicuristas e cínicos, não obstante tenham sido retomados, perdessem seu τέλος moral original para se tornarem teses epistemológicas:

A razão mais séria, parece-me, pela qual o lugar ocupado por este princípio [moral, do cuidado de si] durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu chamaria — com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional — de “momento cartesiano” (...) Primeiro, o momento cartesiano requalificou filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Com efeito, e nisto as coisas são mais simples, o procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas *Meditações*, instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico (...) (FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, pág. 18. São Paulo: Martins Fontes, 2004).

---

<sup>8</sup>'The Legacy of Skepticism'. In: *The Journal of Philosophy*, volume 69, número 20, 09 de novembro de 1972.

Por seu turno, Pierre Hadot afirma que o esquecimento e a extinção do entendimento de que a finalidade das filosofias Antigas consistia principalmente em “cuidar de si” começou na Idade Média. Segundo ele, os escolásticos teriam depreciado a filosofia em favor da teologia, fazendo com que a primeira fosse uma ferramenta para demonstrar e provar as verdades da moral cristã, propiciando uma supervalorização da lógica e da epistemologia<sup>9</sup>.

Desse modo, o estoicismo e o epicurismo — que, segundo Sexto (*Adv. Eth.* 168), eram técnicas de vida — bem como o próprio pirronismo — que, embora não fosse uma técnica dogmática, era um modo de conduta alinhado com a vida ordinária (por exemplo: *Adv. Eth.* 166) — foram desapropriados de sua característica mais relevante na antiguidade, o τέλος moral para, sobretudo, salientar questões sobre o conhecimento científico, como a legitimidade de pretendê-lo, sua possibilidade e a determinação do critério de verdade, devido ao contexto histórico de “um mundo virado de ponta cabeça”, o mundo Moderno, que tem como principais elementos constitutivos o Humanismo Renascentista, a Reforma Protestante, a Descoberta do Novo Mundo e a Revolução Científica<sup>10</sup>.

Mas, voltando ao insulamento, aqueles que insistem em vê-lo já em Sexto Empírico e que, portanto, mesmo indiretamente aderem ao ‘urbanismo’ de Frede, apontam para *P.H.* I, 13; 21-22, respectivamente:

Quando dizemos que o cético não dogmatiza (μη δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν), não usamos o termo ‘dogma’ (τὸ σημαίνομενον τοῦ δόγματος), como fazem alguns, com ‘dogma’ no sentido geral (κοινότερον) de ‘consentimento a algo’ (εὐδοκεῖν τινι πράγματι) (pois o cético, às impressões coercitivas [originadas nas] experiências sensíveis, assente (κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται), e ele não, por exemplo, diria, uma vez sentindo calor ou frio: ‘eu creio (δοκῶ) que não estou com calor ou frio’. Mas, dizemos que “ele não dogmatiza” (μη δογματίζειν) usando “dogma” com o sentido, que é dado por alguns, de “assentimento a alguns dos objetos não evidentes da investigação [acerca do, ou comprometida com o] conhecimento” (ὁ δόγμα εἶναι φασί τινας

---

9 Ver: HADOT, Pierre. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Éditions Albin Michel, Paris: 1993.

10 Ver: SOUZA FILHO, D. M. *A Crise de Paradigmas e O Surgimento da Modernidade*. In: Zaia Brandão. (Org.). *A Crise dos Paradigmas e a Educação*. São Paulo: Cortez, 1994; e: *O impacto do descobrimento do Brasil no pensamento Moderno*. In: Rocha, Everardo. (Org.). *Cultura brasileira: reflexões, análises e perspectivas*. Rio de Janeiro: Desiderata, 2007.

τήν τινη πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν).  
Porque os pirrônicos não assentem ao que é não evidente.

Que aderimos às aparências (φανομένοις) evidenciar-se-á pelo que dizemos sobre o critério da conduta cética (σκεπτικῆς ἀγωγῆς). A palavra “critério” é usada em dois sentidos: no primeiro ela significa “o padrão regulador das crenças na realidade ou na não realidade,” (e discutiremos isso na nossa refutação); no outro ela denota o padrão de ação de acordo com o qual, no decorrer da vida (κατὰ τὸν βίον), agimos de determinadas formas e abtemo-nos de agir de outras; e do último que estamos falando agora. O critério, então, da conduta cética é, dizemos, a aparência (κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον), implicitamente significando com isso as impressões (φαντασίαν). Considerando que elas dependem de sentimentos passivos e involuntários que não estão sob investigação (ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν). Consequentemente, ninguém, suponho eu, disputará se um tal objeto tem esta ou aquela aparência; o ponto sob disputa é se o objeto é em realidade tal como parece ser.

Como resultado, o cético vive uma vida comum, sem sustentar opiniões (ἀδοξάστως) (*P.H. I, 23*).

Por outro lado, lembrando a concepção epictetiana de dogma, nós podemos ler *P.H. I, 13* diferentemente dos urbanos: o cético não dogmatiza porque não entende dogma como entendem ‘alguns’ (leia-se: os estoicos), como crenças necessárias para o assentimento a todas as coisas, uma vez que o próprio ato de assentir depende da crença na verdade de um estado de coisas. Por exemplo, para Epicteto, para que alguém se banhe, precisa crer que verdadeiramente há uma banheira, ou que banhar-se é verdadeiramente bom. O cético rejeita os dogmas, sejam eles dogmaticamente requeridos pelas ciências, ou pelas filosofias, ou mesmo parcialmente pelo senso comum, ele não crê que tem frio quando não o tem (ou vice-versa), porque ele não está comprometido com o conhecimento (ἐπιστήμη) da verdade não evidente (ἀδηλος) que não pode ser universalmente provada e precisaria, em última instância, de ser crida, porque é sempre, do ponto de vista dogmático, requerida.

Assim, prescindindo da verdade, não porque ela não exista ou porque seja realmente ou em si inatingível — esses são já por si sós juízos de verdade — mas

porque, aparentemente, as discrepâncias sobre o assunto ‘verdade’, agravadas pelo caráter mutuamente excludente, são mais persuasivas do que as concordâncias, o cético pretende viver a vida sem que para agir precise requerer crenças sobre coisas não evidentes, como fazem as pessoas comuns quase o tempo todo. Desse modo, o cético não endossaria a possível asserção científica de que “um banho faz bem para a saúde”, nem a asserção filosófica estoica de que “é preciso uma crença correta sobre o banho para agir corretamente quanto ao ato de banhar-se”, tampouco a asserção ordinária de que de “tomar um banho é verdadeiramente bom”. Um pirrônico não precisa crer na verdade do banho, ou construir asserções sobre isso para banhar-se: basta que pareça bom um banho frio em um dia em que se sente calor, pois ele age coagido pelos fenômenos e pelas afecções por eles causados.

Agora, seguindo Sexto em *P.H.* I, 22, na instância das percepções e aparências, coercitivas, o sujeito estaria recolhido em um tipo de vida que não está aberto a questionamentos, porque quando, por exemplo, uma folha (a)parece verde a um observador, este não se questiona se ela parece como (a)parece, ao invés disso, questionaria se ela é verdadeiramente como (a)parece, algo que o cético não faz, mas que o cientista faz, o filósofo faz, e também o homem ordinário faz, quando asse, por exemplo que “aquele feijão certamente está azedo”, e mesmo não tendo quaisquer evidências disso, constrói um pretenso juízo de verdade. E o ceticismo está preparado para ser entendido como uma forma de recolhimento desde a ‘*Vida de Pirro*’, haja vista o conceito de ἀπραγμοσύνη<sup>11</sup>, sem que esse recolhimento precise ser o anacrônico insulamento, aquele modo de se isolar provisoriamente na vida ordinária para fugir às próprias questões levantadas pela igualmente provisória vida teórica, o cético “não divide seu pensamento em dois compartimentos separados, um para os dias da semana e o outro para os domingos”<sup>12</sup>.

Infelizmente, para a defesa da viabilidade da δύναμις cética, um argumento rústico mais cru, como o que aparece acima, não basta, porque um dogmático poderia insistir que quanto maior o escopo da suspensão cética do juízo, maior a vulnerabilidade da vida e, se assim for, como evitar a acusação de ἀπραξία (ἀνεργησία)?

---

<sup>11</sup> Ver *D.L.* IX, 64: “[Pirro] teve, pois, muitos imitadores de sua vida alheia às coisas públicas (ἀπραγμοσύνης)”.

<sup>12</sup> ‘CORNFORD, F. M. *Antes e Depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2007’, falando sobre Pitágoras e usando-o como exemplo para demonstrar que em toda a filosofia Antiga não há uma única noção de ‘filosofia’ que não seja uma vivência prática.

Ou seja, se de fato a interpretação de Frede conta com o dispositivo anacrônico do insulamento, por outro lado, a interpretação de Burnyeat, cronologicamente impecável, abre o flanco para as críticas anticéticas.

Então, diante da equipolência da eficiência das teses de Frede e Burnyeat, que são tão persuasivas quanto dissuasivas, não nos sentimos confortáveis para optar por uma ou outra. Ao invés disso, reconhecemos nossa aporia e somos coagidos a reter o assentimento. Mas, se isso ocorre, por outro lado, mesmo tendo suspenso o juízo, nossa vida não fora comprometida em nenhum aspecto, inclusive, podemos continuar a escrever e dar seguimento ao nosso artigo, porque somos igualmente coagidos pelas afecções e, de acordo com elas, há uma interpretação que nos parece possível, uma terceira via interpretativa, a meio caminho do rústico e do urbano que será nosso objeto de agora em diante.

#### 4

A via média é um mecanismo eclético — que não se pretende como a interpretação verdadeira ou definitiva — para elucidar o pirronismo de Sexto e que opera basicamente do seguinte modo:

1- concordando com Frede:

- a- logo, o ceticismo conduz à vida comum;
- b- e essa vida está imune à teórica filosófica.

2- Concordando com Burnyeat:

- a- não há insulamento na filosofia antiga;
- b- a ἐποχή atinge também a vida comum.

Voltando à definição de dogma que apresentamos mais acima — que é proporcional à suspensão do juízo, uma vez que quanto mais dogmas houver, maior será a suspensão — o vocábulo se refere tanto a asserções científicas, quanto filosóficas, ou mesmo da vida ordinária. Contudo, se assim é, precisamos tentar entender o que pode haver em comum entre esses três tipos de asserções que faz com que elas sejam todas incluídas no conjunto 'dogmas': o compromisso com a verdade, conforme



argumentamos. Por sua vez, isso nos leva a uma definição de verdade que se encaixa com as três instâncias do dogma, para tal, usaremos Landim<sup>13</sup>:

Proposição 1

*Em certos casos, usar uma frase constativa (...) equivale a fazer uma asserção.*

(...)

Proposição 2

*Realizar uma asserção significa afirmar que o asserido, o conteúdo proposicional é verdadeiro. (...)*

Proposição 3

*Afirmar que o conteúdo proposicional é verdadeiro significa tomar uma posição, isto é, significa comprometer-se com o asserido (...)*

Proposição 4

*Pretender que existem razões que justificam a correção da asserção significa dizer que as condições de verdade — as cláusulas que indicam em que circunstância a asserção é verdadeira — estão satisfeitas.*

Proposição 5

*Dizer que as condições de verdade estão satisfeitas supõe ao menos duas coisas: que se conheça quais são estas condições de verdade e que se tenha critérios que permitam indicar a sua satisfação. (...)*

Proposição 6

*O ouvinte interpelado pelo falante compreende a asserção se (I) compreender o que está sendo asserido, o conteúdo proposicional. (II) e compreende a força do ato de asserir. (...)*

Proposição 7

*A compreensão pelo ouvinte da força do ato assertórico é a compreensão daquilo que exprime o operador “é verdade que...”; significa portanto a compreensão do compromisso e da interpelação do falante.(...)*

Proposição 8

*A possibilidade de resposta linguística do ouvinte ao ato do falante faz parte do sentido da asserção.*

---

<sup>13</sup> Ver: ‘LANDIM FILHO, R. F. *Significado e verdade*. In: Souza Filho, D. M. (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF,1986’.

Em suma, o caráter assertórico das proposições em que há dogma se evidencia pelo compromisso da asserção com a necessidade de constatar uma verdade; por sua vez, esse compromisso faz com que o emissor tome uma posição, comprometendo-se, agora, com a própria asserção; defender uma asserção, ou tomar uma posição em seu favor, significa asserir que estão satisfeitas as cláusulas que indicam que ela constata a verdade; para tal, são precisos critérios ou condições de verdade; para que o que está em jogo no ato de asserir seja devidamente compreendido, o ouvinte deve compreender o conteúdo da asserção e sua força ilocucionária; isso envolve a compreensão do operador “é verdade que...” e do compromisso do falante; o ouvinte, assim, responde ao sentido da asserção.

Ora, o cético de Sexto (1) não se compromete com a verdade, tampouco a rejeita, não construindo uma asserção dogmática negativa, o que ele faz é unicamente demonstrar as *διαφωνίαι* entre os dogmáticos quando asserem e definem uma verdade (*Adv. Log.* I, 38-46); (2) ele também não se compromete com asserções, de fato, evita ao máximo negar ou afirmar peremptoriamente a verdade de qualquer coisa (*P.H.* I, 192-194); (3) o cético, por prescindir da verdade, não busca cláusulas, critérios ou condições para ela, somente investiga os critérios dogmáticos/assertóricos (*P.H.* I, 21-23; *Adv. Log.* I, 27-38, 46-446); (4) por outro lado, para tal, o cético compreende, sim, o que está em jogo no ato de asserir, e também a força ilocucionária das asserções, e justamente por isso não asser, por que não adere ao operador “é verdade que...”; (5) então, a resposta cética ao sentido do dogma/asserção não é outro dogma/asserção, mas um ato de fala outro, não constatativo.

Assim, se os *δόγματα* são asserções (ou constatativos) presentes mesmo no âmbito da vida comum, e se são o escopo da *ἐποχή* sextiana, então, como Burnyeat (*op. cit.*) havia pensado, a suspensão de juízo atinge a vida comum, logo, não há o anacrônico insulamento em Sexto, nossa interpretação é cronologicamente impecável<sup>14</sup>. E, por outro lado, como resultado da depuração da linguagem da contaminação dogmática, que crê que para agir é preciso, justamente, crer, o cético não se comporta de modo imprevisível (*ἀπροόρατος*, contra os detratores de Pirro em sua '*Vida*'), não pretende viver uma vida impossível na prática (*ἀπραξία* ou *ἀνευεργησία*, contra os estoicos), reconhece sua ignorância (*ἄγνοια*, como Sócrates e Pirro), e recolhe-se

<sup>14</sup> Para mantermos uma interpretação cronologicamente perfeita, devemos ressaltar que tampouco o emprego da distinção aqui entre o discurso do cético e o do dogmático, através da teoria dos atos de fala, é anacrônico, uma vez que os Antigos discriminavam diferentes 'usos da linguagem', ver: BARNES, J. *op. cit.*

definitivamente (*ἀπραγμοσύνη*, também como Sócrates e Pirro — não confundir com o insulamento) na vida comum, e agindo conforme as aparências

vivemos de acordo com as regras normais da vida, sem dogmatizar, tendo em vista que não podemos permanecer totalmente inativos. E isso significa que essa regulação da vida é quádrupla, e que uma parte dela reside no guiamento pela natureza, outra no constrangimento das paixões, outra na tradição das leis e costumes, outra na instrução das artes. O guiamento da natureza é a maneira pela qual somos naturalmente capazes de sensações e pensamentos; o constrangimento das paixões faz com que a fome nos leve a comer e a sede a beber; a tradição dos costumes e leis é a maneira pela qual consideramos a piedade na conduta da vida como boa, mas a impiedade como um mal; a instrução das artes é a maneira de não nos fazermos inativos nas artes que adotamos. Mas fazemos todos estes proferimentos não dogmaticamente. (*P.H. I, 23-25*).

Voltando novamente aos estoicos, propusemos alhures, quando falamos sobre sua ética<sup>15</sup>, que seu sistema moral deveria ser compreendido segundo o conceito kantiano de máximas (*ἀποφθέγματα*). Contudo, se o cético rejeita os *δόγματα* estoicos, que compõem a totalidade da filosofia da Stoá, então ele rejeita também as máximas estoicas, mas não rejeita todas as máximas que existem. O cético não se compromete com asserções sobre a verdade ou falsidade, no âmbito do conhecimento, como já argumentamos, tampouco se compromete com asserções sobre o certo ou o errado, os estoicos, por seu turno, pretendem erigir um critério assertórico tanto para a ação quanto para o conhecimento, suas máximas são *δόγματα ἀποφθέγματα* (máximas dogmáticas). Mas o cético age, ele não pode viver inativo — uma vez que isso seria retornar à *ἀπραξία* ou à *ἀνεργησία* — então ele deve extrair seu modo de conduta de algum lugar. Como todos são coagidos pela natureza, ele também o é, isso basta para que seja capaz de pensar e sentir; as afecções não são objeto de questionamento e fazem com que ele preserve sua vida, comendo e bebendo quando sente necessidade; aderir às leis e costumes provê um conjunto de máximas não teóricas e não crentes (*ἠδὲξαστοι ἀποφθέγματα*) e estritamente práticas (*πρακτικοὶ ἀποφθέγματα*) que fazem com que ele possa discernir entre o que é considerado bom ou mau por sua cultura ou meio

---

<sup>15</sup> Ver: 'BRITO, R. P. de. *O estoicismo e suas máximas: Epicteto*. In: *Breviário de Filosofia Pública*, nº78, novembro de 2012. Niterói: UFF'.

específico, voltando à acepção mais básica do vocábulo ἔθος (LSJ: costume, hábito), o cético adere a uma espécie de máximas extraídas da vida comum: κατὰ τοῦ κοινοῦ βίου ἀποφθέγματα.

Agora, se o proferimento do cético sextiano não é um constativo, porque não se compromete com a verdade, isso significa que ele seja um performativo? Perguntando de outra forma: em que sentido é possível distinguir entre a função performativa e a função constativa da linguagem, não somente no âmbito do proferimento do cético, mas dos proferimentos em geral? Elucidemos melhor essas questões.

Inicialmente, J. Austin supôs que haveria dois tipos de proferimentos: (1) os constativos — que constata fatos, elucidam estados de coisas e podem ser verdadeiros ou falsos — e (2) os performativos — caracterizados pelo fato de que o próprio proferimento é a realização de um ato, como: batizar, prometer ou apostar.

Além disso, nos performativos há a assimetria entre a primeira e a terceira pessoa, assim, quando digo: “ele promete”, isso é um constativo, mas quando digo: “eu prometo”, eis um performativo. Então, performativos explicitam ações expressas por verbos conjugados na primeira pessoa do singular do presente do indicativo ativo, mas não todos os verbos. Se digo, portanto, “consulto fichamentos ao redigir um artigo”, dizer que “consulto” não se confunde com o ato de consultar, posso mentir, logo, se esse proferimento pode submeter-se a uma avaliação sobre sua verdade ou falsidade, de acordo com o estado de coisas por ele expresso, então dizer: “consulto fichamentos ao redigir um artigo” é um constativo, apesar do verbo “consultar” aparecer na primeira pessoa do singular do presente do indicativo ativo. Por outro lado, quando digo: “aposto que consulto fichamentos ao redigir um artigo”, o ato mesmo de apostar é um proferimento, ou seja, performativos são proferimentos que equivalem à realização de atos, não são verdadeiros ou falsos, mas felizes ou infelizes, de acordo com certas condições: a sinceridade do emissor, por exemplo. Contudo, “sinceridade” pode ser uma armadilha aqui. Imaginemos que alguém aposta que consulta fichamentos ao redigir um artigo, mas mente, apesar disso, de não ter sido sincero quanto ao teor de sua aposta, ainda assim praticou o ato de apostar e deve arcar com as consequências das normas inerentes à aposta, isso significa que os performativos não são expressões de atos interiores, e a falsidade do teor da aposta não a anula, uma vez que o ato de apostar envolve um compromisso definido por uma norma.

Assim, os proferimentos performativos definem uma dimensão essencialmente pública e dialógica da linguagem, pois servem para executar atos que se definem: 1º) pela relação palavra/norma social, 2º) pela relação palavra/interação. Os proferimentos performativos servem para estabelecer uma forma de comunicação ou de interação do locutor com seu interlocutor por meio da invocação de uma norma ou convenção social.

Podemos entender agora também todas as implicações da noção de ato de fala. Os proferimentos performativos são atos linguísticos não apenas no sentido corriqueiro de ações decorrentes da espontaneidade de um sujeito, mas também no sentido pregnante de um ato tendo um efeito convencional (por exemplo, um efeito legal, nos atos jurídicos, como jurar num tribunal, dizer “Sim” na cerimônia do casamento, ou assinar uma escritura de compra e venda, etc., ou um efeito simplesmente sancionado por uma norma, como dar a permissão, jurar, prometer, etc., numa conversa informal). (ALMEIDA, G. A. *Aspectos da filosofia da linguagem*. In: MARCONDES de Souza Filho, D. (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF, 1986’. Grifo nosso).

De posse das definições expressas logo acima dos proferimentos constativo e performativo, poderíamos, além de rejeitar que o proferimento do cético seja um constativo, imaginá-lo como performativo, afinal de contas, (1) em todo *P.H. Sexto Empírico* fala em primeira pessoa quando se refere à sua própria δύναμις; e (2) em *Adv. Gram.* e *Adv. Rhet.*<sup>16</sup> explicitamente rejeita as técnicas dogmáticas de discurso em nome do uso comum da linguagem, pautado por um sentido abrangente de normas (máximas da vida comum, *vide* o “κοινοῦ βίου ἀποφθέγματα” acima), justamente como as normas presentes em conversas informais, preservando o caráter convencional da ação linguística do cético, bem como de todas as outras ações, contra a acusação de ἀπραξία.

Mas, apesar dessa interpretação estar totalmente de acordo com o que já havíamos discutido acerca da viabilidade e redundância prática da δύναμις cética, por outro lado, há algumas contradições. Primeiramente, mesmo não havendo nas filosofias antigas, de um modo geral, a noção de indivíduo envolvida na racionalidade Moderna<sup>17</sup>, (1) Sexto Epírico afirma que o proferimento cético é a expressão de seu πάθος, que

<sup>16</sup> *Adv. Rhet* será objeto de uma análise mais detalhada adiante.

<sup>17</sup> Ver: ‘BICCA, L. *Racionalidade Moderna e subjetividade*’; ‘*A subjetividade Moderna: impasses e perspectivas*’; ‘*Subjetividade, existência e auto-realização*’. In: BICCA, L. *Racionalidade Moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.’

tanto pode ser entendido como uma sensação gerada pelos sentidos, quanto o estado mental surgido após as afecções (*P.H.* I, 187)<sup>18</sup>, e (2), de um modo geral, se todos os proferimentos céticos são a expressão de seu *πάθος*, então, seu proferimento deve ser entendido como um relato das coisas como ocorrem no presente momento (*P.H.* I, 4). Assim, se realmente o cético externa através do discurso seus atos interiores, então seu proferimento não é um performativo; e também, se seu discurso é um relato pessoal, por mais que isso reduza a força assertórica do seu proferimento e por mais que o relato seja um tipo de performativo — porque o ato de relatar só se dá quando se relata algo — por outro lado, ele também é um constativo, na medida em que o locutor faz constatar a outrem como as coisas lhe (a)parecem<sup>19</sup>.

Ora, a “zona de penumbra” aqui, quanto a qual categoria pertence o proferimento cético, se é um constativo ou um performativo, não se deve a um fracasso conceitual do ceticismo, mas a uma limitação da primeira formulação da teoria dos atos de fala, que o próprio J. Austin veio a se dar conta — porque os constativos também têm um aspecto performativo — isso fez com que fosse elaborada outra forma de discriminar entre os fatos linguísticos que não se fundamentasse em tipos mutuamente excludentes de proferimentos, mas em diferentes níveis estruturais dos próprios fatos. Dessa forma,

[Austin] propõe assim a distinção de pelo menos três atos que se podem realizar ao mesmo tempo num mesmo proferimento:

1º) O ato locucionário, que consiste no ato de dizer certas palavras pertencentes a uma determinada língua e assim dotadas de um significado convencional, exibindo ademais uma determinada estrutura sintática e pronunciadas num certo tom de voz e entonação, e veiculando um sentido e uma referência de acordo com o contexto e a intenção do locutor. (...)

2º) O ato ilocucionário, que consiste no ato que se realiza ao se realizar o ato locucionário, isto é, no ato de proferir uma palavra ou frase. Os atos ilocucionários podem ser explicitados através de um verbo performativo, que

<sup>18</sup> Ver: ‘BURNYEAT, M. F. *Can the Sceptic Live his Scepticism?* In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. (orgs.). *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Claredon Press, 1980.’

<sup>19</sup> ‘Num primeiro momento da elaboração de sua teoria, Austin supõe que podemos usar as palavras para falar sobre as coisas, isto é, para constatar fatos, anunciar estados de coisas, relatar ocorrências, descrever objetos, expor opiniões, etc.’ (ALMEIDA, G. A. *op. cit.*, grifos nossos). Embora, de acordo com nossa argumentação, a linguagem de Sexto seja de um tipo tal que ele não exponha crenças por meio dela, ele, pelo menos, relata ocorrências e descreve objetos, então profere constativos?

torna clara a força ilocucionária do proferimento, ou seja, a que equivale proferir tais palavras. Por isso mesmo, todos os proferimentos performativos são exemplos de atos ilocucionários. E como se mostrou que os proferimentos constataivos também têm uma dimensão performativa, também eles são exemplos de atos ilocucionários. Assim, numa constatação, por exemplo, podemos distinguir a enunciação de uma frase do ato de constatar propriamente dito.

3º) Os atos perlocucionários que consistem na obtenção de um determinado efeito no interlocutor através da execução de um ato locucionário ou ilocucionário, não em virtude de uma convenção que estabeleça uma equivalência (dizer X equivale a fazer Y), mas em virtude de uma consequência natural, ou causal (dizer X para fazer com que Y). (ALMEIDA, G. A. *op. cit.*).

Voltando aos cétricos e aos dogmáticos, se seus atos locucionários são idênticos — tendo em vista que os sons que proferem pertencem a uma língua com uma estrutura gramatical que determina, mesmo que nem sempre muito precisamente, a organização e a sintaxe das palavras — seus atos ilocucionários não são nem mesmo parecidos: o dogmático asserir o que imagina ser a verdade, e também os homens comuns que são contaminados pela pseudonecessidade de asserir, mas o cétrico profere um tipo de discurso que é tão-somente o relato das aparências, e assim devem ser entendidos todos os seus proferimentos, eis o sentido da ἀφασία cétrica.

Como resultado, todo o discurso de Sexto Empírico em *P.H.* deve ser entendido, como ele mesmo expressa logo na abertura de seu livro (em *P.H.* I, 1-5), como um ato que tem

a força ilocucionária de advertir-nos sobre a posição que devemos adotar em relação ao texto como um todo, a tudo que se segue, a “nossas proposições futuras” (...) [ele] é o que poderíamos chamar de macro ato de fala (Van Dijk, 1977) que engloba todos os outros e os contextualiza de uma maneira determinada. (MARCONDES de Souza Filho, D. *A “Felicidade” do Discurso Cétrico: o Problema da Auto-refutação do Ceticismo*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, nº 8, 1994’).

Recapitulemos essa etapa final de nossa argumentação.

Pensávamos que o cético sextiano não suspendia o juízo somente quanto às teorias filosóficas ou científicas, mas também quanto às asserções presentes mesmo na vida comum, e essa amplitude da ἐποχή não faz com que ele incorra em ἀπραξία ou ἀνεργησία, e também não faz com que nossa interpretação seja anacrônica. Para tal, precisávamos identificar o que há em comum entre as asserções da vida ordinária e as filosóficas ou científicas que fazem com que sejam todas tratadas como δόγματα. Quem nos ofereceu as pistas foi Epicteto, para quem haveria crenças (δόγματα) ordinárias, um filósofo particularmente relevante se considerarmos que o principal alvo de Sexto eram os estoicos e sua terminologia e conceituação<sup>20</sup>.

Pudemos propor, assim, uma via interpretativa que escapasse da ἀπορία entre as interpretações de Frede e Burnyeat recorrendo à teoria dos atos de fala. Então, o alvo da suspensão cética do juízo são as asserções, porque são mutuamente excludentes e infelizes ao pretenderem, todas, asserir a verdade. Restam ao cético outras formas não assertóricas de proferimento, ele pode se comunicar, viver uma vida comum e até mesmo ser ativo em uma τέχνη ao ponto de indicar o ceticismo como a terapia que parece melhor (embora não saiba se realmente é) contra a presunção e a precipitação dogmáticas.

Na próxima etapa, gostaríamos de verificar a consistência de nossa 'via média' utilizando-a como ferramenta para análise de um objeto específico: '*Contra os retóricos*', de Sexto Empírico.

## 6

*Adv. Rhet.* continua as discussões já iniciadas em *Adv. Gram.*, mas Sexto Empírico a considera mais importante, porque as discussões sobre a gramática são mais teóricas, ao passo que a τέχνη retórica tem sua eficácia testada na prática<sup>21</sup>. Como em todas as suas obras, com a exceção de *P.H.*, as discussões sextianas começam sempre pela tentativa de definir o objeto sob exame, para a retórica ele adota inicialmente uma definição de Platão<sup>22</sup> que aparece em *Gorg.*, notadamente no passo 453a:

<sup>20</sup> Epicteto não foi o único a afirmar a existência de crenças (δόγματα) comuns/ordinárias, ou de crenças necessárias mesmo para a condução de ações no âmbito da vida comum, não filosófica. Contudo, sua escolha aqui como exemplo se deve ao fato de ser sua obra, escrita por Arriano, uma importante fonte primária para um desenvolvimento do estoicismo à época do próprio Sexto Empírico.

<sup>21</sup> *Adv. Rhet.* 1.

<sup>22</sup> *Adv. Rhet.* 2.



SÓCRATES: Quer parecer-me, Górgias, que explicaste suficientemente o bem que consiste para ti a arte da retórica. Se bem te compreendi, afirmastes ser a retórica a mestra da persuasão, e que todo o seu esforço e exclusiva finalidade visam apenas a esse objetivo. Ou tens mais alguma coisa a acrescentar sobre o poder da retórica, além de levar a persuasão à alma dos ouvintes?

GÓRGIAS: De forma alguma, Sócrates: acho tua definição muito boa. A persuasão é, de fato, a finalidade precípua da retórica.

Contudo, apesar de aparecer em um diálogo de Platão, a definição não é de Platão, mas de Górgias, mas parece que, para Sexto Empírico, se a definição aparece em um diálogo platônico, considerando que não se pode saber ao certo a posição do próprio Platão acerca de qualquer assunto, uma vez que ele não é personagem dos próprios diálogos, basta que Platão seja autor dos diálogos para ser também tratado como autor de quaisquer definições contidas nesses diálogos.

Mas não somente a retórica produz persuasão, a beleza também o faz<sup>23</sup>, logo, a retórica deve ser produtora da persuasão através das palavras<sup>24</sup>, embora outras τέχναι também produzam o mesmo objetivo com os mesmos meios<sup>25</sup>. Portanto, o retórico não deve tão-somente suscitar a persuasão através do discurso, mas deve induzir à persuasão<sup>26</sup>, usando exclusivamente o discurso para tal.

Se, assim, o discurso é primordial para o tipo de persuasão induzido pela retórica, então se deve tentar pensar em uma definição de retórica que atente para o tipo ou a qualidade do discurso dos retores, o que leva-nos às definições dos estoicos e de Xenócrates<sup>27</sup> para a retórica como “a ciência do bom discurso” (ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν). Mas os estoicos e Xenócrates consideram diferentemente o que é a ἐπιστήμη; para os primeiros é κατάληψις ao passo que para o segundo é τέχνη. Além disso, distinguem também entre o discurso dos retores e o dos homens comuns (λόγος) da dialética, marcada pela concisão. O λόγος dos oradores é floreado e adornado através de diversos recursos estilísticos, ao passo que o das pessoas comuns não possui essas características, mas ambos diferem da dialética<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> *Adv. Rhet.* 3-4.

<sup>24</sup> *Adv. Rhet.* 5.

<sup>25</sup> *Adv. Rhet.* 5.

<sup>26</sup> *Adv. Rhet.* 5.

<sup>27</sup> Xenócrates viveu no período compreendido em *circa* 396-314 a.C. e sucedeu Espeusipo como escolarca da academia no período compreendido entre *c.* 339-314 a.C. Ver: *Adv. Rhet.* 6.

<sup>28</sup> *Adv. Rhet.* 6-7.

Voltando agora à definição da retórica como uma forma de ἐπιστήμη, há os estoicos que a entendem como κατάληψις e, para quem, ademais, a κατάληψις é inerente ao sábio, o que significa que a ἐπιστήμη é também inerente ao sábio, então a ciência do bom discurso da mesma forma também o é. Há também Xenócrates que a considera como τέχνη λόγων, a quem Sexto Empírico une Aristóteles e cita *Rhet.* I<sup>29</sup> ressaltando que há ainda outras definições aristotélicas.

Mas Sexto não pretende discutir as descrições da retórica, seu objetivo é fazer uma refutação que atacará precisamente as definições dela como (1) arte (τέχνη); (2) ciência do discurso (“ἐπιστήμην λόγων”); (3) produtora do dizer e da persuasão (“τοῦ λέγειν καὶ πειθοῦς περιποιητικὴν”)<sup>30</sup>.

Analisemos as refutações lançadas por Sexto Empírico à definição de retórica como τέχνη. Desse modo, se a definição da retórica recorre à arte, então deve haver também uma definição de arte, a começar pela definição estoica em que arte é “um sistema composto por apreensões exercidas em conjunto e dirigidas a um fim útil para a vida” (*Ad. Rhet.* 10). Agora, essa definição estoica de arte, por sua vez, ocorre também em *P.H.* III, 188, mas relacionada à sua psicologia dogmática e conduzindo a uma aporia:

Novamente, os estoicos declaram que os bens da alma são determinadas artes (τέχνας), digo, as virtudes (ἀρετάς). E uma arte, dizem eles, é ‘um sistema composto por apreensões (καταλήψεων) exercidas em conjunto’, e as percepções surgem no princípio dominante (τὰς δὲ καταλήψεις γίνεσθαι περὶ τὸ ἡγεμονικόν). Mas, como tomam lugar no princípio dominante, que, de acordo com eles, é o alento, um depósito de percepções, e tal agregado delas é capaz de produzir arte, é impossível de conceber, dado que cada impressão sucessiva oblitera a anterior, tendo em vista que o alento é fluido, e dele é dito que se move como um todo a cada impressão.

Sexto Empírico refere-se aqui à querela ocorrida no ‘primeiro estoicismo’ entre Cleanto de Assos e Crisipo de Sólis acerca das impressões serem ou mudanças ou impressões na alma. Bem, se a querela persistiu, então não havia concordância a

---

<sup>29</sup> *Adv. Rhet.* 8.

<sup>30</sup> *Adv. Rhet.* 9.

respeito disso, não havia *ἀρμονία* ou *συμφωνία*, mas sim *διαφωνία*, urgindo a suspensão de juízo acerca do *modus operandi* das apreensões.

Além disso, a *κατάληψις* não se relaciona com o falso, seja em âmbito ético (o mal, ou o vício = *κακός*) ou gnosiológico, mas a retórica, sim, quando o orador defende a causa do adúltero ou do ímpio e engana os juízes<sup>31</sup>, não há, portanto, *κατάληψις* na retórica, então a retórica não é arte, do ponto de vista da própria conceituação estoica, algo ainda mais agravado pela aporia que Sexto faz emergir entre, por um lado, os da Stoá e, por outro lado, os discípulos de Platão e o peripatético Critolau, que rejeitaram a retórica alegando que era um mero artifício<sup>32</sup>.

Além disso, as *τέχναι* possuem *τέλος*, mesmo a filosofia, entendida pelos estoicos como *τέχνη τοῦ βίου*<sup>33</sup> deve ter um fim. Mas a retórica não tem um fim estável e preciso, pois por vezes o retor é insultado, outras vezes não obtém o resultado pretendido e amiúde fracassa<sup>34</sup>.

Há também muitas pessoas que são capazes de argumentar eficientemente, mesmo em tribunais e assembleias, sem treinamento em técnicas retóricas, essas pessoas usufruem da habilidade oratória meramente pela sua experiência prática, e não por obedecerem a um programa teórico estabelecido por professores que, por seu turno, mesmo tendo exaustivamente estudado a retórica, são incapazes de falar bem em público<sup>35</sup>. Começa a desenhar-se aqui uma oposição entre a oratória do retor e o discurso do homem comum, e também entre a habilidade do homem comum, resultado da experiência prática, e as habilidades que os professores pretendem ensinar, baseadas em teorias. Em suma, esboça-se aqui a oposição entre o homem comum, ativo nas *τέχναι* — mas a partir de sua própria vida ordinária —, e o dogmático, igualmente ativo, mas a partir de seus *δόγματα*.

Ora, o conhecimento dos *δόγματα* que compõem as teorias sobre as *τέχναι* não faz com que se seja um bom orador, por exemplo — ou seja, o domínio das teorias dogmáticas acerca de uma arte não é de ajuda para desempenho dessa arte —, mas a experiência prática é imprescindível para esse desempenho, e o cético, ao pretender aderir às máximas extraídas da vida comum (*κατὰ τοῦ κοινοῦ βίου ἀποφθέγματα*) está muito mais próximo de adquirir essa experiência, ao passo que o dogmático arrisca-se a

---

<sup>31</sup> *Adv. Rhet.* 10.

<sup>32</sup> *Adv. Rhet.* 11-13.

<sup>33</sup> Ver: *Adv. Eth.* 168.

<sup>34</sup> *Adv. Rhet.* 14-17.

<sup>35</sup> *Adv. Rhet.* 17-19.

uma má execução de uma técnica por não dispor de experiência, mesmo possuindo arcabouço teórico.

Aprofundando a rejeição da retórica como arte, Sexto Empírico apresenta outro argumento também oriundo de Critolau e da academia: que as artes são úteis e os homens não as expulsam das cidades, mas a retórica é banida por sua hostilidade, como ocorreu em Creta (sob o legislador Tales) e Esparta (sob Licurgo), porque subverte as leis e compromete-se mais com arengas do que com a clareza<sup>36</sup>.

A retórica não é útil para o próprio retor: ele precisa perder seu tempo indo a assembleias, tribunais e cartórios; envolve-se com criminosos; deve discursar agressivamente; e cultiva muitos inimigos. Tampouco é útil para as cidades: torna as leis volúveis; ora aconselha a obediência a um decreto, ora a revogação do mesmo; coaduna com o parasitismo da cidade e do povo; incita a bajulação; alega servir ao benefício público, mas não o faz; e desfavorece o povo. A retórica não é só inútil, é prejudicial<sup>37</sup>.

Se o ceticismo preconiza o retorno à vida comum, o critério para as ações são as ações dos homens ordinários, que exercem as τέχναι aprendidas com a experiência prática e se comunicam através de um uso ordinário da linguagem, sem adesão a teorias sobre o discurso. Contrariamente, a retórica é um uso especial da linguagem, construído a partir da obediência a técnicas discursivas, e frequentemente é oposta ao uso comum da linguagem e aos parâmetros para as ações cultivados no seio da vida ordinária, assim, a retórica lesa o povo e abala seus pactos, é adversa à vida comum.

Acrescente-se a isso que Sexto Empírico atribui esse argumento (de que a retórica é prejudicial à πόλις) aos acadêmicos<sup>38</sup> que, por seu turno, ergueram o razoável (εὐλογος) e o provável (πιθανός) como critérios pragmáticos para todas as ações, e que são critérios consensuais cuja eficácia é atestada no âmbito da coletividade.

Contra a argumentação abertamente cética acadêmica, surge a réplica abertamente estoica que assere que a retórica é má somente quando é utilizada por alguém mau, ela não é má em si, mas quando usada por alguém bom e sábio, produz o bem como resultado. Contudo, o sábio estoico, se não é completamente inexistente, é

---

<sup>36</sup> *Adv. Rhet.* 19-26.

<sup>37</sup> *Adv. Rhet.* 26-43.

<sup>38</sup> *Adv. Rhet.* 43.

raro, da mesma forma, o uso sábio da retórica, se não for completamente inexistente, será raro<sup>39</sup>, ironiza Sexto.

Quanto à discussão sobre o resultado da terapia cética: o retorno à vida comum — contra as acusações de ἀπραξία ou ἀνεργησία — vale a pena citar os passos *Adv. Rhet.* 76-79, em que Sexto considera que mesmo aqueles que persistem afirmando que a finalidade da retórica é a persuasão devem concordar que ela é inadequada para produzir tal fim:

... o discurso que faz surgir a boa vontade nos juízes é aquele que é persuasivo; mas o que faz surgir a boa vontade não é o discurso retórico, mas aquele que é simples e reflete o estilo ordinário. Pois ao estilo do retórico, todos que detestam ares de superioridade se opõem. Pois mesmo que o retórico sustente o que é justo, eles imaginam que coisas injustas lhes parecem justas, não por causa da real natureza das coisas, mas por causa das trapaças do retórico. Mas, por outro lado, com o discurso do homem comum todos simpatizam, sentindo sua fragilidade, e atribuem grande justiça ao que é menos justo por ser sustentado por uma pessoa comum e ordinária. E, por isso, aos atenienses, em dias antigos, não era permitido terem um advogado para defendê-los em um julgamento. Na corte do Areópago, cada homem, com o melhor de sua habilidade, fazia um discurso em sua própria defesa, sem trapaças ou malabarismos verbais. Ademais, se os retóricos cressem na sua própria afirmação de possuir o poder da persuasão, eles não deveriam excitar piedade ou lamentação ou indignação, ou outros sentimentos desse tipo, coisas que não persuadem, mas pervertem as mentes dos juízes e obscurecem a justiça. (*Adv. Rhet.* 76-79).

Os passos *Adv. Rhet.* 85-113 visam refutar que a retórica tenha uma matéria com a qual lide, e também que tenha partes, algo que não ocorre porque para tal precisaria ter um conteúdo específico, mas não tem.

Agora, com relação à nossa defesa mais anterior de que o escopo da suspensão cética de juízo não se restringe à teórica filosófica ou científica, citaremos os interessantes passos *Adv. Rhet.* 97-99 em que, diante de uma contenda levada a tribunal, acerca de uma dívida, os juízes suspendem o juízo:

---

<sup>39</sup> *Adv. Rhet.* 44-47.

Um jovem homem, tomado pelo desejo pela retórica foi até ele (o retor Córax) e prometeu que o pagaria a quantia que ele cobrasse, caso ele ganhasse seu primeiro caso. E quando o trato foi feito, e o jovem dispunha de habilidade suficiente, Córax cobrou seus honorários, mas o outro disse “não”. Ambos então recorreram ao tribunal e tiveram seu caso julgado; e então, é dito, Córax pela primeira vez utilizou um argumento deste tipo: que, se ele ganhou ou perdeu o caso, ele deve receber a quantia; se ele ganhou, porque ganhou, e se ele perdeu, de acordo com os termos do trato; pois seu oponente concordou em pagar-lhe a quantia se ele ganhasse seu primeiro caso, então, se ele ganhou, era assim obrigado a desfazer o débito. E após os juízes o terem aplaudido por falar de modo justo, o jovem, por seu turno, começou o seu discurso e utilizou o mesmo argumento, nada alterando: “Se eu ganho”, disse ele, “ou se sou vencido, não sou obrigado a pagar a Córax a taxa; se ganho, porque ganhei; e se perco, de acordo com os termos do contrato; pois prometi pagar a taxa se ganhasse meu primeiro caso, mas, se perdesse, não deveria pagar”. Os juízes, então, levados a um estado de suspensão do juízo e perplexidade quanto à equipolência dos argumentos retóricos (εις ἐποχὴν δὴ καὶ ἀπορίαν ἐλθόντες οἱ δικασταὶ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ῥητορικῶν λόγων) conduziram ambos para fora do tribunal... (*Adv. Rhet.* 97-99).

Finalmente, pretendíamos aplicar a nossa ‘via média’ a um objeto específico: *Adv. Rhet.*, verificando a sua eficiência como ferramenta interpretativa. Para tal teríamos que demonstrar: (1) que o cético se conserva ativo em uma τέχνη, dispondo da experiência adquirida com a prática, e não com teorias; (2) que o cético é capaz de se comunicar, dispondo do uso da linguagem dos homens comuns, sem floreios; (3) que o critério cético para a ação, conhecimento e desempenho das τέχναι não são crenças, mas a coerção pelos fenômenos; (4) que a ἐποχή não atinge somente as asserções filosóficas ou científicas, mas também as presentes em outros âmbitos. Dessa forma, parece-nos que a interpretação de *Adv. Rhet.* se enquadra plenamente nos rigores exigidos por aquela ‘via média’.

#### **Referências Bibliográficas:**

**i- Fontes primárias:**

\***ARISTOTLE**. *The Works of Aristotle*. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1952.

\***ARISTOTLE**. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. BARNES, J (ed.), 2 vols. Princeton: Princeton University Press.

\***AULUS GELLIUS**. *Aulus Gellius: Attic Nights*, 2 vols. In: *Loeb Classical Library*. Harvard: Harvard University Press, 1927.

\***BLANK, D. L.** *Ancient Philosophy and Grammar, The Syntax of Apollonius Dyscolus*. The American Philological Association, 1982.

\***DECLEVA CAIZZI, F. (org.)**. *Pirrone testimonianze*. Nápoles: Bibliopolis, 1981.

\***DIOGENES LAERTIUS**. *Lives of eminent philosophers*. HICKS, R. D. (trad.). Londres: William Heinemann, 1975.

\***DIÔGENES LAÊRTIOS**. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

\***EPICTETO (FLÁVIO ARRIANO)**. *O Encheiridion de Epicteto*. DINUCCI, A. (trad.). São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

\***EPICTETUS (FLAVIUS ARRIANUS)**. *Discourses*, 2 vols. In: *Loeb Classical Library*. Harvard: Harvard university Press, 1925.

\***GAZZINELLI, G. G.** *A Vida Cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\***L. ANNEUS SENECA**. *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 3 vols. GUMMERE, M. (trad.). Londres: William Heinemann Ltd, 1917-1925.

\***L. ANNEUS SENECA**. *L. Annaeus Seneca. Moral Essays*. Londres e Nova Iorque: Heinemann, 1928.

\***L. ANNEUS SENECA**. *Natural Questions*. In: *The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca*. Chicago: University Of Chicago Press, 2010.

\***LONG, A.A.; SEDLEY, D.N.** *The Hellenistic Philosophers: translation of the principal sources, with philosophical commentary*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\***LONG, H. S.** *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1964.

\***M. TULLIUS CICERO**. *On Academic Scepticism*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2009.

\***MATES, B.** *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

\***PLATÃO.** *Diálogos*. NUNES, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 2001.

\***PLATON.** *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1920-1956.

\***SEXTO EMPÍRICO.** *Contra os retóricos*. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. (trad.). São Paulo: EdUNESP, 2013.

\***SEXTUS EMPIRICUS.** *Complete Works of*, 4 vols. BURY, R. G. (trad.). In: *Loeb Classical Library*. Harvard: Harvard University Press, 2006.

\***SEXTUS EMPIRICUS.** *Outlines of Scepticism*. ANNAS, J.; BARNES, J. (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\***SEXTUS EMPIRICUS.** *Against the Ethicists*. BETT, R. (trad.). Oxford: Clarendon Press, 1997.

\***SEXTUS EMPIRICUS.** *Against the Grammarians*. BLANK, D. L. (trad.). Oxford: Clarendon Press, 1998.

\***TAVERSA.** *Index Stoicorum Herculensis*. Gênes, 1952.

\***VON ARNIN, H. F. A.** *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols. Munich: K.G. SAUR VERLAG, 2010.

## ii- Fontes Secundárias: Artigos e Livros:

\***ALMEIDA, G. A.** *Aspectos da filosofia da linguagem*. In: MARCONDES de Souza Filho, D. (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF, 1986.

\***ANNAS, J.** *Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies*. In: SCHOFIELD, M; STRIKER, G. (eds.). *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

\***AUSTIN, J. L.** *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon, 1962.

\*\_\_\_\_\_. *How to Talk: Some Simple Ways*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 53, 1953.

\*\_\_\_\_\_. *Performative Utterances*. In: URMSON, J. O.; WARNOCK, G. J. (eds.). *Austin, Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

\*\_\_\_\_\_. *Performative-Constative*. In: SEARLE, J. (ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1971.



\***BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. (orgs.).** *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

\***BARNES, J.** *The Beliefs of a Pyrrhonist.* In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº208. Cambridge, 1982.

\*\_\_\_\_\_. *The Toils of Scepticism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\*\_\_\_\_\_. *Proof Destroyed.* In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. (orgs.). *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

\***BEVAN, Edwyn.** *Stoïceiens et Sceptiques.* Paris: Société d'Édition "Les Belles-Lettres", 1927.

\***BITTNER, R.** *Máximas.* In: *Studia Kantiana*, nº 5, novembro de 2003.

\***BICCA, L.** *Racionalidade Moderna e subjetividade.* São Paulo: Loyola, 1997.

\***BOLZANI, R.** *A Epokhé Cética e Seus Pressupostos.* In: *Sképsis*, nº 3 - 4, 2008.

\*\_\_\_\_\_. *Algumas Observações Sobre "Terapia e Vida Comum".* In: *Sképsis*, nº 1, 2007.

\*\_\_\_\_\_. *Acadêmicos versus Pirrônicos.* In: *Discurso*, 29, 1998.

\***BRANCACCI, A.** *La filosofia di Pirrone e le sue relazioni com il cinismo.* In: GIANNANTONI, G. (org.). *Lo scetticismo antico.* Roma, 1981.

\***BRITO, R. P.** *Pirro e Índia: similaridades entre pirronismo e jainismo.* In: *Revista Alétheia*, vol. 1/2, janeiro a julho de 2011.

\*\_\_\_\_\_. *O estoicismo e suas máximas: Epicteto.* In: *Breviário de Filosofia Pública*, nº 78, 11/2012.

\***BROCHARD, Victor.** *Os Céticos Gregos.* São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

\***BRUNSCHWIG, J.** *Proof Defined.* In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. (orgs.). *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

\*\_\_\_\_\_. *Estudos e Exercícios de Filosofia Grega.* São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\***BUENO**, V. C. A. *Significado e ato ilocucionário*. In: MARCONDES de Souza Filho, D. (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF, 1986.

\***BURNYEAT**, M. F.; **FREDE**, M. (orgs.). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

\***BURNYEAT**, M. F. *Can the Sceptic Live his Scepticism?* In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. (orgs.). *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

\* \_\_\_\_\_. *Pode o Cético Viver seu Ceticismo?* In: *Revista Sképsis*, ano III, nº 5, 2010.

\* \_\_\_\_\_. *The Sceptic in His Place and Time*. In: *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

\* \_\_\_\_\_. *O Cético em Seu Lugar e Tempo*. In: *Revista Kínesis*, vol. II, nº 04, 2010.

\* \_\_\_\_\_. *Protagoras and Self Refutation in Later Greek Philosophy*. In: *Philosophical Review* nº 85, 1976.

\***CASSIN**, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

\***CLARKE**, T. *The Legacy of Skepticism*. IN *The Journal of Philosophy*, volume 69, 20.

\***CORNFORD**, F. M. *Antes e Depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\***COUSSIN**, Pierre. *L'origine e L'évolution de L'EPOXH*. In: *Revue des Etudes Grecques*, nº 42, 1929.

\***FOUCAULT**, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\***FREDE**, D. *How Sceptical Were the Academic Sceptics?* In: POPKIN, R. H. (org.). *Scepticism in the History of Philosophy*. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1996.

\***FREDE**, M. *As Crenças do Cético*. In: *Sképsis*, nº 3-4, 2008.

\* \_\_\_\_\_. *The Sceptic's Beliefs*. In: **FREDE**, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1989.

\* \_\_\_\_\_. *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*. In: *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

\* \_\_\_\_\_ . *Essays in Ancient Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1989.

\***HADOT**, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1993.

\* \_\_\_\_\_ . *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\***HANKINSON**, R. J. *Epistemologia estoica*. In: INWOOD, B (org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

\* \_\_\_\_\_ . *Estoicismo e medicina*. In: INWOOD, B (org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

\* \_\_\_\_\_ . *The sceptics (arguments of the philosophers)*. Londres: Routledge, 1998.

\***INWOOD**, B (org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

\***INWOOD**, B.; **GERSON**, L. P. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianápolis: Hackett, 1997.

\***LANDIM FILHO**, R. F. *Significado e verdade*. In: MARCONDES de Souza Filho, D. (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF, 1986.

\***MARCONDES** de Souza Filho, D. *Finding One's Way About: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgenstein's "Scepticism" and Philosophical Method*. In: POPKIN, R. H. (org.). *Scepticism in the History of Philosophy*. Amsterdã: Kluwer Academic Publishers, 1996.

\* \_\_\_\_\_ . *Ceticismo, Filosofia Cética e Linguagem*. In: SILVA Filho, Waldomiro (org.). *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

\* \_\_\_\_\_ . *A "Felicidade" do Discurso Cético: o Problema da Auto-refutação do Ceticismo*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, nº 8, 1994.

\* \_\_\_\_\_ . *Juízo, Suspensão do Juízo e Filosofia Cética*. In: *Sképsis*, nº 1, 2007.

\* \_\_\_\_\_ . *Noûs vs Logos*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, nº 1, 1989.

\* \_\_\_\_\_ . *Rústicos X Urbanos: o Problema do Insulamento e a Possibilidade da Filosofia Cética*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, nº 24, 2008.

\* \_\_\_\_\_ . *Filosofia da linguagem: da teoria do significado à teoria da ação*. In: MARCONDES de Souza Filho, D. (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF, 1986.

\* \_\_\_\_\_ (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF, 1986.

\***MOMIGLIANO**, A. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1991.

\***MAIA** Neto, J. R. *O Ceticismo na Primeira Metade do Século XVII e a Tradição Cética*. In: *Kriterion*, nº98, 1998.

\***LOQUE**, F. F. *Ceticismo e religião no início da Modernidade: a ambivalência do ceticismo cristão*. São Paulo: Loyola, 2012.

\***NUSSBAUM**, M. *Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism*. In: *Journal of History of Philosophy*, volume 29, nº 4, 1991.

\***PEREIRA**, O. P. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

\***PETIT**, P. *A civilização Helenística*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

\***POPKIN**, R. *História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

\* \_\_\_\_\_ . *Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, nº 1, 1993. University of Pennsylvania Press.

\* \_\_\_\_\_ . *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, nº 5, 1951. Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly.

\* \_\_\_\_\_ . *Ceticismo*. EIGENHEER, E. M. (org.). Niterói: EdUFF, 1996.

\***SCHOFIELD**, M.; **ROWE**, C. *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\***SCHOFIELD**, M. *Ética estoica*. In: INWOOD, B (org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

\***SEARLE**, J. R. *Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

\***SEDLEY**, D. *A escola, de Zenon a Ário Dídimos*. In: INWOOD, B (org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

\* \_\_\_\_\_ . *Os protagonistas*. In: *Revista Índice*, vol. 02, nº 01- 2010/1.

\***SELLARS**, J. *Stoicism*. Berkeley: University of California Press, 2006.

\***SMITH**, Plínio Junqueira. *Terapia e Vida Comum*. In: *Sképsis*, nº 1, 2007.

\***STRIKER**, G. *Greek Ethics and Moral Theory*. In: *The Tanner Lectures on Human Values*, 1987.

\*\_\_\_\_\_. *Estratégias céticas*. BRITO, R. P.; SMITH, P. J. In: *Breviário de filosofia pública*, nº 56, 04/2012.

\*\_\_\_\_\_. *Sceptical Strategies*. In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. (orgs.). *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

\***VOGT**, K. *Activity, Action and Assent: on The Life of the Pyrrhoniam Sceptic*. In: *Princeton Colloquium in Ancient Philosophy*, 2007.

\***WILLIAMS**, M. *Unnatural Doubts, Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

\***WITTGENSTEIN**, L. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 2001.

\*\_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. In: Col. Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

### **iii- Obras de Referência:**

\***LIDELL**, H. G.; **SCOTT**, R. *A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press, 1940.