

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

IAN DA SILVA MASSING

CONFABULAÇÕES CATACRÉSTICAS: SEXTO EMPÍRICO E O CETICISMO
SEMÂNTICO

PORTO ALEGRE

2022

Ian da Silva Massing

CONFABULAÇÕES CATACRÉSTICAS: Sexto Empírico e o ceticismo semântico

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Paulo Francisco Estrella Faria

Porto Alegre

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Massing, Ian da Silva
Confabulações catacrásticas : Sexto Empírico e o
ceticismo semântico / Ian da Silva Massing. -- 2022.
85 f.
Orientador: Paulo Francisco Estrella Faria.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. Filosofia. I. Faria, Paulo Francisco Estrella,
orient. II. Título.

Resumo

Dissertação de Mestrado que aborda a possibilidade da presença de alguma espécie de ceticismo semântico na obra de Sexto Empírico, filósofo cético pirrônico do período helenístico. Tal possibilidade é comparada com o ceticismo semântico fruto do paradoxo encontrado por Kripke nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, exposto por ele em *Wittgenstein on rules and private language*. A dissertação, além de introduzir tanto esse paradoxo quanto a filosofia pirrônica como um todo, procede em seu intuito através de uma análise das fontes primárias (as obras de Sexto Empírico *Hipotiposes Pirrônicas* e *Contra os Eruditos*) auxiliada pela ampla literatura secundária a respeito. O foco central do argumento a favor do ceticismo semântico no Pirronismo são as considerações feitas por Sexto Empírico sobre os signos, em especial sobre os signos indicativos, e as consequências das mesmas para qualquer concepção de linguagem. A rejeição da possibilidade de significar indicativamente e da apreensibilidade de proposições e *lekta*, um conceito estoico basilar para sua filosofia da linguagem, é estudada como o forte indício que é da rejeição da possibilidade de se significar como um todo. Uma vez estabelecido o ceticismo semântico, o foco passa a ser o exame de como uma vida cética seria possível, e em que tipo de base poderia se assentar a comunicação humana. O conceito de *katachrestikos* é especialmente importante. Também são avaliadas algumas comparações entre Sexto Empírico e Wittgenstein. Por fim, busca-se sanar algumas incongruências nos escritos de Sexto acerca do tema através de uma solução interpretativa proposta por Jonathan Barnes, que redireciona o enfoque do debate clássico acerca do escopo da *epoche*, e também pode ser valiosa para entender o papel dos argumentos céticos semânticos nos escritos pirrônicos.

Palavras-chave: Sexto Empírico. Pirronismo. Ceticismo semântico. Kripke. Wittgenstein.

Abstract

Masters thesis on the possibility of some sort of semantic skepticism on the works of Sextus Empiricus, Pyrrhonian skeptic philosopher of the Hellenistic period. Such possibility is compared to the semantic skepticism expressed in the paradox Kripke attributed to Wittgenstein's *Philosophical Investigations* in his *Wittgenstein on rules and private language*. This dissertation, aside from introducing this paradox and the Pyrrhonian philosophy as a whole, proceeds in its aim through an analysis of the primary sources (Sextus Empiricus' works *Outlines of Pyrrhonism* and *Against Those in the Disciplines*) aided by the vast secondary literature on it. The central lead on the Pyrrhonian semantic skepticism are Sextus' considerations about signs, in particular on indicative signs, and the consequences of it for any possible conception of language. The rejection of the possibility of signifying indicatively and of the apprehensibility of propositions and *lekta*, a fundamental Stoic concept that bases its philosophy of language, is studied as the strong clue it is of the rejection of the possibility of meaning as a whole. Once semantic skepticism is established, the focus becomes the inquiry of how a skeptical life would be possible, and in what sort of thing could human communication base itself. Here the concept of *katachrestikos* is especially important. Some comparisons between Sextus Empiricus and Wittgenstein are also assessed. Finally, some incongruities in Sextus' writings are sought to be solved through the interpretation Jonathan Barnes makes of the classical problem of the scope of *epoche*, its shift in the focus of the debate being valuable to understand the role of semantic skeptical arguments in the Pyrrhonian writings.

Keywords: Sextus Empiricus. Pyrrhonism. Semantic skepticism. Kripke. Wittgenstein.

Sumário

INTRODUÇÃO	6
LÓGICA E GRAMÁTICA	9
O PARADOXO	9
UM ANTEPASSADO HELÊNICO	14
O QUE É (E NÃO É) O PIRRONISMO	16
<i>APORIA E ATARAXIA</i>	17
UMA TERAPIA GUIADA	21
O ESCOPO DA EPOCHE	28
LEKTA E SIGNOS	36
DIZÍVEIS INCORPÓREOS	38
SIGNOS E AS QUIMERAS FILOSÓFICAS	48
CATACRESE E COMO FALAR SEM DIZER	56
RUÍDO E MEMÓRIA	59
INTERMISSÃO WITTGENSTEINIANA	69
A EPOCHE COMO REMÉDIO	76
CONCLUSÕES	80
REFERÊNCIAS	83

Introdução

Esta dissertação é o resultado da constatação da possibilidade de um precedente a um problema filosófico contemporâneo na Antiguidade. Mais precisamente, se investigará aqui acerca da presença nas obras de Sexto Empírico de alguma espécie de ceticismo semântico, ou seja, um ceticismo sobre a linguagem e o significado das palavras. O Pirronismo, escola filosófica da qual Sexto fazia parte, é conhecido por professar um ceticismo radical, e a extensão desse ceticismo à semântica não soaria fora do lugar em tal contexto. Mais do que isso, existem passagens da obra de Sexto (a principal fonte desse ceticismo que nos restou) que permitem a admissão desse traço na filosofia pirrônica. Já o tal problema filosófico contemporâneo ao qual o Pirronismo poderia preceder em seu ceticismo semântico é a conhecida interpretação de Kripke sobre o problema de seguir regras nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, conhecido como “Kripkenstein” pela sua dissonância com a interpretação wittgensteiniana padrão (aparentemente mais precisa em relação ao texto original). Uma vez constatada essa possibilidade, o exame da obra de Sexto Empírico para confirmá-la e a posterior comparação com o Kripkenstein torna-se inevitável. É isso que será tratado aqui.

O primeiro passo do esforço analítico a ser empreendido será um exame do próprio Kripkenstein como problema filosófico e seus desdobramentos, dentre os quais está o ceticismo semântico e a falta de embasamento para as ações humanas em geral. Essa exposição inicial servirá para a introdução da questão central da dissertação, a presença de um ceticismo similar em Sexto Empírico, e para a posterior comparação entre ambos. A essa introdução ao problema e ao possível paralelo entre Sexto e Kripke, se seguirá uma introdução do próprio Pirronismo. Tal passo abarcará tanto as apresentações gerais dos princípios básicos que compõem essa filosofia quanto exposições acerca de detalhes interpretativos mais específicos que sejam necessários para a compreensão dos problemas que serão apresentados posteriormente. A contenda interpretativa mais relevante do estudo do Pirronismo, o debate entre as posições “rústica” e “urbana”, por exemplo, será mencionada, embora não esteja entre os propósitos da dissertação tomar parte nessa disputa (ou ao menos escolher entre uma das duas). Apesar disso, o tema é incontornável, e contextualizará em vários momentos as análises de conceitos usados por Sexto Empírico e comparações feitas com outros filósofos.

Após as devidas introduções, o tema central da dissertação será abordado a partir do argumento que Sexto Empírico oferece para contestar a apreensibilidade de signos. Nele, Sexto, para atacar o conceito de signo, argumenta também contra a existência de proposições e de outro item que comporia proposições, o *lekton*. A própria ideia de abandonar signos já parece deletéria para a linguagem, uma vez que ela parece depender dos signos para, afinal, *significar*. Os signos que Sexto ataca, porém, serão qualificados por ele como indicativos, uma espécie de signo distinta de outra cuja apreensibilidade ele admite, os signos rememorativos. Antes de examinar essa distinção e o que ela acarreta para o uso da linguagem, porém, é necessário entender o que exatamente Sexto está propondo em seu argumento contra os signos indicativos, no qual também estão inclusos as proposições e o *lekton*, um conceito integrante da filosofia da linguagem estoica no qual se baseiam suas ideias de proposições e signos indicativos. Uma análise desse conceito e da sua relação com proposições e signos é essencial para a compreensão do argumento, portanto, e dos seus desdobramentos em relação a outro assunto essencial desta dissertação, o de como seria *possível* um ceticismo semântico conforme aparentemente proposto por Sexto Empírico. Outros conceitos, principalmente o de *katachresis*, envolvem essa questão, mas a margem de certeza acerca do assunto é bastante reduzida devido ao fato de ele não ser abordado diretamente nas fontes que existem sobre o Pirronismo. Como se pareceria uma vida pirrônica, ceticismo semântico incluso ou não, é, afinal, uma questão polêmica em si mesma.

Wittgenstein, apesar de importante para o problema central aqui tratado, será abordado apenas indiretamente, a exemplo de como ele aparece no chamado Kripkenstein. O problema do ceticismo semântico não é dele, apesar de receber metade do seu nome. De qualquer forma, não é incomum encontrar na literatura comparações entre Wittgenstein e Sexto Empírico, e esse fato não deve ser ignorado. Essas comparações e a avaliação das mesmas se somarão à comparação central com o problema delineado por Kripke. A última parte da dissertação tratará da solução de Jonathan Barnes à disputa interpretativa urbano-rústica, e à utilidade que ela pode ter para a concepção de ceticismo semântico pirrônica e à interpretação de como ele transpareceria em uma hipotética vida cética. A exemplo do reenquadramento que Barnes faz na discussão interpretativa original, sua

perspectiva pode iluminar partes potencialmente problemáticas da concepção do Pirronismo como partidário do ceticismo semântico, e esclarecer o papel que os argumentos contra os signos (e outros que parecem minar a própria capacidade do cético de se expressar verbalmente ou por escrito) possuem nessa prática filosófica *sui generis* da Antiguidade.

Lógica e gramática

A mais famosa referência (não-intencional) de Wittgenstein a Sexto Empírico é a sua afirmação ao final do *Tractatus* de que suas proposições são contrassensos que devem ser ultrapassados pelo leitor, que o que escrevera até ali é como uma “escada que deve ser jogada fora” após servir seu propósito. O livro como um todo, porém, pode ser (e foi) visto como um exercício filosófico com afinidades céticas, as similaridades com o Pirronismo não se limitando ao fato de se tratar de um ataque à Filosofia. Talvez a característica mais marcante do ceticismo pirrônico seja o fato de ser uma filosofia que se propõe a não ter nenhuma doutrina, uma filosofia que é mero exercício, sem um conteúdo próprio, sem um corpo teórico que a componha. Wittgenstein é assim no *Tractatus*, propondo uma filosofia que se ocupa apenas de dissolver pseudoproblemas através da análise lógica da linguagem, sem apresentar uma doutrina propriamente dita. Seu retorno nas *Investigações Filosóficas* o apresenta igualmente comprometido com a análise linguística, porém menos confiante na capacidade da lógica como originalmente concebida de dar conta completamente de tal fenômeno. A expressão “lógica” dá lugar à gramática, uma nova forma (mais ampla e afeita à linguagem comum) de compreendê-la, e aos *jogos de linguagem*, grandes estruturas conceituais que perpassam a vida humana coletivamente e determinam o significado do discurso. No *Tractatus*, Wittgenstein buscou a forma geral da proposição como a chave para compreender a linguagem, uma panaceia que resolveria todos os problemas da Filosofia, algo que ele reconsidera nas *Investigações*. A questão central passa a ser, a partir de então, a de seguir regras, o que isso significa e acarreta¹. E é dessas considerações de Wittgenstein que Kripke extrairá um paradoxo cético, que sugere ser impossível seguir regras. A conexão com Sexto Empírico se dá no problema final ao qual o paradoxo conduzirá, o ceticismo semântico.

O paradoxo

Este era nosso paradoxo: nenhum curso de ação poderia ser determinado por uma regra, pois todo curso de ação poderia ser compreendido como de acordo com a regra. A resposta era: se todo curso de ação pode ser colocado em acordo com a regra, então também pode ser colocado em

¹ A ideia de aplicação sucessiva de uma operação, que é no que basicamente consiste seguir uma regra, já estava presente e era central no *Tractatus*, porém com ênfase nas operações lógicas. Nas *Investigações*, a exemplo de sua transição para a concepção de gramática, Wittgenstein se ocupa do seguimento de regras como prática humana mais ampla.

conflito com ela. E então não haveria nem acordo nem conflito aqui. (*Philosophical Investigations* §201, Anscombe 2009, tradução minha²)

Em 1953, eram publicadas as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, onde consta essa conhecida e, a exemplo de seu estilo de escrita, enigmática frase. Quase trinta anos depois, Kripke publicaria *Wittgenstein on Rules and Private Language*, onde essa frase é tomada como o resumo (ou a conclusão, por assim dizer) de um desconcertante paradoxo cético. Já era consolidada na literatura a respeito a interpretação de que um dos temas centrais das *Investigações* era o seguimento de regras (*rule-following*), e os problemas que as concepções usuais dessa operação implicavam. A leitura de Kripke, porém, vai além da usual problemática do uso privado da linguagem e similares, extraindo do texto como conclusão uma espécie de ceticismo semântico, um paradoxo que parece sugerir a inexistência de significado em nossos enunciados. Disso se seguiria um “vazio normativo” gramatical, uma incerteza lógica acerca do que queremos dizer com o uso da linguagem, e um completo caos subjacente às nossas seguranças (ilusórias) em procedimentos derivados, como uma simples operação matemática de soma.

O que o “Kripkenstein”³, como é conhecido, usa como exemplo para colocar em cheque é particularmente perturbador, pois se trata de algo que intuitivamente parece acima de tais questionamentos: a operação matemática de adição. Não a operação em si (não se trata de um “ceticismo matemático”), mas, mais precisamente, o nosso *uso* dessa operação. Kripke usa especificamente a operação “68+57”, embora ela seja apenas uma conveniência para representar uma soma com números maiores do que quaisquer que ele tenha usado antes, já que um exemplo real do tipo seria pouco prático nesse contexto (imagino que Kripke já tenha realizado somas com valores bastante altos). Nessa esteira, ele propõe a questão do que é denotado pelo sinal “+”, o “mais”, e qual a resposta que nós, estando de posse desse significado, devemos dar à operação hipotética “68+57”. A resposta que naturalmente damos é a de que o “+” denota a função matemática da adição, e que nós, estando cientes dessa *regra* e sendo capazes de aplicá-la, devemos

2 *This was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with the rule. The answer was: if every course of action can be brought into accord with the rule, then it can also be brought into conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here.*

3 Amálgama de “Kripke” e “Wittgenstein”, aludindo ao fato da controvérsia acerca de a interpretação feita por Kripke ser fiel ao que consta nas *Investigações*.

responder “125” (o resultado matemático de “68 mais 57”). Então é colocado o questionamento cético: por que devemos responder “125”, e não algum outro valor, como “5”? A resposta intuitiva seria a de que isso não estaria de acordo com a operação que é denotada pelo sinal de “+”, que determina que a resposta certa seja “125”. Porém como sabemos que a operação em questão necessariamente produz tal resultado, se ela nunca havia sido realizada com tais números? Como determinar a aplicação correta de “+”? A mera lembrança de como usamos esse sinal no passado? Kripke introduz uma interpretação “não-padrão” do sinal “+”, que, ao invés de denotar a adição, poderia denotar também uma outra operação, que ele chama de “quadição” (representada pelo sinal “ \oplus ”), de acordo com a qual a resposta seria, de fato, “5”. A quadição consistiria na operação normal de adição, excetuando-se os casos em que pelo menos uma das parcelas é maior do que 57. Nesses casos, o resultado seria sempre “5”, não importando o resultado que tais números teriam numa operação de adição. As operações de adição e quadição seriam, portanto, indistinguíveis para o operador até o momento em que ele devesse dar a resposta à operação em questão, “68+57”. Toda a sua vida ele poderia ter realizado quadições, e, agora, no momento em que tal operação lhe é posta, pensar que havia realizado adições, e *erroneamente* responder “125”. O cético estaria chamando a sua atenção para essa possibilidade de erro, baseada na incerteza acerca do que quis dizer no *passado*. O algoritmo para essa operação é apresentado por Kripke assim:

$$x \oplus y = x + y, \text{ se } x, y < 57$$

do contrário = 5.

A bizarrice proposta por esse interlocutor imaginário parece facilmente repelida: o operador *lembra* que no passado realizou adições, e, para chegar ao resultado de “68+57”, basta fazer a mesma coisa, proceder da mesma maneira, de quando respondeu a outras operações similares. Isso, porém, não parece suficiente. Em nenhuma das operações passadas o operador havia orientado a si mesmo sobre como responder a esse problema específico (dado o exemplo). É uma operação com parcelas inteiramente novas para ele, o que torna o apelo aos resultados obtidos anteriormente infrutífero. *Todos* os resultados e operações já realizados por ele são compatíveis com a possibilidade de que ele estava, de fato, “quomando”, e

não somando. Não serão essas ocorrências da operação que determinarão, portanto, o que deve ser respondido nesta instância, dado que elas consistem apenas num número finito de exemplos de aplicação do sinal “+”, todos, como dito, compatíveis com a interpretação não-padrão desse sinal. Há uma conclusão clara à qual Kripke pretende chegar com essas considerações: não há fato algum sobre o operador que determina que ele, no passado, realizou adições e não quadições. Não há nada que ele possa usar para justificar sua inclinação para afirmar que realizou uma das operações e não a outra. Na verdade, não *há* nada que *possa* ser usado para tal fim, não existe o tal fato, mesmo em recantos inacessíveis da mente. Tudo que pode ser encontrado no seu passado são instâncias do uso de “+” e seus resultados, dentre os quais não consta o da operação presente. E, assim como não há fato que determine o significado passado de “+”, não existe esse fato no presente tampouco. O sinal de “+” aqui é apenas um exemplo, claro. O que está sendo dito, de modo geral, é que não existem fatos que determinem o nosso uso da linguagem, o qual é guiado por um número finito de exemplos que poderiam ser aplicações de inúmeras outros significados arbitrários, como no exemplo da quadição. Assim como o sinal de “+”, *palavras* também podem receber interpretações não-padrão, e assim a vacuidade encontrada no caso da adição se espalha por todos os nossos usos da linguagem. Um sinal, incluso aqui sinais matemáticos e lingüísticos (vocalizações são sinais), pode ser reinterpretado de infinitas maneiras, de forma a poder representar infinitas coisas. Ou não significar nada, uma vez que qualquer significado pode ser aceito. Assim como “+” pode significar “quais” ao invés de “mais”, pode também não denotar função nenhuma. Eis o paradoxo.

Há algo aqui de inquietante, não apenas porque parece tudo muito absurdo, mas porque, à primeira vista, o argumento parece enviesado. Certamente parece haver algo nas operações matemáticas além do número limitado de suas aplicações já realizadas no passado. Não são os exemplos passados de adição que me guiam nas somas que realizo atualmente, e sim a aplicação do mesmo princípio, a operação em si, uma operação que *não* é a quadição. Bom, então em que consiste a adição? É algo que todos que sabem somar creem saber, é claro, e certamente existe uma definição matemática que responde a essa pergunta. Mesmo sem tal definição podemos imaginar alguma outra forma de conceber tal operação, mais simples, como contar grupos de objetos e depois contar o agregado desses grupos,

o que nos daria a sua soma (e é este exemplo que Kripke emprega). O problema é que todos esses recursos explicativos para a noção de adição também podem, assim como o sinal de “+”, ser interpretados de uma maneira “não-padrão” pelo cético. Se ao invés de contar os objetos no passado, você na verdade os *quontou*, então o resultado da operação quando um dos grupos de objetos é maior do que algum valor arbitrário (“57”, por exemplo) deve ser “5”, de acordo com a regra da “quontagem”. Podemos adicionar mais premissas para impedir que tais subterfúgios argumentativos possam ser usados para realizar interpretações não-padrão das regras que estipulamos, só que essas premissas, também, serão vítimas de tais interpretações. Recorrer à definição matemática da adição, algo que algumas linhas acima poderia ser intuitivamente pensado como um passo seguro, já não o parece mais, pois certamente o cético aguardaria pacientemente para dar a sua versão dos fatos. Adicionar mais regras para explicar as que o cético pôs em dúvida apenas empurra o problema para outro nível, e assim sucessivamente, até esgotarmos o nosso repositório de instruções. Isso naturalmente nos força a pensar no que afinal estamos nos baseando ao responder problemas matemáticos, ou simplesmente ao *usar palavras*. Mesmo sem o desafio cético, nossas explicações precisam chegar a algum lugar afinal, uma posição que não se sustenta em mais explicações. Uma regra que não é justificada por mais regras, ou qualificada por elas. O questionamento cético nos coloca um problema a mais: seja qual for essa regra, ela pode ser interpretada de maneira não-padrão, e esvaziada de significado. O que quer que esteja na base de nossas intenções, não parece haver qualquer justificativa para que operemos de tal modo e não de outro. A coisa que nos guia em nossa vida de humanos simplesmente *não está lá*.

É importante salientar que o próprio Wittgenstein não partilhava dessa visão de que o problema exposto por ele era um paradoxo. De fato, basta *continuar lendo* o parágrafo 201 das *Investigações* para perceber que ele percebe de outra forma as dificuldades de conceber o seguimento de regras:

Que há um mal-entendido aqui é demonstrado pelo mero fato de que nesta linha de raciocínio nós colocamos uma interpretação depois da outra, como se cada uma nos contentasse ao menos por um momento, até que pensássemos em mais uma repousando além dela. Pois o que nós assim mostramos é que há uma maneira de compreender uma regra que *não é* uma interpretação, mas que, na aplicação caso a caso, é exibida no que nós chamamos “seguir a regra” ou “ir contra ela”.

É por isso que há uma inclinação para dizer: toda ação de acordo com uma regra é uma interpretação. Mas se deve falar de interpretação apenas quando uma expressão de uma regra é substituída por outra. (*PI* §201, Anscombe 2009, tradução minha⁴)

Seguir uma regra e interpretar uma regra são, para Wittgenstein, coisas diferentes, fato demonstrado justamente pelo grande problema que tomá-los como a mesma coisa acarreta. Por mais problemática que a ideia de interpretar uma regra seja, o fato é que nós conseguimos segui-las, e em que consiste esse seguimento é expresso nos nossos atos, na repetição aparentemente cega que Kripke identifica no seu comentário (e põe em dúvida se de fato é uma repetição). O problema é *pensar* em seguir uma regra, não segui-la. E é por isso que Wittgenstein acusará a incoerência de se conceber linguagens privadas, pois nesses casos a diferença entre essas duas coisas seria perdida.

Um antepassado helênico

O problema delineado por Kripke parece tão assombroso quanto original, e ele mesmo o denomina como uma “nova forma de ceticismo filosófico”. Porém, existe ao menos um candidato a precursor do mesmo: o próprio Sexto Empírico. Houve várias formas de ceticismo desde a Antiguidade, mas provavelmente a mais radical foi o Pirronismo, cujos representantes reivindicavam uma vida sem qualquer espécie de crença (ao menos com a ideia formulada como tal repetidas vezes). A natureza quase implacável dessa filosofia a toda pretensão de segurança epistêmica e doutrinas sólidas convida ao exame de até que ponto iria o seu ceticismo. Na verdade, essa é a principal discussão interpretativa acerca dela. Para a comparação com o “Kripkenstein”, porém, talvez o mais relevante seja examinar o que Sexto Empírico fala especificamente sobre a linguagem e temas associados, e tentar imaginar como seria a atitude prática de um pirrônico ao fazer uso dela. Uma análise breve das observações de Sexto acerca disso nas suas duas obras, as *Hipotiposes Pirrônicas* e *Contra os Eruditos*, permite a admissão da ideia de que sim, já ali existia uma espécie de ceticismo semântico (quicá mais do que isso), cerca de 1700

4 *That there is a misunderstanding here is shown by the mere fact that in this chain of reasoning we place one interpretation behind another, as if each one contented us at least for a moment, until we thought of yet another lying behind it. For what we thereby show is that there is a way of grasping a rule which is not an interpretation, but which, from case to case application, is exhibited in what we call “following the rule” and “going against it”.*

That’s why there is an inclination to say: every action according to a rule is an interpretation. But one should speak of interpretation only when one expression of a rule is substituted for another.

anos antes de Wittgenstein e Kripke. Concluir tal coisa, porém, exigiria uma análise mais minuciosa dos escritos pirrônicos, e a imaginação do que tal posição acarretaria para a vida humana. Sexto, afinal, conforme dito, é autor de duas obras escritas e de conhecimento público, as quais consistem em claros usos de linguagem registrados para quem tiver interesse em ler. Se ele fosse de fato um cético semântico, não pareceria coerente que ele falasse ou escrevesse, ou praticasse qualquer forma de discurso. Para compreender que lugar teria um ceticismo desse tipo no quadro filosófico maior do Pirronismo e nas vidas de seus praticantes, é primeiro preciso compreender o que ele de fato é. A próxima parte tratará disso.

O que é (e não é) o Pirronismo

Quando as pessoas buscam algo, o provável resultado é que ou elas o encontram ou, não o encontrando, aceitam que não pode ser encontrado, ou continuam procurando. Então também no caso do que é buscado na Filosofia, eu acho, algumas pessoas afirmaram ter encontrado a verdade, outras afirmaram que ela não pode ser apreendida, e outras ainda estão procurando. Aqueles que acham tê-la encontrado são os Dogmáticos, devidamente assim denominados – por exemplo os seguidores de Aristóteles e Epicuro, os estoicos, e alguns outros. Os seguidores de Clitômaco e Carnéades, assim como outros Acadêmicos, afirmaram que ela não pode ser apreendida. Os céticos continuam a procurar. (PH I 1-4, Mates 1996, tradução minha⁵)

Com essas palavras Sexto Empírico abre as *Hipotiposes Pirrônicas*, uma coleção enciclopédica de argumentos que visa introduzir o leitor ao Pirronismo. Sua tripartição da Filosofia entre aqueles que se creem de posse da verdade, os que negam essa possibilidade e os que “continuam procurando” coloca os pirrônicos numa posição *sui generis*, mesmo dentro do ceticismo. O Pirronismo não era a única escola cética da Antiguidade, os Acadêmicos, citados na passagem acima, sendo seus contemporâneos. Os Acadêmicos, os que afirmam que o algo buscado não pode ser apreendido na passagem acima, assim são chamados por dominarem a Academia fundada por Platão a partir de 273 AEC, e são o que os pirrônicos designaram como “dogmáticos negativos”, por *negarem* a possibilidade da apreensão das coisas não-evidentes⁶. O fascínio exercido pelo Pirronismo nos dias atuais é, porém, maior do que o que percebemos nos seus interlocutores Acadêmicos. Parte da razão disso é justamente o que significa “continuar procurando”, a irresoluta atitude do cético frente à anomalia do mundo e aos problemas filosóficos. O Pirronismo não é uma doutrina, de fato uma das características mais marcantes do mesmo sendo a ausência de uma, em favor de uma concepção de Filosofia como exercício terapêutico. O exercício no caso sendo

5 *When people search for something, the likely outcome is that either they find it or, not finding it, they accept that it cannot be found, or they continue to search. So also in the case of what is sought in philosophy, I think, some people have claimed to have found the truth, others have asserted that it cannot be apprehended, and others are still searching. Those who think that they have found it are the Dogmatists, properly so called – for example, the followers of Aristotle and Epicurus, the Stoics, and certain others. The followers of Cleitomachus and Carneades, as well as other Academics, have asserted that it cannot be apprehended. The Skeptics continue to search.*

6 A expressão original para se referir a tais coisas, usada extensivamente nas fontes sobre o Pirronismo, é *adelon*, do grego *delos*, “claro”, “límpido”, “transparente”, com o prefixo de negação *a*. Refere-se àquilo que está fora do escopo de assentimento do cético, que apenas aceita o que é evidente, o *fenômeno*, aquilo que aparece. Exatamente no que consistem as coisas evidentes e não-evidentes é objeto da contenda interpretativa mais importante sobre o Pirronismo, discutida mais adiante.

a argumentação contra e a favor de todas as teses de que a Filosofia se ocupa, a terapia proveniente disso sendo a aceitação de que não há como decidir sobre a verdade de tais temas. Disso, aparentemente (como tudo para os pirrônicos, essa concatenação de eventos é mera aparência), proviria a tranquilidade, um objetivo não partilhado apenas pelos céticos, mas pelas principais escolas filosóficas do período helenístico. O método pirrônico, porém, é dos mais curiosos, e incitou extensas discussões acerca de suas particularidades.

O Pirronismo toma seu nome do filósofo grego Pirro de Élis, que teria vivido nos séculos IV e III AEC, e de cuja filosofia quase nada nos restou. A principal fonte de possuímos no Pirronismo é o supracitado Sexto Empírico, que viveu séculos depois e nos delineia essa prática filosófica que floresceu muito depois da vida do homem que a inspirou, e cuja fidelidade aos ensinamentos originais de Pirro não podemos atestar (tampouco importa tanto). Os pirrônicos dizem-se inspirados em Pirro, e isso basta para explicar o nome. Através de Sexto, temos um retrato fidedigno do que era o Pirronismo das mãos de um de seus praticantes (além de uma fonte importante dos seus detratores dogmáticos). O ceticismo que ele professa é muito diferente do ceticismo com o qual nos habituamos a partir da modernidade, esse instrumento metodológico que vários filósofos usaram desde Descartes. O ceticismo pirrônico não é um instrumento metodológico, mas um exercício com fins e consequências práticas. Os céticos vivem o seu ceticismo, ou ao menos pretendem viver, pois ele é uma filosofia de vida, um exercício essencialmente prático. É um ceticismo que, em outras palavras, se leva a sério, algo que é constatado quando analisamos tanto seus aspectos mais abrangentes, como a vocação prática recém-citada, como seus pormenores, onde as particularidades que o distinguem também se fazem evidentes.

Aporia e ataraxia

Uma caracterização do cético típica da modernidade é a dele como aquele que duvida. A expressão “dúvida”, porém, está ausente dos escritos de Sexto Empírico, não fazendo parte do vocabulário pirrônico. No lugar dela, encontramos a *aporía*, a sensação de estar perdido e sem um caminho claro a seguir (do grego *poros*, passagem, com o prefixo de negação *a*). Ser cético, para os pirrônicos, é estar em *aporía*, falando em termos gerais. O contraste com a dúvida, essa outra atitude mais característica do ceticismo pós-cartesiano, é explicado também pelos

objetos aos quais tais atitudes são direcionadas. Enquanto o ceticismo moderno duvida de pretensões de conhecimento, geralmente para então propor uma nova estrutura conceitual que o torne possível, o pirrônico está em *aporia* acerca de em que acreditar. A preocupação do ceticismo antigo (a expressão “ceticismo antigo” nesta dissertação sempre se referirá ao Pirronismo, a não ser quando especificado o contrário) passa ao largo do conhecimento, visando a *crença*. O pirrônico, portanto, não argumenta para demonstrar a impossibilidade de conhecer, seja lá qual seja a definição de conhecimento utilizada, mas para induzir seu interlocutor à impossibilidade de crer, uma vida sem crenças sendo a vida reivindicada pelo cético. A dúvida, por outro lado, pareceria fora de lugar nesse esquema. Benson Mates resume essa oposição entre os dois termos:

O cético pós-cartesiano duvidará de que podemos possuir conhecimento do mundo exterior, e ele pode até mesmo chegar ao ponto de duvidar que esse mundo existe; o pirrônico, por outro lado, tendo ouvido argumentos a favor e contra afirmações de que as coisas são de tal e tal modo no mundo exterior, está perdido em relação a qual dos pontos de vista na contenda está correto, *ou se algum deles está*.

[...]

Pode ser razoavelmente defendido, eu penso, que a dúvida implica a compreensão: você não está numa posição de duvidar de *P* se você nem mesmo sabe o que seria *P* ser o caso.

[...]

Aquele que duvida que o mel é doce entretém o pensamento de que o mel é doce, mas não está convencido de que esse pensamento é verdadeiro; enquanto o pirrônico, perdido em relação à frase “O mel é doce” (e até mesmo sobre a frase “A frase ‘O mel é doce’ é verdadeira”), deixa em aberto a possibilidade de essas frases e seus componentes serem desprovidas de conteúdo cognitivo. (Mates, *The Skeptic Way*, p. 30-31, tradução minha⁷)

Mesmo que não se abrace a interpretação de Mates de *aporia* como acarretando também a incompreensão dos termos em que o problema está colocado

7 The post-Cartesian skeptic will doubt that we can have knowledge of the external world, and he may even go so far as to doubt that such world exists; the Pyrrhonist, by contrast, having heard arguments for and against claims that things are thus and so in the external world, is at a loss as to which, if any, of the contesting viewpoints is correct.

[...]

*It can be reasonably argued, I think, that doubt implies understanding: you are in no position to doubt that *P* if you do not even know what it would be for *P* to be the case.*

[...]

He who doubts that the honey is sweet entertains the thought that the honey is sweet, but he is unconvinced that this thought is true; while the Pyrrhonist, at a loss about the sentence, “The honey is sweet” (and even about the sentence “The sentence ‘The honey is sweet’ is true”), leaves open the possibility that these sentences and their components are devoid of cognitive content.

(este será o tema principal desta dissertação, de qualquer forma), ainda parece evidente que se trata de um estado de espírito bastante diferente da dúvida, mais profundamente consternado com os limites da experiência humana. Na *aporia* também se reflete o caráter prático do Pirronismo, a falta de opções do cético sendo também uma inexistência de possibilidades de crença, enquanto a dúvida tem traços conjecturais, não por coincidência sendo comum que as dúvidas céticas modernas sejam irrelevantes para a vida prática humana. O pirrônico é, acima de tudo, alguém que não sabe como proceder frente ao impasse que se lhe apresenta, e aceita a própria indecisão como o caminho correto.

O Pirronismo segue uma estrutura procedimental bem delineada, a *aporia* sendo um estágio de um processo descrito frequentemente nos escritos de Sexto, muitas vezes de forma anedótica. O cético é, de acordo com a narrativa frequentemente citada por Sexto, um sujeito que, incomodado e angustiado pelas incongruências dos fenômenos que percebe e opiniões que encontra, vai em busca de certezas para aliviar sua inquietação. Investigando minuciosamente as razões a favor e contra acreditar em dada tese, ou aceitar determinada aparência, ele se vê ainda mais perplexo, pois elas exercem sobre ele o mesmo poder de convencimento, sendo impossível decidir entre as duas posições. É dessa indecidibilidade que vem a *aporia*, e o cético é forçado a *suspender o juízo* sobre o tema em questão, estado chamado de *epoche*. A suspensão do juízo é apenas uma espécie de “cristalização” da *aporia*, a conformidade com a ideia de que “nem mais” uma coisa nem outra: o caso é imperscrutável. Diz a narrativa, porém, que da *epoche* segue-se, como uma sombra a um corpo, a tranquilidade que o sujeito buscava, a *ataraxia*. Ao resignar-se com a impossibilidade de assentir firmemente a alguma tese ou aparência, o cético chegaria a esse estado de não-perturbação, o objetivo original de sua investigação (do grego *tarache*, perturbação, e o prefixo de negação *a*). Diógenes Laércio afirma que a inspiração para a filosofia de Pirro surgiu de uma viagem à Índia, acompanhando a expedição militar de Alexandre Magno, onde encontrou “sábios nus” (*gymnosophistai*, ascetas hindus que levavam vidas frugais e de contemplação mística) e, impressionado pela tranquilidade de espírito que deles transparecia, buscou algo similar em sua prática filosófica. A história contada por Diógenes é mais uma das muitas que temos de Pirro, e, assim como as outras, não vem acompanhada de muitas evidências de que isso de fato foi o caso.

De qualquer forma, o objetivo da *ataraxia* estava certamente presente no Pirronismo séculos depois, citado como tal por Sexto Empírico.

A argumentação pirrônica espelha a narrativa de como o cético chegou à *ataraxia*. Um provável fator de estranhamento ao ler os escritos de Sexto pela primeira vez é o fato de que, para alguém que não deveria crer em nada, ele certamente argumenta a favor de muitas teses. Tais argumentos, porém, fazem sentido no quadro procedimental típico do Pirronismo, que consiste em opor argumentos e aparências para que suas forças persuasivas se anulem, induzindo a suspensão do juízo. Assim como o suposto cético personagem da narrativa, o exercício do Pirronismo consiste em a toda aparência ou argumento opor algo persuasivo o suficiente para anular sua credibilidade, assim minando as certezas sobre todo e qualquer tema. Ao fim de uma longa e minuciosa argumentação contra a apreensibilidade de dado fato, frequentemente Sexto irá então expor argumentos a favor da mesma, como o necessário contraponto para que se estabeleça que o assunto é indecidível e assim induzir a suspensão do juízo sobre ele. Existem casos, porém, em que isso não acontece, o que também é compreensível quando se tem em vista o objetivo dialético dos argumentos pirrônicos. O próprio Sexto fala em opor fenômenos e argumentos entre si, e quando um fenômeno possui uma grande persuasividade é natural que ele apenas trabalhe para opor a ele argumentos que produzam a equipotência (o estado já citado de igual persuasividade de ambas as posições em dada contenda) e a conseqüente *aporia*. Digamos que o cético esteja julgando a afirmação de que o céu é azul. Para nos sentirmos inclinados a favor dela basta que olhemos para cima, não sendo necessário, após argumentar contra tal impressão, ainda oferecer razões a favor dela. Assim o cético procede em relação a todos os temas, as *Hipotiposes* sendo, além de uma introdução ao Pirronismo e suas características, uma grande coleção de argumentos contra e a favor de variadas teses. Não apenas o cético procede sempre dessa maneira, mas os próprios argumentos que ele utiliza na maioria dos casos seguem temas pré-estabelecidos e percursos sistematizados, os chamados “Modos”. Sexto os lista no início das *Hipotiposes*, os mais conhecidos sendo os Dez Modos, elaborados pelo filósofo pirrônico Enesidemo, cuja matéria versa desde a variedade de animais e culturas até a composição dos órgãos sensoriais e a posição e distância dos objetos da percepção. Existem também outros modos, como os Cinco Modos, de Agripa, e

os Dois Modos, que da mesma maneira oferecem assuntos e abordagens argumentativas e de modo geral guiam o cético no seu esforço dialético. É raro achar, ao menos nos escritos de Sexto (que estão entre os poucos que temos), argumentos que não sigam algum dos Modos, de cuja versatilidade as *Hipotiposes* são certamente uma grande demonstração. Também por esse motivo os escritos pirrônicos podem soar por demais monótonos, por consistirem basicamente na aplicação das mesmas fórmulas reiteradamente ao longo de diversos assuntos. Isso não é exclusividade do Pirronismo, de qualquer forma.

Uma terapia guiada

Os Modos são apresentados por Sexto logo nas primeiras partes do primeiro livro das *Hipotiposes*, compreendendo as passagens entre *PH I 31* e *PH I 179*. Seu emprego pelos cétricos é um atestado de como eles concebem o caminho para a *epoche* como algo sistemático, e que ao longo da tradição foi cristalizado nessas espécies de guias argumentativos. Sexto admite, porém, a possibilidade de mais Modos, os listados por ele sendo apenas os que foram incorporados à prática pirrônica como “paradigmáticos” (essa expressão deve ser lida com muito cuidado aqui) da produção da *isostheneia*, a equipotência das aparências e argumentos. O que parece ser sugerido na passagem em que Sexto afirma que podem haver outros Modos (*PH I 35*) é que uma vez que se chegue à *epoche* a partir da *isostheneia* não é importante quais argumentos foram usados para tal. Ele chega a afirmar na mesma passagem que não “mantém firmemente” nada sobre a força de tais Modos, assim como sobre seus números, e que eles podem muito bem ser pouco sólidos, como que os desprezando. A explicação para tal adendo “depreciativo” está na atitude geral do Pirronismo frente à linguagem e às asserções, que será analisada mais adiante. Por ora, os Modos em si já oferecerem curiosidades interpretativas o suficiente.

O primeiro rol de Modos listado, os Dez Modos, são referidos por ele como os mais antigos do Pirronismo, tendo sido elaborados por Enesidemo, o primeiro cético do “renascimento” pirrônico que ocorreu no primeiro século AEC (entre o discípulo de Pirro, Tímon, e ele existem duzentos anos nos quais não se há notícia de um cético pirrônico). Os Dez Modos, diz Sexto, caem em uma categorização superior tripartite, que ele chama de “três modos”, o primeiro baseado “no que faz o juízo”, o segundo baseado “no que é julgado” e o terceiro baseado em ambos. Os primeiros

quatro modos caem na primeira categoria, o sétimo e décimo modos na segunda, e o quinto, sexto, oitavo e nono na terceira. Ainda acima dos três modos Sexto fala na existência de um modo superior, o da relatividade, que é o mais genérico de todos segundo ele. De fato, os argumentos pirrônicos geralmente apelam para uma espécie de relativismo, a contraposição de aparências e opiniões sendo um grande exame de perspectivas conflitantes. O Pirronismo não é, porém, um relativismo. Tais argumentos, como já dito, são apenas instrumentos, a sua exposição mero exercício dialético. O cético não está propondo a tese de que a verdade é relativa, ou de que ela não pode ser conhecida. Isso é papel de seus oponentes dogmáticos.

O primeiro modo é aquele baseado na diferença entre os animais. Sexto menciona um grande número de exemplos acerca de como diferentes animais são concebidos (exemplos muitas vezes baseados numa biologia ultrapassada para nós, que acreditava que animais eram gerados a partir de matéria orgânica inerte, por exemplo), e tais diferenças de origem se refletiriam na constituição dos mesmos. Essas diferenças de constituição certamente causariam uma grande discrepância nas *pathes*⁸ de diferentes animais, assim contribuindo para os conflitos acerca da natureza das coisas. Da mesma maneira, Sexto menciona as diferenças acerca dos órgãos sensoriais de diferentes animais, desde suas cores até os materiais orgânicos de que são feitos, e as substâncias que os compõem. O comportamento animal também é destacado, com a reação dos mesmos a diferentes estímulos sendo radicalmente distinta dependendo de suas espécies. Nessa esteira, Sexto faz uma célebre comparação entre o homem e os cães, apontando que tudo o que consideramos virtuoso e racional em nós esses animais também possuem, inclusive citando o famoso “cão racional” de Crisipo, um cão que, após chegar a uma junção de três caminhos e farejar os dois primeiros, segue sem pestanejar pelo terceiro sem farejá-lo, assim “demonstrando” um raciocínio silogístico disjuntivo. Do mesmo modo, vários outros animais e seus comportamentos são citados de forma a compará-los conosco, suas habilidades muitas vezes nos superando. O foco de Sexto no comportamento como critério para avaliação cognitiva das espécies, ao invés se basear nas capacidades de abstração e pensamento proposicional

8 Plural de *pathos*, “sentimento”, “sofrimento”, “emoção”. No contexto do Pirronismo se refere às afecções involuntárias que o mundo induz no sujeito, as aparências tão mencionadas por Sexto em sua obra. Em outras palavras, o fenômeno, aquilo que o cético não disputa.

características dos humanos, demonstra um antiantropocentrismo característico dessa vertente cética, que seria defendido também por Montaigne, um herdeiro do Pirronismo.

O segundo modo é o baseado nas diferenças entre seres humanos. Do mesmo modo como diferentes espécies possuem diferentes constituições físicas e comportamentos, também entre os humanos existem grandes variações desse tipo de indivíduo para indivíduo. Sexto menciona que seres humanos são (supostamente) compostos por corpo e alma, e divergem uns dos outros em ambos os aspectos. A exemplo dos outros modos, ele oferece exemplos bastante curiosos sobre homens que comem escorpiões, conseguem enxergar no escuro e são guiados por fantasmas, entre outras anedotas esdrúxulas, para ilustrar o fato de que os corpos humanos são muito distintos. Quanto à alma, ele apela para fatos observáveis no nosso comportamento, como a forma como diferentes pessoas consideram diferentes coisas aprazíveis e repulsivas, não sendo possível decidir qual está correta. Ele rejeita propostas de solução que envolvam a aceitação da opinião da maioria como impossíveis, já que não há como ouvir toda a humanidade sobre todos os assuntos, e que os Dogmáticos, que pretendem através de argumentos promover a sua visão como a correta, o fazem de forma arrogante e são tão parte da disputa quanto qualquer um. O terceiro modo, na sequência, é o que diz respeito às diferenças entre os sentidos. Cada sentido humano percebe a realidade de forma diferente, e entre eles também existem discrepâncias. Por exemplo, quando em uma pintura parecem haver texturas e profundidade quando a olhamos, mas não quando a tocamos, ou quando cheiramos perfume e o achamos agradável, mas não o achamos agradável quando o bebemos. Sexto articula um interessante argumento ao falar deste modo, acerca da complexidade sensorial com que as coisas nos afetam, e como ela parece se adequar aos nossos sentidos. Uma fruta, por exemplo, nos parece ter um sabor, um cheiro, uma textura, uma cor e assim por diante, mas não temos como saber se ela tem realmente todas essas qualidades ou se só possui uma qualidade que é percebida diferentemente por cada sentido. Da mesma forma, não podemos atribuir à realidade as características que nossos sentidos encontram nela, pois além dessa possibilidade recém-citada de que apenas estejamos percebendo a mesma coisa de formas diferentes, podem haver qualidades imperceptíveis aos nossos sentidos (Sexto menciona o caso de alguém

que nasceu cego e surdo e pensa que a realidade não é visível e nem audível). Assim, os sentidos não são um critério confiável para apreensão da realidade.

O quarto modo é o baseado nas circunstâncias, como em estar acordado ou dormindo, em movimento ou parado, calmo ou agitado, e assim por diante. Diferentes *phantasiai*, naturalmente, nos afetam a depender de tais situações. Este também é o último modo dito por Sexto como baseado “no que faz o juízo”, ou seja, no sujeito que é afetado pelas aparências. O quinto modo é baseado em posições, distâncias e locais, relativamente aos quais as aparências também variam, como no famoso exemplo do remo que parece partido quando submergido na água mas intacto fora dela, ou do barco que parece pequeno à distância mas grande quando visto de perto, e as penas de certas aves que parecem de cores diferentes a depender do ângulo em que são vistas. Assim como no quarto modo, Sexto pontua que é impossível alguém não se encontrar em alguma circunstância, posição, distância e local, e portanto não existe um critério neutro de avaliação sobre quais *phantasiai* são as corretas e quais não. Não existe critério para determinar o que é verdadeiro, e isso será uma constante em seus escritos. O sexto modo é o baseado nas “misturas”, isto é, na forma “misturada” como percebemos as coisas. Desde o ar que entremeia nosso mundo, e através do qual vemos e ouvimos (com a percepção sendo afetada por suas alterações), até os fluidos que existem nos nossos órgãos sensoriais, tudo interfere na percepção, de modo a prejudicar o conhecimento das coisas em si mesmas. O sétimo modo é o referente às “quantidades e constituições” dos objetos externos, “constituições” aqui significando combinações. Muitos objetos externos aparentam ser diferentes dependendo da “combinação” em que são apreendidos (por exemplo, uma grande massa de gelo parece branca, mas uma pequena parece transparente), ou da sua quantidade (beber vinho com moderação parece nos fortalecer, mas em grande quantidade nos enfraquecer). Assim, também essas variações impedem afirmações não-qualificadas sobre os objetos externos. O oitavo modo é o da relatividade, o que foi designado por Sexto como o mais geral de todos os dez. Previsivelmente, é o modo que versa sobre como tudo é relativo a alguma outra coisa, seja ao observador (“o que julga”) ou aos outros objetos, isto é, assim como uma pedra só é observada relativamente a um observador em dado local, também ela é observada em relação a outras coisas (como o chão, outras pedras, etc.) Uma vez que tudo só pode ser apreendido em uma relação com outra

coisa, a natureza das coisas é inapreensível. O nono modo é o baseado na “frequência e infrequência de ocorrências”, onde ele discorre sobre como as coisas com as quais estamos acostumados parecem menos impressionantes do que as que acontecem raramente, comparando o sol aos cometas, por exemplo (o sol seria muito mais admirado por nós se não o víssemos todos os dias), e o contraste entre a primeira vez que vemos algo maravilhoso, como um belo corpo nu ou o mar, e quando já nos acostumamos com isso, o que faz com que tais experiências percam um pouco do brilho.

O décimo modo, conforme escreve Sexto, diz respeito principalmente à Ética, pois é o que versa sobre os diferentes costumes e leis que existem entre diferentes sociedades humanas. Assim como nos primeiros modos que menciona, Sexto oferece um grande número de exemplos, certamente a partir de relatos e do conhecimento que se possuía na Grécia da época acerca de outras regiões (alguns claramente impossíveis de serem verdade, e até cômicos), visando claramente chocar os seus leitores com a radicalidade com que comunidades podem diferir entre si. Também dentro de uma mesma sociedade as formas de vida divergem de indivíduo para indivíduo, como ele conta ao citar os lutadores do pancrácio (uma espécie de vale-tudo da época, bastante violento), que o praticam apesar da proibição existente de se golpear um homem livre, o mesmo ponto se aplicando aos gladiadores, que se matam uns aos outros apesar de isso ser geralmente contra a lei. Os exemplos apresentados vão desde coisas menos chocantes, como o fato de certos povos usarem roupas consideradas muito coloridas e espalhafatosas pelos gregos, até práticas como sacrifício humano. Tudo para demonstrar cruamente que os valores de qualquer pessoa, e principalmente os de seus interlocutores dogmáticos, estão localizados espaço-temporalmente, e não servem como critério de moralidade.

Uma característica marcante da lista mais antiga de modos é que todos eles versam sobre conteúdos argumentativos, sendo um compêndio de temas a serem trazidos à baila nos debates contra os dogmáticos. Os mais recentes Cinco Modos de Agripa, por outro lado, incluem entre si alguns que dizem respeito às formas lógicas dos argumentos, e tais tropos serão amplamente utilizados por Sexto Empírico tanto em *Contra os Eruditos* quanto nas *Hipotiposes*. O primeiro e terceiro modos dos Cinco já estavam presentes, de uma forma ou de outra, nos Dez de

Enesidemo. O primeiro é o que se baseia na discordância, ou seja, nas discrepâncias entre as diferentes posições que existem sobre qualquer tema, de modo que não se pode simplesmente adotar uma delas sem considerar as demais. Esse modo é uma generalização de alguns outros já mencionados entre os Dez, como os que dizem respeito às diferenças entre pessoas e culturas, os quais poderiam ser subsumidos neste. O terceiro modo é o da relatividade, que é o oitavo dos Dez. Os modos restantes de Agripa, o segundo, quarto e quinto, formam o chamado trilema da justificação, uma problemática de três vias que deve demonstrar que toda tentativa de justificar uma tese é necessariamente fútil. O segundo modo é o do regresso ao infinito, baseado na ideia de que, para se sustentar uma opinião ou aparência, é necessário usar outra opinião ou aparência, mas também esta necessitará ser sustentada por outra coisa, e assim infinitamente. Não haveria real sustentação, portanto. O quarto modo é o baseado em “hipóteses”, ou em premissas dogmáticas. Uma das alternativas à regressão ao infinito seria simplesmente parar de dar razões, chegando ao fim das explicações postulando uma que deveria sustentar as demais. Porém, como essa justificativa não seria ela mesma justificada, ela também careceria de sustentação lógica, e da mesma forma não teria serventia. O quinto modo é o da circularidade, que seria a última alternativa para a justificação, igualmente inválida. Caso a cadeia de justificativas não seja um regresso ao infinito e nem tenha como princípio um dogma injustificado, ela deve ser circular, com teses sendo justificadas por teses que as pressupõem, nas palavras de Sexto, “decidindo o que está em questão através do que está em questão”. O exemplo que ele usa para delinear os Cinco Modos é um acerca dos “objetos dos sentidos” e dos “objetos do pensamento”, categorias que, supostamente, abarcam tudo que é “passível de consideração”, esses dois tipos de objeto portanto servindo para demonstrar que todo fato investigável é vulnerável aos modos listados. Há discordância entre os filósofos acerca da existência dos dois tipos de objeto, entrando aqui o primeiro modo. Caso alguém queira sustentar a existência de um deles, deverá fazê-lo através de outro objeto. Se a justificativa para um objeto dos sentidos, por exemplo, for outro objeto dos sentidos, será necessário mais um objeto, já que esse é justamente o tema sendo questionado. Isso, porém, acarretaria a necessidade de mais objetos infinitamente. Se for um objeto do pensamento, entra aqui novamente o caso da discordância, e também a necessidade de se justificar esse novo objeto através de outro. Caso esse novo objeto seja um objeto dos sentidos, incorre-se em

circularidade, pois se está tentando justificar um objeto dos sentidos por um objeto do pensamento e um objeto do pensamento por um objeto dos sentidos. Por outro lado, se as explicações em algum momento cheguem ao fim, e se postule um objeto como o sustentáculo de toda a cadeia justificativa, se está sendo arbitrário, pois, se a ideia é colocar um objeto como evidente sem justificá-lo através de outro, poder-se-ia fazê-lo já com o objeto que se está tentando justificar desde o princípio. O problema é o mesmo, sendo ele em uma cadeia complexa de razões ou apenas dizendo respeito a uma única asserção. Quanto à relatividade, Sexto alude ao fato de que tanto objetos dos sentidos quanto objetos do pensamento o são sempre relativamente a quem os sente ou pensa, e não de forma absoluta. Assim, todo e qualquer objeto é vulnerável aos Cinco Modos, e deve-se suspender o juízo sobre ele.

Os modos oferecem um repositório de temas e formas argumentativas para o cético, que, muito bem servido, se vale extensivamente deles. Esses percursos não são como linhas paralelas que guiam à *epoche*, mas trilhas interconectadas, que levam umas às outras e oferecem uma variedade significativa de caminhos para a suspensão do juízo. A explicação que Sexto dá para os modos frequentemente leva a outros modos, assim delineando uma prática que será repetida ao longo de todos os seus escritos. A última lista de modos que é exposta, os Dois Modos, similarmente remete a modos anteriores. Os tais dois modos se baseariam nas duas maneiras em que é possível perceber um objeto, através dele mesmo ou através de outro, sendo cada uma das refutações dessas formas de percepção um modo. A argumentação contra a possibilidade de se apreender algo por si mesmo e através de outra coisa espelha a argumentação contra os objetos dos sentidos e do pensamento que ilustraram os Cinco Modos: não se pode apreender nada por si só, pois caso fosse assim não haveria discordância sobre a natureza dos objetos, mas há. E caso a apreensão se dê através de outro objeto, esse outro objeto também deve ser apreendido através de outro, e segue-se um regresso *ad infinitum* ou circularidade. A tentativa de contornar o problema usando um objeto que é apreendido por si para desvelar um outro que é apreendido através dele esbarra na impossibilidade de se apreender objetos por si mesmos, dada a mencionada discordância existente sobre todos eles. Esse modo especificamente, versando sobre a apreensão das coisas por si e por outras, será importante no debate

proposto por Sexto sobre os signos indicativos, tema de especial relevância para esta dissertação. E, assim como no exemplo oferecido ao primeiro expor esses modos, na argumentação sobre os signos ele também os usará de forma que o conduzam a outros modos, principalmente ao trilema de Agripa. Aqui novamente se verifica o caráter articulado dos modos, que, encadeados entre si, formam a base argumentativa do Pirronismo.

Sexto finaliza suas observações sobre os modos citando mais uma lista, dessa vez muito mais resumidamente, que delineaia tropos argumentativos especificamente contra explicações causais. Ele a introduz atribuindo-a também a Enesidemo, e afirma que os dogmáticos parecem se orgulhar especialmente das suas articulações teóricas que envolvam a causalidade. Ele então brevemente lista os oito modos que compõem essa nova relação, dentre os quais o segundo (geralmente se escolhe uma única explicação causal para um fenômeno quando existem muitas possíveis), o terceiro (a atribuição de fenômenos “ordeiros” a causas que não possuem ordem) e o quarto (a partir das aparências se presume a apreensão de coisas que não são aparências, o que seria um salto lógico inaceitável) são especialmente curiosos, consistindo em críticas à ideia de causalidade que lembram as que Hume faria 1500 anos depois. Também os Cinco Modos, diz Sexto, serviriam para minar explicações causais, da mesma maneira que fazem com objetos (explicações causais podem ser consideradas também “objetos do pensamento”). Novamente, o entrelace dos modos é evidenciado, os mesmos argumentos podendo ser engajados com vários deles, e por mais de um na mesma linha argumentativa. Os modos e a forma como são apresentados (e usados) por Sexto Empírico atestam a sistematização do Pirronismo enquanto prática filosófica, seus tropos que se cristalizaram ao longo da tradição sendo passados a nós por escrito. Há um procedimento bem estabelecido para se alcançar a suspensão do juízo de acordo com os céticos, e isso não prejudica o caráter *adoxastos* (sem crenças) de sua filosofia. Os modos são guias, mas nem a eles os pirrônicos se apegam como dogmas, e sim, como dito, os usam “frouxamente” para seus propósitos. O importante, acima de tudo, é estabelecer a *isostheneia* e a partir dela alcançar a *epoche*. Os percursos argumentativos oferecidos pela tradição pirrônica são apenas uma conveniência para tal, não uma doutrina.

O escopo da *epoche*

Um ponto nevrálgico sobre a prática pirrônica que motivou a maior parte das discussões acerca da mesma é até onde vai a disposição do cético para suspender o juízo. As doutrinas filosóficas como um todo são claramente consideradas não-apreensíveis pelo Pirronismo, uma vez que é delas que os argumentos dos escritos que temos tratam, mas ao examinar a atitude do cético frente a outras práticas surgem pontos menos pacíficos. Ao mesmo tempo em que o cético supostamente vive uma vida sem crença alguma, ou seja, com a *epoche* abarcando absolutamente todas as coisas não-evidentes (*quais* coisas são não-evidentes será justamente o que estará em disputa aqui), ele coloca-se como essencialmente um inimigo dos dogmáticos e um partidário do “homem comum”, que não partilha dos seus devaneios. O homem comum, porém, possui crenças, então até que ponto o pirrônico é de fato um defensor da “mundaneidade” é algo ambíguo. Acerca dessas especificidades da atitude do cético e em que domínios de sua vida está presente a *epoche* se delinearam duas notórias posições, tendo como principais defensores, respectivamente, Michael Frede e Myles Burnyeat, o primeiro tendo como tese que os pirrônicos *tinham* crenças (embora, segundo Frede, um tipo específico de crença), e o segundo defendendo que o Pirronismo realmente acarretava a rejeição de qualquer crença. As posições ficaram conhecidas, respectivamente, como as interpretações “urbana” e “rústica” do Pirronismo, nomes que se referem ao aspecto que uma vida pirrônica teria de acordo com cada uma.

Hoje em dia, se um filósofo constata que não pode responder à questão filosófica ‘O que é o tempo?’ ou ‘O tempo é real?’, ele se candidata a uma bolsa de pesquisa para trabalhar no problema durante sua licença sabática do próximo ano. Ele não supõe que a chegada do ano seguinte está de fato em dúvida. Alternativamente, ele pode concordar que qualquer perplexidade sobre a natureza do tempo, ou qualquer argumento que duvide da realidade do tempo, é de fato uma perplexidade sobre ou um argumento que duvida da verdade da proposição de que a licença sabática do próximo ano chegará, mas mantém que isso é uma preocupação estritamente teórica ou filosófica, não uma preocupação que precisa ser considerada nos assuntos da vida ordinária. Nos dois casos ele *insula* os seus juízos ordinários de primeira ordem dos efeitos do seu filosofar. (Burnyeat, *The Sceptic in His Place and Time*, tradução minha⁹)

9 Nowadays, if a philosopher finds he cannot answer the philosophical question ‘What is time?’ or ‘Is time real?’, he applies for a research grant to work on the problem during next year’s sabbatical. He does not suppose that the arrival of next year is actually in doubt. Alternatively, he may agree that any puzzlement about the nature of time, or any argument for doubting the reality of time, is in fact a puzzlement about, or an argument for doubting, the truth of the proposition that next year’s sabbatical

O insulamento de que fala Burnyeat é uma atitude essencialmente moderna frente aos problemas filosóficos, e que está ausente no Pirronismo. Ou ao menos um tipo específico está. No artigo citado, *The Sceptic in His Place and Time*, Burnyeat delinea duas variedades de insulamento, uma delas atribuída aos pirrônicos pela interpretação urbana. O insulamento característico dos nossos dias que é exemplificado no trecho acima seria o insulamento da própria Filosofia das nossas vidas, o senso comum permanecendo resguardado das divagações filosóficas, e vice-versa. O pioneirismo nesse destacamento da Filosofia da vida comum é atribuído a Kant, que teria tornado isso possível ao unir realismo empírico e idealismo transcendental, assim rompendo o vínculo entre juízos de primeira ordem e os resultados da reflexão filosófica. O cético urbano, porém, incorreria em uma outra variedade de insulamento. Essa interpretação imputa ao cético crenças acerca das aparências, como por exemplo “há um monitor à minha frente”. A suspensão de juízo, por outro lado, seria unicamente acerca de questões teóricas ou científicas, como, seguindo nesse exemplo, que o monitor é composto de átomos ou que seu funcionamento é explicado de acordo com alguma teoria física. O cético urbano acredita no calor do sol, mas quanto a ele estar em combustão suspende o juízo. Era a essa espécie de ceticismo que céticos influenciados pelo Pirronismo, como Montaigne e Gassendi, subscreviam, mas a tese em favor da qual Burnyeat argumenta é que eles interpretaram Sexto Empírico erroneamente (ele é um defensor da rusticidade pirrônica). O cético rústico, por outro lado, não insula suas crenças das reflexões filosóficas e científicas acerca da natureza subjacente à sua percepção, já que ele não deve possuir crença alguma. Ao discutir conceitos filosóficos como tempo e espaço, ele também está discutindo o seu uso “vulgar” pelo homem comum (porque, para ele, é o mesmo uso), e suspendendo o juízo também sobre isso. O homem comum também é dogmático.

Os temas de que trata o cético *necessariamente* devem afetar a sua vida, ao menos entre os rústicos, e portanto a quais temas a *epoche* se estende é algo que determina também como essa vida seria. Uma vida cética de acordo com a interpretação urbana não seria muito diferente de uma vida comum, de fato, uma vez

will come, but contend that this is of course a strictly theoretical or philosophical worry, not a worry that needs to be reckoned with in the ordinary business of life. Either way he insulates his ordinary first order judgements from the effects of his philosophizing.

que ela apenas envolveria o não-assentimento a coisas fora desse universo mundano que compõe a vida prática (o mundo dos fenômenos), coisas com as quais os filósofos geralmente se ocupam. É fácil imaginar uma vida apenas com crenças fenomênicas, sem aceitar as que fujam dessa circunscrição. Uma vida rústica, por outro lado, seria mais inusitada, e todas as consequências da adoção de tal prática parecem mais difíceis de sondar. A aplicação de ambas as interpretações à condução da vida de uma pessoa é, em si mesma, outra questão investigativa importante.

Um dos ataques mais comuns que os pirrônicos sofreram de seus detratores dogmáticos foi o de que a vida que eles propunham era impraticável. As crenças, de acordo com seus oponentes¹⁰, eram simplesmente imprescindíveis para a vida humana. Variações desse tipo de argumentação se apresentam acerca de vários temas que os pirrônicos discutem, sempre buscando de alguma forma demonstrar que a própria discussão que eles fazem como parte de seu exercício filosófico é incoerente com tal de princípio de não crer. São argumentos *ad hominem*, mas não necessariamente falaciosos na medida em que poderiam, caso sólidos, apontar falhas no Pirronismo. As falhas que os céticos apontavam nas doutrinas dos dogmáticos, porém, permaneceriam expostas e não-resolvidas, demandando outros argumentos para dar conta delas. De qualquer forma, Sexto discute tais objeções em seus escritos e as responde, sempre encontrando alguma justificativa para os argumentos que usa e para a maneira como os usa. A forma como defende o seu uso da linguagem será de especial relevância para esta dissertação. Para a acusação genérica de *apraxia* há também a resposta geral de que o cético não precisa de crenças para viver, pois lhe basta o *fenômeno*. Ao escrever sobre o “critério de ação” dos céticos, Sexto diz o seguinte:

Portanto, nós dizemos que o critério da orientação cética é a aparência – de fato usando o termo aqui para *phantasia* – pois já que essa aparência reside nos sentimentos e no *pathos* involuntário ela não está aberta ao questionamento. Portanto ninguém, eu acho, contesta sobre se o objeto externo aparece desta ou daquela maneira, mas sim sobre se ele é assim como aparenta ser.

Apegando-nos às aparências, então, nós vivemos sem crenças mas de acordo com o regime ordinário da vida, já que não podemos ser totalmente inertes. E esse regime ordinário da vida parece ser quádruplo: uma parte tem a ver com a orientação da natureza, outra com a compulsão das *pathe*,

10 O primeiro a propor esse argumento foi Aristóteles no livro Gama da *Metafísica*.

outra com a herança de leis e costumes, e uma quarta com a instrução nas artes e técnicas. A orientação da natureza é aquela pela qual nós somos naturalmente capazes da sensação e do pensamento; a compulsão das *pathe* é aquela pela qual a fome nos impele à comida e a sede faz com que bebamos; a herança de costumes e leis é aquela pela qual nós aceitamos que a piedade na condução da vida é boa e a impiedade é má; e a instrução nas artes e técnicas é aquela pela qual nós não somos inertes naquelas que adquiramos. E nós dizemos todas essas coisas sem crenças. (PH I 22-24, Mates 1996, tradução minha¹¹)

As meras *aparências* bastam ao cético para que ele possa agir de forma a viver uma vida natural. Tais aparências, chamadas de *phantasia pathetike*, são as impressões que o mundo forçaria aos nossos sentidos, sendo assim inquestionáveis. Tal conceito é concebido em oposição ao de *phantasia kathaleptike*, “representação apreensiva”, que é utilizado pelos estoicos para designar uma apreensão fiel à realidade. Que nós percebemos os objetos e demais itens no mundo é algo evidente e o cético reconhece isso, aceitando-o como apreensível. O passo dogmático que torna a relação com os objetos e fatos tal como a concebe o estoico inaceitável para o pirrônico é afirmar das aparências que elas de fato correspondem às coisas como são, algo não-evidente, e portanto sujeito à *epoche*. Em outras palavras, o cético não admite a existência de *phantasiai kathaleptike* (ou melhor: também sobre isso suspende o juízo). Todo o processo de ser guiado pelos fenômenos é descrito por Sexto como passivo, uma inevitável afecção (*pathe*) dos seus sentidos que ele não tem escolha a não ser aceitar. Também o processo pelo qual o cético chega à *aporia* é dito passivo, a anomalia perceptível no mundo demonstrando a equipotência (*isostheneia*) das aparências conflitantes e tornando inevitável a suspensão do juízo quando examinada. O cético não busca ativamente a *aporia* ou o contato com a realidade, ou mesmo com as aparências, tais estados o *se apoderam* dele, ele apenas sendo afetado passivamente. É baseado nessas afecções que o cético deve ser capaz de viver e agir. A contenda interpretativa

11 Accordingly, we say that the criterion of the Skeptic Way is the appearance – in effect using the term here for the *phantasia* – for since this appearance lies in feeling and involuntary pathos it is not open to question. Thus nobody, I think, disputes about whether the external object appears this way or that, but rather about whether it is such as it appears to be.

Holding to the appearances, then, we live without beliefs but in accord with the ordinary regimen of life, since we cannot be wholly inactive. And this ordinary regimen of life seems to be fourfold: one part has to do with the guidance of nature, another with the compulsion of the *pathe*, another with the handing down of laws and customs, and a fourth with instruction in arts and crafts. Nature’s guidance is that by which we are naturally capable of sensation and thought; compulsion of the *pathe* is that by which hunger drives us to food and thirst makes us drink; the handing down of customs and laws is that by which we accept that piety in the conduct of life is good and impiety bad; and instruction in arts and crafts is that by which we are not inactive in whichever of these we acquire. And we say all these things without belief.

supracitada envolvendo Frede e Burnyeat significa também, naturalmente, que tais fatos são avaliados de forma distinta. As crenças que a interpretação urbana imputa ao cético consistiriam justamente no assentimento às aparências, espécies de “crenças fracas” (Frede) sobre as quais pairaria sempre a consciência da incerteza sobre sua relação com a realidade, embora ainda crenças. Na versão rústica, o cético não possui crença alguma, seu assentimento ao fenômeno sendo completamente livre de avaliações sobre fatos. Ele apenas é afetado e age de acordo com o que o afeta.

Na interpretação rústica, os céticos não apenas vivem sem crenças, mas falam e escrevem sem elas. Sexto Empírico nos legou muitos escritos onde diz várias coisas sobre o mundo, as pessoas, objetos e animais (a exemplo da citação acima, onde fala sobre o valor da piedade religiosa), e supostamente o fez sem em momento algum acreditar em nada. Também a forma como o cético nos comunica essas coisas demanda uma espécie de explicação. Mesmo considerando a interpretação urbana, a extensão das exposições e a forma como Sexto faz afirmações em sua obra poderiam levantar a suspeita de que ele não está se circunscrevendo apenas ao assentimento ao fenômeno. O propósito com que o cético usa argumentos é dialético, conforme citado acima, mas no curso de articular tais posições pode parecer que ali estão afirmações sobre a natureza das coisas (suas afirmações, por exemplo, de que etíopes tatuam os seus bebês e indianos fazem sexo em público). Sexto explica:

[...] nós iremos agora oferecer um esboço, declarando primeiro que acerca de nenhuma das coisas que estamos prestes a falar nós mantemos firmemente que as coisas são absolutamente como dizemos, mas em cada instância nós estamos simplesmente reportando, como um cronista, o que agora nos parece ser o caso. (PH I 4, Mates 1996, tradução minha¹²)

Ao falar dos “lemas” (traduzidos por Mates como *slogans*) céticos, frases comumente usadas por eles para expressar suas atitudes em relação às coisas não evidentes (expressões como “não determino nada” e “a todo argumento um igual é oposto”), ele também comenta:

Pois acerca de todos os lemas céticos é necessário que isto seja compreendido em primeiro lugar: nós não sustentamos absolutamente nada

12 [...] *we shall now give an outline account, stating in advance that as regards none of the things that we are about to say do we firmly maintain that matters are absolutely as stated, but in each instance we are simply reporting, like a chronicler, what now appears to us to be the case.*

sobre a verdade deles, especialmente pois dizemos que eles podem ser refutados por si mesmos, já que eles estão inclusos entre os casos aos quais se aplicam – assim como drogas catárticas não apenas expõem os humores corporais mas removem a si mesmas também. Além disso, nós não os apresentamos como claramente expressando os temas com os quais eles tem a ver, mas os empregamos de forma imprecisa e, se se preferir, de forma não estritamente correta; [...] funciona a nosso favor que nem mesmo esses lemas são ditos como tendo significação de forma absoluta, mas apenas relativamente, isto é, relativo aos cétricos. (PH I 206-208, Mates 1996, tradução minha¹³)

Já aqui uma ideia de como o cétrico usa a linguagem começa a se delinear. Assim como tudo que o cétrico aceita são aparências, tudo que ele diz também é mero reportar dessas aparências. Em que exatamente consiste esse reportar é outro ponto importante do debate interpretativo sobre o Pirronismo. Naturalmente, as diferentes concepções da vida mental do cétrico possuem consequências para as concepções acerca do seu discurso. A urbanidade, admitindo que o cétrico crê naquilo que lhe aparece, da mesma forma atribui ao seu discurso o caráter de expressão dessas crenças. O cétrico, nessa interpretação, faz asserções, mas, a exemplo de suas crenças, são “asserções fracas” que não pretendem versar sobre a natureza das coisas, mas apenas sobre como elas parecem de maneira “superficial”. A interpretação rústica, por outro lado, não pode admitir que o cétrico faça asserções sobre as coisas de maneira alguma, pois isso acarretaria alguma espécie de crença. O discurso pirrônico, nessa acepção, é rigorosamente apenas a expressão de como o cétrico se sente afetado em dado momento. Jonathan Barnes, em seu artigo *The Beliefs of a Pyrrhonist*, ainda oferece uma outra sugestão, a de que o discurso pirrônico é um ato de fala similar à expressão não-assertiva de sentimentos, como a dor¹⁴. Assim como uma pessoa diz “ai” quando se machuca, um cétrico expressaria como as coisas lhe aparecem dessa maneira não-proposicional (embora o próprio Barnes ache difícil que tal coisa seja possível). De qualquer modo, existem constantes entre todas as conjecturas sobre como o cétrico se comunica, a principal sendo o apego às aparências. Quando um estado de coisas é exposto pelo cétrico verbalmente, é necessário sempre imputar ao seu discurso o prefixo “parece-me

13 *For concerning all the Skeptic slogans it is necessary for this to be understood first of all: we absolutely do not firmly maintain anything about their being true, especially since we say that they can be confuted by themselves, as they are included among the cases to which they apply – just as cathartic drugs not only flush out the bodily humors but expel themselves as well. Also, we do not put them forward as sharply expressing the points with which they have to do, but we employ them imprecisely and, if you like, not strictly correctly; [...] it works in our favor that not even these slogans are said to have signification absolutely, but only relatively, that is, relative to the Skeptics.*

14 Essa ideia é originária de Wittgenstein.

que”, um lembrete de que tudo o que ele diz é uma mera expressão de suas *pathe*, as impressões que são forçadas nele pela natureza. Assim, Sexto não pretende afirmar nada “firmemente” sobre o mundo e as coisas, apenas expor a forma como é afetado por eles, e como lhe aparecem. Tal observação se aplica também aos seus escritos. Tudo que consta nas *Hipotiposes* e em *Contra os Eruditos* são confissões das afecções de Sexto Empírico, ou seja, expressões de como as coisas lhe apareciam no momento em que escreveu (quer ele cresse nelas ou não). Nada do que ali está descrito, nem sobre os princípios do próprio Pirronismo, como a oposição de argumentos uns aos outros e a chegada à *ataraxia* através da *aporia*, é algo que ele esteja afirmando categoricamente como sendo o caso. A passagem sobre os lemas torna isso mais claro ainda, ao aplicar tal uso “fraco” da linguagem também aos princípios centrais do Pirronismo. O uso “impreciso” (catacréstico, que será examinado adiante) da linguagem, como Sexto expõe, é apenas um aspecto de todo um quadro que pode ser montado acerca do discurso que esses filósofos empregavam, tanto em suas vidas como no exercício de sua filosofia. Também é parte disso o uso que fazem dos argumentos. A dialética da equipotência torna a argumentação mero instrumento para o seu posterior abandono, como as “drogas catárticas” de que Sexto fala, que são expelidas junto com os humores corporais (ou, para usar uma outra metáfora que Sexto também emprega, escadas que são descartadas após subirmos através delas). O Pirronismo não possui uma doutrina sobre a linguagem, uma vez que tal doutrina seria uma espécie de dogmatismo, mas uma avaliação do discurso pirrônico com lentes filosóficas parece revelar um exercício singular da linguagem, que admite muito pouco conteúdo, uma prática despida da intencionalidade e dos aspectos semânticos que a Filosofia tradicionalmente atribui a ela. Para traçar uma imagem mais fidedigna desse discurso, ou mesmo se ele é possível como prática, é preciso examinar o que Sexto escreve sobre a linguagem.

Lekta e signos

Apesar da sua imensa influência na história da Filosofia, os escritos de Sexto Empírico são, em sua maioria, sequências simples de argumentos que seguem os mesmos moldes, repetitivas exposições aporéticas com o objetivo, muitas vezes, de confundir a mente do leitor, mas principalmente (e através disso) de induzir a suspensão do juízo sobre os temas de que trata. Poucos são os assuntos nos quais ele foge das formas argumentativas expostas por ele mesmo no início das *Hipotiposes Pirrônicas*, os chamados “Modos” do Pirronismo. As tentativas de formular uma doutrina coerente a partir dessa variedade de argumentos (muitos falaciosos ou simplesmente frágeis e pouco convincentes) resultaram em algumas das discussões mais prolíficas sobre o ceticismo antigo, talvez justamente porque essa é uma tarefa extremamente ingrata (talvez impossível). O que se pode afirmar com firmeza é o que o próprio Sexto escreve sobre o pirronismo nas primeiras seções do livro: que ele consiste na suspensão do juízo sobre todos os temas não-evidentes, a aporia do cético frente à anomalia da realidade o levando naturalmente à *ataraxia*, um estado de espírito sem perturbações. O resto das *Hipotiposes* pode ser resumido como uma demonstração de como *todos* os temas de que tratam os filósofos são não-evidentes, e que portanto devemos suspender o juízo sobre eles. Os argumentos para isso, como dito, são pouco sólidos em muitos casos, o próprio Sexto admitindo ao final do livro que por vezes usa argumentos fracos deliberadamente (embora isso aparentemente seja controverso¹⁵), assim como um médico usa remédios de acordo com a doença do paciente. Os argumentos pirrônicos são escadas, nada além de instrumentos dialéticos para os fins aporéticos do ceticismo, que após seu uso são chutadas para longe (Wittgenstein, outro autor de interesse nesta dissertação, faz uso da mesma metáfora). O seu sucesso, porém, levaria à suspensão do juízo sobre coisas que parecem, à primeira vista e à maioria das pessoas, claramente apreensíveis, como corpos, o tempo, os números e a própria prática argumentativa. É sobre esta última que este texto deverá dissertar, buscando nessa aparente contradição de argumentos que provam a inexistência de argumentos algum tratamento especial dispensado à linguagem, e que espécie de discurso pode sobreviver em tal cenário. Até onde vai o ceticismo pirrônico em

15 Mates, em seus comentários sobre as *Hipotiposes*, afirma que “parece bastante óbvio” que a admissão ao fim do livro da inclusão de argumentos fracos é um trecho apócrifo enxertado por um terceiro nos séculos entre a vida de Sexto e o manuscrito mais antigo disponível para nós.

relação à linguagem? Os argumentos são apenas instrumentos, sim, mas chegar à *ataraxia* por meio deles envolve, de certa forma, “sucumbir” à sua persuasividade e chegar à suspensão do juízo sobre o seu tema. Quando analisamos as consequências disso podemos formar uma imagem, crível ou não, de como os pirrônicos enxergavam o mundo.

O trecho mais proveitoso das *Hipotiposes* para tratar da linguagem é o que inspirou esta investigação, a seção 11 do livro 2, “Existe algo como um signo indicativo?” (tradução livre de “Is there such a thing as an indicative sign?”, da edição traduzida por Benson Mates, *The Skeptic Way*). É um bom ponto de partida.

Agora, o signo, se levarmos em conta o que é dito sobre ele pelos Dogmáticos, não é concebível. Assim, por exemplo, aqueles que parecem ter lidado cuidadosamente com ele – os estoicos – em sua tentativa de colocar diante da mente a noção de signo dizem que um signo é a proposição que é o antecedente verdadeiro num condicional sólido e serve para revelar o conseqüente. E eles dizem que uma proposição é um *lekton* completo que é assertórico por si mesmo, e um condicional sólido é um que não possui um antecedente verdadeiro e um conseqüente falso. [...]

Isso é o que os estoicos dizem. Mas nós dizemos, em primeiro lugar, que é não-evidente se existe algo como um *lekton*. Alguns Dogmáticos – os epicuristas – dizem que *lekta* não existem, enquanto outros – os estoicos – dizem que eles existem. Quando os estoicos dizem que *lekta* existem eles empregam ou essa mera asserção ou uma prova também. Mas se usam apenas a mera asserção, os epicuristas responderão com a asserção de que *lekta* não existem; e se os estoicos usarem uma prova, já que a prova consiste em proposições, isto é, em *lekta*, e ela mesma consistindo em *lekta* não pode ser usada para promover a crença na existência de *lekta* (pois como irá uma pessoa que não aceita a existência de *lekta* concordar que existe um *sistema de lekta*?) – se segue que a pessoa que procura estabelecer a existência de *lekta* assumindo a existência de um sistema de *lekta* está tentando tornar o que está em questão crível por meio do que está em questão. Portanto, se é impossível estabelecer a existência de *lekta* seja simplesmente ou através de uma prova, é não-evidente que exista algo como um *lekton*.

Do mesmo modo em relação à questão de se existem proposições, pois a proposição é um *lekton*. (PH II, 104-109, Mates 1996, tradução minha¹⁶)

16 Now, the sign, if we go by what is said about it by the Dogmatists, is not conceivable. Thus, for example, those who seem to have dealt with it carefully – the Stoics – in their attempt to set before the mind the notion of sign say that a sign is a proposition that is the true antecedent in a sound conditional and serves to disclose the consequent. And they say that a proposition is a complete *lekton* that is assertoric by itself, and a sound conditional is one that does not have a true antecedent and a false consequent.[...]

That is what the Stoics say. But we say, first of all, that it is non-evident whether there is any such thing as a *lekton*. Some Dogmatists – the Epicureans – say that *lekta* do not exist, while others – the Stoics – say that they do exist. When the Stoics say that *lekta* exist they employ either mere assertion or a proof as well. But if mere assertion, the Epicureans will counter with the assertion that *lekta* do not exist; and if the Stoics will bring in a proof, then since the proof consists of propositions, that is, of *lekta*, and, itself consisting of *lekta*, cannot be brought in to promote belief in the existence of *lekta* (for how will a person who does not grant the existence of *lekta* agree that there is a system of *lekta*?) – it follows that the person who seeks to establish the existence of *lekta* by assuming the existence of a system of *lekta* is trying to make what is in question believable by means of what is in question.

Aqui, Sexto Empírico defende que a existência de proposições é algo não-evidente. No contexto da filosofia pirrônica, defender tal coisa é defender a suspensão do juízo sobre o tema em questão, ou seja, o *ceticismo* em relação a ele. Mas o que o questionamento da existência de proposições envolve? A ideia mais imediata a surgir com tal pergunta é como explicar a linguagem sem proposições, e a importância do assunto se torna manifesta: Sexto parece estar propondo uma espécie de ceticismo semântico, um *ceticismo sobre o significado das palavras*. Para determinar se isso de fato está presente na passagem citada é preciso primeiro analisar como ele articula essa posição, para então verificar se ela é de fato o que parece. O conceito-chave para tal com certeza é o de *lekton*, palavra mencionada extensivamente no trecho e que foi deixada sem tradução por Mates. Proposições, diz Sexto, são supostamente *lekta*, ou construídas a partir de *lekta* (ambos são afirmados, e ambos podem ser verdadeiros). Determinar o que são *lekta*, portanto, é o primeiro passo para investigar o possível ceticismo semântico pirrônico.

Dizíveis incorpóreos

O conceito de *lekton* é frequentemente citado nos escritos estoicos sobre filosofia da linguagem e lógica, sendo fundamental para compreendê-los e ocupando uma posição central na análise filosófica do discurso feita por eles. A etimologia da expressão já sugere o que ela representa: *lekton* vem de *legein*, “dizer”. Uma tradução aproximada para o português seria “dizível”, num sentido passivo de “algo que pode ser dito”. Esse aspecto do discurso é contraposto tanto por estoicos quanto por seus detratores (no caso nosso homem Sexto) a outros aspectos presentes no ato de fala ou discurso, como a vocalização (o som) e a coisa referida, ambos objetos físicos. O *lekton*, é dito, não é físico, mas uma espécie de entidade incorpórea, caso tomado num sentido metafísico, e um conceito lógico, caso não se queira embarcar nessa ontologia (embora ambos estejam fundamentalmente relacionados, como logo se exporá). Ambos os sentidos, porém, parecem ter espaço na filosofia estóica, ou ao menos tê-lo tido em momentos distintos. Michael Frede, em *The stoic notion of a lekton*, sugere que o conceito evoluiu a partir de seu status metafísico (e de outras noções metafísicas da Antiguidade) para abarcar noções

*Hence, if it is impossible to establish the existence of lekta either simply or by a proof, it is non-evident that there is any such thing as a lekton.
Similarly with regard to the question of whether propositions exist, for the proposition is a lekton.*

lógicas. Do mesmo modo como um predicado pode ser pensado tanto como um conceito lógico quanto como um conceito metafísico (de atributo, por exemplo), também os *lekta* poderiam ser pensados em ambos os sentidos. O que Frede defende é que a ideia metafísica de *lekton* seria a de um fato, algo verdadeiro sobre a realidade e, geralmente, sobre um objeto. A associação disso com proposições deve ser óbvia, afinal proposições em tese devem enunciar fatos (ou, caso sejam falsas, falhar em fazê-lo). O *lekton*, na filosofia da linguagem estoica, seria a única entidade incorpórea numa tríade que comporia atos de fala. Um exemplo recorrente:

“Dion está caminhando.”

A tríade aqui consistiria na enunciação dessa frase (o som), um corpo, no *lekton*, que é incorpóreo, e no próprio Dion caminhando, também um corpo. Essa tripartição dos atos de fala é destacada nas próprias *Hipotiposes* e também em *Contra os Eruditos*, a outra obra conhecida de Sexto Empírico, que curiosamente é uma das principais fontes que possuímos atualmente sobre o conceito de *lekton*. Ele descreve o *lekton* como aquilo que é verdadeiro ou falso na enunciação, em contrapartida aos dois outros objetos que não o podem ser. Aqui o *lekton* é tratado em seu sentido estritamente lógico, a ideia metafísica de fato não parecendo se aplicar a essa descrição (fatos não podem ser falsos). Tal ideia, porém, é importante para a compreensão do que seria essa “coisa que é dita” nas nossas enunciações, já que sem o auxílio desse conceito metafísico primordial a definição de *lekton* soa inutilmente tautológica. Há mais a considerar aqui, porém. O exemplo de *lekton* utilizado por Sexto não é o que citei acima, “Dion está caminhando”, mas apenas “Dion”, uma palavra, um nome. Esse fato em si é problemático, já que na mesma passagem ele se refere ao *lekton* como sendo o que é verdadeiro ou falso, mas um nome não pode sê-lo. Como pode a expressão “Dion”, então, ser ou ao menos possuir um *lekton* associado a si? A associação do conceito à ideia metafísica de fato também passa a ser ameaçada aqui, já que meros nomes não são fatos nem proposições. Apenas dizer “Dion” não é ainda afirmar nada. Tomando essa passagem como correta (o que ela não parece ser, incoerente da maneira que é), *lekton* parece algo muito mais próximo de uma entidade relacionada ao significado das palavras do que aos fatos enunciados em proposições. Esse pequeno imbróglio interpretativo indica que “*lekton*” pode ter mais sentidos do que a princípio possa parecer.

Frede busca explicar a aparente polissemia nas fontes sobre o *lekton* analisando mais minuciosamente essa suposta evolução a partir de um conceito metafísico e o que ela poderia implicar. Sua especulação se baseia no lugar que esse conceito teria no esquema filosófico estoico, aqui abarcando metafísica e lógica. A incorporeidade do *lekton* é importante para compreender o seu lugar no sistema do Estoicismo, pois é parte deste a afirmação de que apenas corpos existem. Para eles, além de coisas que obviamente são corpos, como objetos físicos, também entidades menos tangíveis, como a sabedoria, também o são. Frede comenta que essa reificação de qualidades ou atributos remonta a Aristóteles, mas na filosofia estoica há uma distinção importante. Enquanto Aristóteles afirmava que predicados deveriam ser entidades que existem, e que predicar seria atribuir verdadeiramente tais entidades a outras entidades existentes, os estoicos diferenciavam tais entidades (predicados) da atribuição das mesmas aos objetos. A sabedoria é contraposta a *ser sábio*, a primeira um corpo, a segunda um predicado incorpóreo. Aqui os predicados são vistos como entidades metafísicas, mas o movimento dessa noção para o campo da lógica parece algo natural, de modo que a ideia de predicado também abarque atributos *falsamente* atribuídos a entidades. A analogia aqui com o *lekton* deve ser clara, visto que também ele pode ter sido uma entidade metafísica incorpórea que passou a ser concebida posteriormente (se as conjecturas de Frede estiverem corretas) como um conceito lógico. Essa relação se torna mais estreita quando analisamos o que algumas fontes chamam de *lekta* incompletos, um conceito derivado do *lekton* e que basicamente é o mesmo que a noção lógica tradicional de predicado, porém formulada verbalmente. *Lekta* incompletos seriam, por exemplo, as frações de enunciados “...está caminhando”, ou “...é sábio”, emissões que, apesar de serem fonemas, não *dizem* realmente nada. Não são afirmações. Sua incompletude não diz respeito ao fato de serem *quase lekta*, ou *ainda* não serem *lekta*, mas sim a serem algo como um subtipo de *lekton*, o que torna sua existência no quadro conceitual estoico bastante confusa. De qualquer forma, o fato de predicados possivelmente serem considerados como uma espécie de *lekton* destaca a proximidade entre esses dois objetos incorpóreos e com raízes metafísicas na filosofia estoica.

O cenário que emerge dessa leitura do Estoicismo e do papel do *lekton* nesse esquema é o de um mundo do qual não fazem parte apenas corpos, como

defendido, mas também essas outras entidades incorpóreas, cuja postulação parece deliberada e relevante. Os estoicos ainda mantêm que tais entidades não *existem* como os corpos, mas que possuem um outro estatuto ontológico, o da subsistência. Esses itens, não sendo corpos, não podem existir na metafísica estoica, porém também não podem ser nada. Eles são *algo*, apesar de incorpóreos, e a esse *status* os estoicos chamam subsistência (*hyphistanai*). Parece um conceito excessivamente obscuro fruto da tentativa de contornar os problemas que uma ontologia baseada apenas em corpos inevitavelmente traria. De qualquer forma, o relevante aqui é a admissão por parte dos estoicos de que não apenas corpos fazem parte da realidade, mas também fatos, afirmações verdadeiras sobre esses corpos. Uma analogia clássica citada por Sêneca (essa diferenciação entre objetos e a predicação verdadeira dos mesmos é comum a várias correntes filosóficas) é a de um campo de propriedade de um fazendeiro: o campo é um corpo, mas a posse desse campo por parte do fazendeiro é algo incorpóreo. Do mesmo modo, “sabedoria” é para os estoicos uma qualidade (e um corpo), mas “ser sábio” é algo incorpóreo. Essa nuance é relevante também na explicação estoica da causalidade: eles afirmam que causas são corpos, porém são causas de itens incorpóreos, como predicados ou fatos verdadeiros sobre outros corpos. Por exemplo, o sol faz com que a cera derreta, a relação causal aqui sendo entre o corpo *sol* e o *derretimento* da cera, um predicado verdadeiro de outro objeto. Ao usarem a noção de subsistência, os estoicos estão incluindo na sua ontologia o reconhecimento de que a realidade também é composta por esses itens. A expansão do sentido dos conceitos de *lekton* e predicado para domínios lógicos, além dos metafísicos, também torna a questão mais complexa, pois eles passam a abarcar também a *falsidade*. Enunciados podem ser incorretos e predicados podem ser atribuídos falsamente, o que torna o status dos respectivos *lekta* e demais itens incorpóreos diferente dos casos de verdade. Surge aqui uma hierarquia da incorporeidade, esses itens subsistentes *verdadeiros* recebendo a qualificação “estarem presentes” (*hyparchein*), enquanto os falsos meramente subsistem sem qualificação. Frede especula sobre as razões disso, visto que o propósito de dar algum *status* metafísico aos *lekta* e outros itens incorpóreos seria reconhecê-los como parte da realidade, mas a atribuição desse status no caso de falsidade parece colidir com essa

suposição. Ele sugere que pode ser apenas uma tentativa de contornar o clássico problema da falsidade¹⁷, ou também uma concepção lógica e metafísica de que a afirmação de um fato implica também na negação da sua contradição. De qualquer modo, o fato permanece de que *lekta* e predicados possuem um lugar na ontologia estoica apesar de não serem corpos, e a lição subjacente é de que a realidade também é composta por tais itens incorpóreos.

Retornemos ao curioso exemplo de Sexto, “Dion”. Mesmo após a exposição acima o uso de um nome como exemplo de *lekton* parece errado, a não ser que a ideia de “*lekta* incompletos” de alguma forma abarque nomes também, junto com predicados (tornando um *lekton* incompleto todas as partes que compõem o *lekton* “inteiro”, o que seria problemático ao transpor a ideia para *lekta* que não são enunciados proposicionais, como ordens ou perguntas, outro sentido que o conceito adquiriu posteriormente segundo Frede). Para solucionar esse enigma Frede investiga outros conceitos lógicos e metafísicos da Antiguidade, principalmente as chamadas “qualidades comuns e individuais” e os “casos”, bem como suas respectivas inserções nos esquemas conceituais estoicos e de outras escolas filosóficas. Esse mergulho em superestruturas que para nós são excessivamente complexas e, por deficiência de fontes, obscuras, tem como resultado uma aproximação do conceito de *lekton* que Sexto parece sugerir na sua passagem, e a justifica, apesar de, nas palavras de Frede, esse uso do conceito ser extremamente “derivativo”. Para os propósitos desta dissertação, tais investigações também são válidas para fornecer um panorama maior da Lógica antiga, e de como outras escolas, como o Platonismo, que lidavam com a estrutura conceitual do discurso e sua relação com a Metafísica (principalmente o fato de que havia extrema similaridade entre esses diversos esquemas, com muitos conceitos intercambiáveis). Sobre as “qualidades” no Estoicismo, Frede diz o seguinte:

Os detalhes da doutrina estoica das qualidades individuais são obscuros, mas a ideia parece ser que há algo sobre um indivíduo que o faz o indivíduo único que ele é, e isso é a qualidade individual, enquanto a qualidade comum faz de um objeto o tipo de objeto que ele é, por exemplo um ser humano. Agora, tanto a qualidade individual quanto a qualidade comum, características dos homens, são algo que um objeto possui. Ele as possui num sentido um tanto especial de “possuir”. Pois diferente de outras qualidades, como sabedoria, a qualidade individual e esse tipo de qualidade

17Como é possível pensar e falar sobre o não-ser? Platão trata dessa questão parcialmente no diálogo *Sofista*. Mais de dois mil anos depois, Russell terminaria de resolver o enigma em *On Denoting*.

comum são constitutivas do objeto. Todavia elas não são idênticas a ele. E portanto esse tipo de qualidade pode-se afirmar ser algo que um objeto possui, num sentido especial de “possui”, que é bastante diferente do sentido em que ele possui uma qualidade como sabedoria. Assim nós prontamente compreenderíamos a razão para os estoicos distinguirem entre as expressões “Dion” e “homem”, o que é significado por elas, a saber uma qualidade comum ou individual, e o que possui essa qualidade, a saber Dion ou um homem em particular. (Frede, *The stoic notion of a lekton*, p. 121, tradução minha¹⁸)

A tripartição estoica surge aqui novamente, com as qualidades comuns e individuais aparentando ser para denominações genéricas ou específicas (respectivamente) o que *lekta* são para proposições completas (na sua concepção original), em oposição às expressões e aos objetos referidos. Possuir tais qualidades, conforme sustenta Frede, distingue-se da posse de atributos na medida em que elas parecem dizer respeito a características intrínsecas ou essenciais dos objetos em questão, nos dois casos definidos. Um homem chamado Dion, nos exemplos citados, “possui” as qualidades de ser Dion e de ser homem. Se postularmos que ele também é sábio, tal atributo nesse esquema conceitual teria outro estatuto, uma vez que ser sábio é um predicado (um *lekton* incompleto, incorpóreo e subsistente), e a sabedoria é uma entidade corpórea. Uma análise do outro conceito relevante, o “caso”, deve tornar esses meandros discursivos mais claros, uma vez que ele está relevantemente conectado com as supracitadas qualidades. Na verdade, Frede diz que as qualidades são casos (e vice-versa, no sentido de que os casos abarcam as qualidades, e é nisso que consiste sua extensão). Os casos seriam a primeira “metade” de uma proposição, a que é unida ao predicado (*lekton* incompleto). Mais uma vez, aqui temos um terceiro item que serve como espécie de “intermediário” entre a expressão e o objeto, algo que é de alguma maneira significado pela primeira e que “designa” o segundo. Um caso é algo que o objeto supostamente possui, e que o define sob um certo aspecto. Ele faz parte de uma rede de conceitos lógicos e metafísicos que abarca não só todos

18 *The details of the Stoic doctrine of individual qualities are obscure, but the view seems to be that there is something about an individual which makes it the unique individual it is, and this is the individual quality, whereas the common quality makes an object the kind of object it is, for instance a human being. Now both the individual quality and the common quality characteristic of men are something an object has. It has them in a rather special sense of 'have'. For unlike other qualities, like wisdom, the individual quality and this kind of common quality are constitutive of the object. Nevertheless they are not identical with it. And hence this kind of quality can be said to be something an object has, in a special sense of 'has', which is rather different from the sense in which it has a quality like wisdom. Thus we would readily understand why the Stoics would distinguish between the expressions 'Dion' and 'man', what is signified by them, namely an individual or a common quality, and what has this quality, namely Dion or a particular man.*

os que foram mencionados acima, mas também os de “universal”, “ter” (*tynchanein*), “possuir” (*echein*) e “participar”. Frede traça um paralelo entre o Estoicismo e o Platonismo nesse aspecto, afirmando que ambas as doutrinas são extremamente similares no que diz respeito a essa tripartição e seus desdobramentos metafísicos. Por um lado, temos as Ideias platônicas, ou os universais, ou os conceitos (como os estoicos chamariam essa noção de algo superior aos indivíduos e que os unifica de acordo com certas categorizações), e por outro os objetos, o “caso” sendo algo que os objetos possuem na medida em que participam dos universais ou das Ideias. Parece algo análogo à supracitada diferenciação entre o atributo (sabedoria) e a participação ou a posse desse atributo (ser sábio). Frede sugere que o caso pode ser considerado uma Forma Imanente (em oposição à Forma Transcendente, algo de que se *participa*) para usar a terminologia platonista, ou uma Forma aristotélica. Ao usar um nome próprio ou comum (como “homem”) estaríamos evocando tais entidades, os casos e qualidades que os objetos referidos possuem e que os definem.

Agora, considerem a afirmação ‘homem está em Atenas’ (em inglês, mas não em grego, dir-se-ia normalmente ‘um homem está em Atenas’). O que é significado por ‘homem’ aqui? Aparentemente Crisipo usou o argumento ‘se algo está em Atenas, não está em Megara; homem está em Atenas; logo, homem não está em Megara’ para mostrar que não é o universal homem, mas um caso, a saber um caso de homem, que é significado por ‘homem’. Pois não se segue do fato de que um homem em particular, e portanto de que homem está em Atenas, que não é o caso que homem, e portanto qualquer homem, está em Megara. E ele explicou isso, aparentemente, indicando que o universal homem não é alguma coisa, muito menos um “isto”, e portanto não é abarcado pela extensão de ‘se algo... não está...’, enquanto um caso é uma coisa. Então é um caso, mais especificamente um caso de homem, que é significado por ‘homem’ em ‘homem está em Atenas’; de fato é um corpo, a saber uma qualidade comum. Isso significa, porém, que é um caso particular de homem, algum corpo particular, que é significado? Obviamente não; pois do contrário a verdade da afirmação dependeria do fato de haver ou não alguma coisa com essa (instância da) qualidade comum que estivesse em Atenas, quando, de fato, a afirmação é verdadeira desde que haja qualquer homem em Atenas.

[...]

Dizer que ‘homem’ em ‘homem está em Atenas’ significa um caso não é dizer que há um caso em particular que é significado; é na verdade dizer que, se o que é afirmado ser verdadeiro é verdadeiro, há um caso particular tal que algo possui esse caso e está em Atenas. (Frede p. 124-25, tradução minha¹⁹)

19 Now, consider the statement ‘man is in Athens’ (in English, but not in Greek, one would ordinarily say ‘a man is in Athens’). What is signified by ‘man’ here? It seems that Chrysippus used the argument ‘if something is in Athens, it is not in Megara; man is in Athens; hence man is not in Megara’

O caso exemplificado acima é o de uma qualidade comum, “homem”, mas é fácil imaginá-lo transposto para uma qualidade individual, como “Dion” (situação em que o silogismo mencionado não seria falacioso). O ponto é demonstrar que casos não são nem “conceitos” (ou universais) e nem objetos individuais, mas sim algo entre ambos, que se “enquadra” num universal ainda sendo algo, e que denota um indivíduo (no caso acima podendo ser vários indivíduos, embora bastasse um) mas ainda possui alguma generalidade. Esse contraste entre casos e universais e objetos é mais evidente quando consideramos que a referência dos casos usados em enunciados não precisa necessariamente ser bem-sucedida para que eles ainda sejam casos. Digamos que não há, de fato, homem algum em Atenas: a qualidade comum “homem” não deixa de fazer sentido nessa frase. O caso ainda é significado, apesar de não haver um objeto a ser referido. A proposição apenas é falsa. Casos existem (ou subsistem) de forma independente dos objetos que os possuem, mesmo que não haja objeto algum para possuí-los, e isso provavelmente é fruto de um movimento desse conceito em direção à lógica, assim como ocorreu com os outros. Frede ainda especula que a diferenciação ontológica presente no papel dos *lekta* no esquema estoico como um todo, a de subsistência, “estar presente” e existência, também pode ser aplicada aos casos.

O caso significado em uma afirmação verdadeira é um corpo, uma qualidade do tipo relevante. Mas se a afirmação é falsa, seja porque não há Dion ou não há homem, ainda há um caso significado por ‘Dion’ ou ‘homem’, mas um que meramente subsiste e não existe. Colocando de forma diferente: há a noção metafísica de caso que é a noção de um certo tipo de qualidade. Mas, assim como com *lekta* e predicados, nós nos deslocamos dessa noção metafísica para uma noção lógica. Nós então chegamos à noção de algo que é significado por uma expressão como ‘Dion’ ou ‘homem’, que, se a proposição é verdadeira, é uma qualidade desse tipo, mas que, se a proposição não é verdadeira, meramente subsiste. Um *lektion*, mesmo que seja falso, é algo e portanto subsiste; mas

to show that it is not the universal man, but a case, namely a case of man, which is signified by ‘man’. For it does not follow from the fact that a particular man, and hence that man is in Athens, that it is not the case that man, and hence any man, is in Megara. And he explained this, it seems, by pointing out that the universal man is not a something, let alone a this, and hence not covered by the range of ‘if something... it...’, whereas a case is a something. So it is a case, more specifically a case of man, which is signified by ‘man’ in ‘man is in Athens’; in fact it is a body, namely a common quality. Does this mean, though, that it is some particular case of man, some particular body, which is signified? Obviously not; for otherwise the truth of the statement would depend on whether or not there was something with this particular (instance of the) common quality which was in Athens, when, in fact, the statement is true as long as there is any man in Athens.

[...]

To say ‘man’ in ‘man is in Athens’ signifies a case is not to say that there is a particular case which is signified; it rather is to say that, if what is claimed to be true is true, there is a particular case such that something has this case and it is in Athens.

se é verdadeiro, ele é um fato e realiza-se (ver M VIII.10). Um predicado, mesmo que não seja verdadeiro de algo, é algo e portanto subsiste; mas se ele é verdadeiro de algo, ele é um atributo do objeto do qual ele é verdadeiro e realiza-se (ver Estobeu, Ecl. I. 106, 20 ff.). Podemos dizer que a noção metafísica de *lekton* é a noção de, por exemplo, um fato, mas nós chegamos à noção lógica de *lekton* através do deslocamento para a noção de algo que se verdadeiro é um fato. Similarmente podemos ter a noção metafísica de predicado que é a noção de atributo, mas chegamos à noção lógica correspondente através do deslocamento para a noção de algo que se predicado verdadeiramente de algo é um atributo. De forma correspondente lidamos com casos. Há a noção metafísica de caso que é a noção de um certo tipo de qualidade. Mas nós chegamos à noção lógica de caso nos deslocando para a noção de algo que se significado em uma proposição verdadeira é esse tipo de qualidade. Nos dois primeiros casos, o de *lekton* e o de predicado, o item significado subsiste; se a proposição é verdadeira, esse mesmo item não apenas subsiste, mas está presente, apesar de ainda não existir, pois não é um corpo. Com casos, também, o item significado subsistiria, mas ele existiria, a saber como uma qualidade, se a proposição fosse verdadeira. (Frede p. 126, tradução minha²⁰)

O complicado quadro delineado por Frede resume essa passagem de conceitos metafísicos para os domínios da linguagem. A tentativa dos estoicos de lidar com alguns problemas decorrentes disso provavelmente é a razão de sua doutrina ser tão obscura e excessivamente compartimentada. O problema da falsidade, como já dito, deve tê-los feito elaborar a ideia de subsistência, e Frede sugere que aplicá-la também aos casos seria um modo de fazer com que todo *lekton*, mesmo os falsos, fossem compostos por um caso e por um predicado, assim fechando essa rede de conceitos em si mesma à custa dessas noções metafísicas vagas. Por mais que essas noções sejam presumivelmente frágeis, elas possuem razões evidentes de ser, dentre elas a forma como os estoicos interpretam as

20 *The case signified in a true statement is a body, a quality of the relevant kind. But if the statement is false, because there is no Dion or there is no man, there is still a case signified by 'Dion' or 'man', but one which merely subsists and does not exist. Put differently: there is the metaphysical notion of a case which is the notion of a certain kind of quality. But, as with lekta and predicates, we move from this metaphysical notion to a logical notion. We thus get the notion of something signified by an expression like 'Dion' or 'man', which, if the proposition is true, is a quality of this kind, but which, if the proposition is not true, merely subsists. A lekton, even if it is false, is something and hence subsists; but if it is true, it is a fact and obtains (see S.E. M VIII.10). A predicate, even if it is not true of something, is something and hence subsists; but if it is true of something, it is an attribute of what it is true of and obtains (see Stobaeus, Ecl. I. 106, 20 ff.). We might say that the metaphysical notion of a lekton is the notion of for example, a fact, but that we get the logical notion of a lekton by moving to the notion of something which if true is a fact. Similarly we might have the metaphysical notion of a predicate which is the notion of an attribute, but we get the corresponding logical notion by moving to the notion of something which if predicated truly of something is an attribute. Correspondingly we deal with cases. There is the metaphysical notion of a case which is the notion of a certain kind of quality. But we get the logical notion of a case by moving to the notion of something which if signified in a true proposition is this sort of quality. In the first two cases, that of a lekton and that of a predicate, the item signified subsists; if the proposition is true, this very item not merely subsists, but is present, though it still does not exist, because it is not a body. With cases, too, the item signified would subsist, but it would exist, namely as a quality, if the proposition were true.*

condições de verdade das proposições, relacionada ao supracitado problema da falsidade. O uso de casos como “Dion” ou “homem” também é a afirmação da existência dos objetos relacionados a eles quando ocorrem em uma proposição, o valor de verdade da mesma sendo portanto diretamente afetado por essa existência. A inexistência de Dion ou de homens não coloca a proposição num limbo lógico, ela apenas a torna falsa. É natural neste momento recordar-se da Teoria das Descrições de Russell e do debate que a precedeu e sucedeu, rondando temas da Lógica e da gramática similares acerca do valor de verdade de proposições bem como da relação entre linguagem e objetos. A delimitação estoica de como definir o valor de verdade das proposições lembra a solução de Russell para os vários problemas lógicos que sua teoria se propôs a resolver (sem o arcabouço conceitual das descrições lançado por ele, é claro), mas ao mesmo tempo as noções metafísicas associadas aos itens lógicos acima analisados parecem perigosamente similares a escapatórias que Russell pretendia derrubar (como as ideias de Meinong, aceitas pelo próprio Russell anteriormente). Outro paralelo que pode ser (e foi) traçado é entre essa rede conceitual estoica que explica as proposições e as ideias fregeanas de sentido e referência. Frede argumenta contra essa ideia tomando por base justamente a forma como o Estoicismo interpreta as condições de verdade das proposições, não com nomes sendo expressões referenciais, mas como sendo *casos*, da mesma maneira como “homem” na expressão “homem está em Atenas” não se refere a um objeto específico mas a qualquer homem de quem o predicado seja verdadeiro (caso seja verdadeiro). Dessa maneira, a afirmação “Dion está em Atenas”, por exemplo, pressupõe a existência de um objeto que possua o caso “Dion”, e afirma que um tal objeto está em Atenas. Em outras palavras, mesmo os nomes (comuns ou individuais) parecem, para os estoicos, dotados de generalidade lógica. O *lekton* não é, portanto, o sentido de uma expressão em contrapartida à sua referência, que seria o objeto, mas sim um outro tipo de item.

Esses preâmbulos metafísicos parecem ter enevado ainda mais o que exatamente seria a noção estoica de *lekton*, mas ainda assim emerge dessa leitura uma história satisfatória sobre como esse conceito se modificou para ter a gama de significados que parece ter. Por mais que a ideia original pareça ter sido que o *lekton* fosse o correspondente lógico dos fatos, ou seja, uma proposição propriamente dita, o sentido em que Sexto usa essa expressão parece já ser posterior, denominando

também as partes do *lekton* como *lekta* (os casos e predicados). Retornamos aqui à ideia básica expressa pela etimologia da palavra, um “dizível”, algo que pode ser dito e, mais do que isso, algo que *está aí* para ser dito mesmo que não o seja. Da mesma maneira, um *lekton* não precisa necessariamente ter um objeto associado a si. O caso paradigmático permanece sendo, porém, o de uma proposição bem formada, que pode ser verdadeira ou falsa, e que, caso verdadeira, é um fato e designa algo no mundo. O sentido básico de *lekton*, portanto, não é de significado de expressões, porém esse sentido parece ter sido adquirido historicamente, e é o que Sexto aparentemente emprega em seu ataque. Além disso, imediatamente após argumentar contra a existência de *lekta* (usando o modo da circularidade, como observado na citação de PH II 104-109 acima), ele também extrai dessa argumentação uma refutação da existência de proposições, afirmando que proposições são compostas por *lekta* (no caso, as partes incompletas do *lekton* expressas nesse sentido derivado que Frede analisou). Parece seguro presumir, então, que Sexto está argumentando tanto contra o significado das palavras quanto das proposições, e ele arremata seu ataque também determinando a não-evidência dos signos (embora, como se verá adiante, não todos os signos), caracterizados, conforme citado, como “antecedentes verdadeiros num condicional sólido”, ou seja, como a premissa menor de um argumento silogístico da forma *modus ponens*. Os argumentos são também rejeitados como inadmissíveis para uma vida baseada apenas no evidente, e essa posição é reiterada nas seções seguintes das *Hipotiposes*, que lidam com provas, silogismos, indução e outros recursos lógicos, de modo que tudo isso deve ser recusado pelos pirrônicos. A *epoche* não se estende, portanto, apenas ao significado das palavras, mas à lógica em si, algo que soa muito mais grave. As objeções naturais a isso são as que foram colocadas contra os pirrônicos desde sempre: parece impossível aderir a uma atitude em que se suspenda o juízo sobre tais coisas. Como pode alguém usar a linguagem sem conceder a ela conteúdo? Como pode nossa cognição caminhar sem um chão sob seus pés? O próprio Sexto Empírico argumenta tais coisas em um livro, sinais grafados sobre papel, ou seja, linguagem que pretende exprimir *algo*. A reconstrução do estatuto do discurso pirrônico deve dar a esses fatos alguma coerência, ou admitir que toda essa filosofia não passa de um grande contrassenso.

Signos e as quimeras filosóficas

A acusação de incoerência aos cétricos é uma das mais frequentes quando tratamos da linguagem, e, portanto, uma objeção com a qual eles naturalmente se ocuparam em seus escritos. Os argumentos contra a existência de signos estão presentes em ambas as obras que possuímos de Sexto Empírico, *Contra os Eruditos* (*Adversus Mathematicos*²¹, abreviado como *M*) e as *Hipotiposes Pirrônicas* (abreviado como *PH*), porém é na primeira que encontramos também objeções a eles, seguidas de réplicas pirrônicas. A argumentação segue previsivelmente uma linha similar a outras acusações de *apraxia* direcionadas aos pirrônicos, apontando justamente para o uso pelos cétricos de palavras e proposições para atacar a existência de signos, ou seja, usando signos para refutar signos (como Sexto diria, “provando o que está em questão através do que está em questão”). O uso pirrônico da linguagem para desacreditar o seu significado soa paradoxal, e coloca em questão mais do que as refutações apresentadas nas *Hipotiposes* e em *Contra os Eruditos*, afinal a linguagem é uma prática humana essencial para a vida em sociedade, não apenas uma ferramenta para a Filosofia. Como um cétrico fala? A resposta parece ser indicada na resposta de Sexto às acusações de incoerência dos dogmáticos, ao chamar atenção para uma importante distinção já delineada por ele entre tipos de signo. Tal distinção se insere na pretensão de Sexto em estar ao lado do “homem comum” enquanto desarticula os devaneios dos filósofos, corruptores dogmáticos da humanidade. A linguagem e seus signos também, portanto, apresentam uma versão “natural” e não-dogmática bem como outra carregada de pressuposições lógicas e metafísicas, dogmas inaceitáveis para os pirrônicos. Cabe examinar se essa bipartição se sustenta.

Sexto é taxativo ao dizer que os cétricos não negam a existência de todo e qualquer signo, mas apenas a dos signos indicativos. Ele os contrapõe aos signos rememorativos, outra espécie de signo que não serviria para desvelar o não-evidente, mas sim para *recordar* associações entre coisas evidentes. Os signos indicativos são descritos como os signos que “não são claramente observados junto com o que é significado, significando aquilo do que são signos através de suas

21 “Matemáticos”, no sentido empregado no original latino, designa não apenas aqueles que se ocupam da matemática, mas todos os “conhecedores”, aqueles que dominam disciplinas e saberes, de forma geral. Existem várias traduções possíveis, “eruditos” sendo uma delas.

próprias naturezas e constituições individuais”, o exemplo dado sendo os movimentos do corpo, que seriam signos da alma. Os signos rememorativos (ou “mnemônicos”) são definidos como aqueles que “sendo observados junto com a coisa significada, através de sua clareza no momento em que ocorre a nós (enquanto a coisa significada é não-evidente), nos levam a lembrar o que foi observado junto a eles e não ocorre claramente agora”, o exemplo dado sendo o de fumaça e fogo (os exemplos e definições foram retirados das *Hipotiposes*). Pois bem, o caso é que Sexto afirma que apenas os signos indicativos são condenados pelos pirrônicos, afinal eles são propostos como maneiras de acessar o não-evidente. Não um não-evidente qualquer, mas aparentemente itens que são não-evidentes “por natureza”, por assim dizer, como a alma humana e outras coisas que só poderiam ser apreendidas indiretamente através de signos. Os signos rememorativos, por outro lado, permitem a apreensão de coisas não-evidentes, mas somente aquelas que por acaso são não-evidentes em dado momento, podendo ser apreendidas diretamente em circunstâncias mais propícias. O signo rememorativo, portanto, não desvelaria nada de desconhecido, apenas serviria para a designação de outras coisas evidentes de forma associativa. E, Sexto afirma, os pirrônicos não possuem problema algum com os signos rememorativos, negando apenas a existência dos indicativos:

Havendo dois tipos diferentes de signo, como dissemos, nós não argumentamos contra todo signo mas apenas contra o tipo indicativo, pois ele parece ter sido inventado pelos Dogmáticos. Pois o signo rememorativo é usado no curso normal da vida, já que fogo é significado à pessoa que vê fumaça, e se ela observa uma cicatriz afirma que houve ali um ferimento. Portanto, não apenas não combatemos o curso normal da vida, mas somos seus aliados no fato de que assentimos não-dogmaticamente às coisas nas quais ela se fia, enquanto nos opomos às criações peculiares dos Dogmáticos. (PH II, 102, Mates 1996, tradução minha²²)

As menções de Sexto aos signos rememorativos são particularmente reveladoras em *Contra os Eruditos*, onde o tema é tratado de forma mais minuciosa. As passagens compreendidas entre M 285 e M 297, que consistem nas respostas aos argumentos dogmáticos a favor da existência dos signos, permitem o vislumbre

22 *There being two different kinds of sign, as we said, we do not argue against every sign but only against the indicative kind, since it seems to have been invented by the Dogmatists. For the mnemonic sign is relied on in the normal course of life, since fire is signified to the person who sees smoke, and if he observes a scar he says that there has been a wound. Hence, not only do we not fight against the normal course of life, but we are allied with it in that we assent undogmatically to what it relies on, while opposing the peculiar creations of the Dogmatists.*

não apenas de concepções acerca da linguagem e do discurso pirrônicos, mas também de aspectos cognitivos dessa atitude filosófica perante o mundo. A comparação do homem aos animais, um clássico do ceticismo em torno do qual revolve o primeiro dos Dez Modos, também se faz presente nesses trechos. Os ataques de Sexto aos signos indicativos, que constam nas passagens anteriores a esse recorte, seguem várias linhas argumentativas, e também em algumas delas surgem desdobramentos úteis à compreensão da linguagem pirrônica. Na sua exposição inicial sobre a não-apreensibilidade dos signos indicativos ele escreve:

Pois se o signo é uma proposição e é o antecedente em um condicional sólido, então aqueles que não possuem qualquer concepção de proposição não devem tomar parte alguma no uso de signos. Mas esse *não é* o caso. Pois com frequência timoneiros e fazendeiros iletrados sem experiência de princípios dialéticos são especialistas em julgar signos – os primeiros no mar, julgando ventos e calmarias, tempestades e mares parados, e os segundos na fazenda, julgando cultivos bons e ruins, secas e chuvas fortes. De fato, por que falamos de seres humanos, quando alguns deles já atribuíram algum conceito de signo a animais não-rationais? Pois o cão, quando rastreia um animal pelas suas pegadas, está efetivamente usando signos; mas ele não toma por isso a aparência da proposição “se isto é uma pegada, um animal está aqui”. E o cavalo salta à frente e se apressa em direção a seu rumo ao impacto de uma espada ou brandir de um chicote; mas ele não faz um juízo dialético acerca de um condicional da forma “se um chicote foi brandido, é melhor eu correr”. Portanto o signo não é uma proposição que é o antecedente em um condicional sólido. (M 269-271, Bett 2005, tradução minha²³)

Esse apelo a formas não-proposicionais de associação parece preparar o terreno para as considerações sobre signos rememorativos que virão em seguida. Assim como os animais, os humanos não precisam articular sua percepção em proposições para poderem compreendê-la e engajar-se com o mundo através dela, é o que Sexto parece dizer aqui. Embora o tema tratado ainda seja o signo, a passagem acima sugere uma compreensão própria da cognição humana, além da linguagem. A ideia de uma “leitura” do mundo e de seus signos de forma meramente

23 For if the sign is a proposition and leads in a sound conditional, then those who have no conception whatever of a proposition, and have not gone into the technicalities of the dialecticians, should have no part in the use of signs. But this is not so. For often illiterate helmsmen and farmers with no experience of dialectical principles are expert judges of signs – the former on the sea, judging winds and calms, storms and still seas, and the latter on the farm, judging good and bad crops, droughts and heavy rains. In fact, why are we talking about human beings, when some of them have even attributed some concept of the sign to non-rational animals? For the dog, when it tracks an animal by its footprints, is actually using signs; but it does not for that reason take in an appearance of the proposition “If this is a footprint, an animal is here.” And the horse leaps forward and rushes on to the course at the impact of a spur or the wielding of a whip; but it does not make a dialectical judgment upon a conditional of the form “If a whip has been wielded, I had better run.” Therefore the sign is not a proposition that is the leader in a sound conditional.

associativa, pré-proposicional, permeará a justificativa por Sexto do seu uso da linguagem, uma defesa que é também da sua própria obra:

Porém, mesmo que concedamos que o ser humano difere dos outros animais no discurso, e na percepção das aparências que envolvem transições, e na concepção de sequência, nós não concordaremos que ele o seja no caso das coisas não-evidentes e das coisas que são tema de discordância indecida. Na verdade, no caso das coisas aparentes, ele possui uma consciência acerca da sequência baseada na observação, em virtude da qual ele lembra que coisas foram observadas com quais, quais antes de quais, e quais depois de quais, e então a partir seus encontros com as coisas anteriores renova as outras.

Mas se for concordado, eles [os *dogmáticos*] dizem, que a demonstração é, falando de forma geral, um signo, então se não são demonstrações, os argumentos produzidos contra o signo não são confiáveis, mas se são demonstrações, então há algum signo. Mas já que dissemos antes que não ficamos no caminho do signo rememorativo, mas sim do signo indicativo, podemos conceder que os argumentos produzidos contra o signo significam algo – apenas não indicativamente, mas rememorativamente; pois nós somos afetados por eles e recuperamos em nossas memórias as coisas que podem ser ditas contra o signo indicativo. (M 288-289, Bett 2005, tradução e observação minhas²⁴)

Uma primeira leitura desses trechos causa alguma confusão, pois Sexto finaliza seu argumento aparentemente tentando salvar o significado de suas palavras, algo que ele deveria querer *expurgar* do discurso junto com os signos indicativos. Seria o caso de que apenas as palavras dos dogmáticos são vazios semânticos, e o cético, em seu uso dialético de argumentos, estaria de fato empregando a linguagem com significado? É importante aqui discernir algumas nuances importantes para evitar anacronismos ou mesmo alguma confusão decorrente de conceitos similares. Quando Sexto fala em “significar” na passagem em questão o uso dessa palavra no contexto do tema dos signos sugere que ela quer dizer estritamente a forma como um signo “indica” outro item, ou seja, o que ele significa enquanto signo indicativo, num sentido bastante básico e “etimológico” do verbo “significar”. O signo indicativo significa desvelando algo não-evidente, como

24 *But even if we allow that the human being differs from other animals in discourse, and appearance that involves transitions, and a conception of following, we will not agree that he is this way when it comes to unclear things and things that are matters of undecided disagreement. Rather, when it comes to apparent things, he has an awareness of following based on watching in virtue of which he remembers which things were observed with which, which before which, and which after which, and so from his encounters with earlier things renews the rest.*

But if it is agreed, they say, that demonstration is, generically speaking, a sign, then if they are not demonstrations, the arguments produced against the sign are untrustworthy, but if they are demonstrations, there is some sign. But since we said before that we do not stand in the way of the recollective sign but the indicative sign, we can concede that the arguments produced against the sign signify something – just not indicatively, but recollectively; for we are affected by them and retrieve in our memories the things that can be said against the indicative sign.

que encerrando em si mesmo a coisa significada, ou ao menos uma conexão intrínseca a ela. A ideia de que ao recusar a existência de *lekta* Sexto está abolindo o significado das palavras é decorrente também desse sentido, mas parece haver algo mais aqui. De forma recorrente em *Contra os Eruditos* e nas *Hipotiposes*, ao tratar da linguagem, ele afirma que “algumas coisas significam e outras são significadas”, outra forma de dizer que existem signos e o que eles indicam ou desvelam (tratando especificamente dos signos indicativos). Ao mesmo tempo em que *lekta* são tomados como proposições, e signos indicativos também são, segundo Sexto, proposições, *lekta* são colocados como itens que são significados, e não significam. Ou seja, um *lekton* é uma proposição (em seu sentido clássico), porém uma proposição que é desvelada e não pode desvelar, enquanto o signo é uma proposição que desvela. Parece haver uma clara inconsistência aqui na explicação de Sexto sobre signos e sobre *lekta*, já que nas *Hipotiposes* ele afirma claramente que “uma proposição é um *lekton* que é assertórico por si mesmo” (PH 104), enquanto em *Contra os Eruditos* ele afirma que “enunciações significam, e *lekta*, entre os quais estão proposições, são significados” (M 264). Ambas as afirmações não são contraditórias entre si, na verdade sendo complementares, porém se tomarmos como correta a definição de que signos indicativos são proposições, e que servem para significar outros itens, algo aqui deverá ser abandonado para que a coerência seja preservada. Essa inconsistência pode vir da própria doutrina estoica, é claro, já que Sexto, na passagem completa de *Contra os Eruditos*, se mostra ciente dela e a expõe como argumento (esta tradução se refere ao *lekton* como “sayable”, “dizível”):

Além disso, como apontamos com frequência em muitos lugares, algumas coisas significam, outras são significadas. Enunciações significam, e dizíveis, entre os quais estão as proposições, são significados. Mas se todas as proposições são significadas, e outras coisas significam, o signo não pode ser uma proposição. (M 264, Bett 2005, tradução minha²⁵)

Seja qual for a origem desse problema, se uma falha na teoria estoica ou uma confusão fabricada pelos pirrônicos para induzir a *aporia*, ou mesmo o uso indistinto e pouco cuidadoso de diferentes concepções de *lekton* (entre os sentidos original e expandido analisados anteriormente, por exemplo), o fato é que *lekta* parecem

25 Besides, as we have often pointed out in many places, some things signify, others are signified. Utterances signify, and sayables, among which are propositions, are signified. But if all propositions are signified, and other things signify, the sign cannot be a proposition.

pertencer ao grupo de itens que são desvelados por signos. A refutação de sua existência, portanto, seria a refutação de que haveria *algo a ser dito*, e não a rejeição da ideia de que há algo que *diz*. O que é dito, o *lekton*, sendo o que é dito *indicativamente*, é claro. Os signos rememorativos não desvelam *lekta* ou outros itens não-evidentes, mas apenas servem para a lembrança de outros objetos igualmente evidentes. E é assim que eles significam, no sentido básico citado antes, porém de forma rememorativa. A ideia de significado que Sexto atribui ao seu próprio discurso parece muito diferente da que os dogmáticos atribuem à linguagem como um todo, um significar baseado em signos indicativos e suas relações intrínsecas com o não-evidente. O signo rememorativo não encerra em si algo oculto e acessível somente através dele, e sim apenas *traz consigo* outra coisa à qual ele é associado, e que não necessita dele para ser apreendida. O que Sexto parece defender é que o cético, ao argumentar, não faz mais do que o marinheiro que interpreta os céus nebulosos ou o cão que persegue um rastro. Pode a linguagem assentar-se apenas nisso?

Há uma proveitosa análise do discurso pirrônico no artigo *Parrots, Pyrrhonists and native speakers*, de David K. Glidden, no qual ele se ocupa majoritariamente dos mesmos problemas desta dissertação. A exemplo do resto da filosofia pirrônica, é necessário entender ao que ela se contrapõe em sua defesa de uma linguagem “não-proposicional”, e a resposta é, como sempre, os dogmáticos helenísticos. A concepção estoica de linguagem, da qual a parafernália conceitual em torno do *lekton* exposta anteriormente faz parte, é também muito similar a teorias posteriores. Glidden aponta similaridades entre o Estoicismo e o Empirismo de Locke no que diz respeito à aquisição e uso de conceitos, algo considerado por ambos como essencial para a linguagem, e relevante na diferenciação dos sons emitidos por humanos daqueles produzidos por outros animais. Essa separação entre a comunicação humana e a comunicação animal era uma importante consequência das teorias da cognição e da lógica defendidas entre a quase totalidade dos filósofos que se ocuparam desses temas ao longo dos séculos, e com os oponentes de Sexto não era diferente. A aproximação que o mesmo faz entre a linguagem humana e os sons emitidos pelos animais, além das outras aproximações de ordem cognitiva (como as citações anteriores acerca dos signos), faz sentido quando considerada em contraste com seus detratores. Afirmar que os animais também possuem

racionalidade (ou que os humanos são tão racionais quanto eles) soaria herético para estoicos e epicuristas, uma tese que iria de encontro a toda a arquitetura conceitual que baseava suas concepções de humanidade. E a linguagem, diziam eles, é uma consequência da racionalidade, e portanto o que os animais fazem não é linguagem, mas apenas ruído. Parece ser esse “ruído” que Sexto, segundo Glidden, reivindica para si e para as pessoas em geral, visto que a linguagem “conceptualizada” e racional dos signos indicativos se mostraria vazia de conteúdo através de qualquer análise atenta. Assim como um papagaio, o cético apenas acessaria sons rememorativamente, emitindo-os sem conceder a eles o tipo de intencionalidade racional que os dogmáticos demandam para o significar.

Há uma razão bastante forte para crer que o que os pirrônicos querem fazer ao comparar os humanos aos animais não-humanos é afirmar a vacuidade semântica dos primeiros, e não a racionalidade dos segundos como se pode conjecturar. Afirmando dos animais que sua linguagem utiliza conceitos e se sustenta na racionalidade deixaria os cétricos sem alternativa a não ser aceitar tal esquema para si também, uma vez que, assim como os animais, também demonstrariam através de suas ações a estrutura cognitiva anterior que as possibilitaria. Como poderia Sexto recusar assentimento à lógica dos dogmáticos enquanto defende que qualquer comunicação demonstrada por animais é prova suficiente do assentimento *deles* a ela? Os argumentos pirrônicos sobre a racionalidade animal fazem mais sentido, portanto, como reduções ao absurdo da filosofia da linguagem dos dogmáticos, que visam justamente desfazer suas pretensões de darem conta da comunicação (humana e animal) através da lógica e dos signos indicativos. Se tal interpretação dos argumentos pirrônicos for aceita, segue-se uma curiosa situação em que a eles é permitido usá-los, mas ao mesmo tempo estão admitindo que não há qualquer conteúdo ali para ser de fato compreendido. Como Sexto afirmou na passagem citada acima de *M* 289, os argumentos contra o signo indicativo são “recuperados na memória” através de signos rememorativos. Isso de maneira alguma explica como pode um signo rememorativo trazer consigo o conteúdo argumentativo que demonstraria algo, mas apenas como mais palavras vazias seriam trazidas junto com eles. O cético nega a lógica, nega a argumentação, e nega que palavras de fato signifiquem algo.

O discurso pirrônico, segundo a tese de Glidden, nada mais é do que uma sequência de sons associados pelo hábito, da mesma maneira como um animal grunhe para si mesmo ou para outro em determinadas situações, guiado por instinto e costume. Qual seria o sentido de argumentar, então? Argumentos, ao menos se pensarmos neles da maneira como tradicionalmente se compreende a linguagem (como os estoicos, por exemplo, a compreendiam), parecem depender do significado das enunciações que contêm para que demonstrem sua correção, para que desvelem algo no mundo que antes não era conhecido. Eles são exatamente tudo que o pirronismo ataca quando trata dos signos indicativos. Quando Sexto diz que os seus argumentos funcionam rememorativamente, ele certamente não está propondo que a eficácia dos mesmos se dá através de um “funcionamento” similar aos argumentos dos dogmáticos, que depende de uma concepção como a dos signos indicativos. Como ele mesmo diz, o que ele recupera em sua memória são apenas “as coisas que podem ser ditas contra o signo indicativo” [M 289], ou seja, as palavras ou enunciações em si, e não algo contido nelas, que *demonstraria* a verdade dos argumentos. Os argumentos pirrônicos não possuem compromisso algum com demonstrações ou validade, pois é exatamente esse tipo de coisa que eles trabalham para minar. São apenas sons (ou sinais grafados) que servem a um propósito diferente, que é *convencer*. Após esse objetivo ser atingido, podem ser chutados para longe como escadas (M 481).

Catacrese e como falar sem dizer

Um outro vislumbre de uma possibilidade de concepção linguística pirrônica está contido num trecho já citado das *Hipotiposes* (PH I 206-208), onde Sexto comenta a atitude do cético em relação aos seus próprios lemas (*slogans*), e a forma “imprecisa” como os enuncia. Burnyeat oferece uma tradução alternativa de um fragmento dessa passagem, e a partir dela algumas conclusões bastante proveitosas acerca do discurso cético. A nota 24 do seu artigo *The Sceptic in His Place and Time* expõe o seguinte:

Notem PH I 207: o cético usa a linguagem ‘sem distinções (*adiaphoros* – n. 33 abaixo) e, se se quiser, catacresticamente’, isto é, se não-céticos

quiserem chamá-lo de uso indevido, ele admite a acusação. (Burnyeat, p. 108, tradução minha²⁶)

Destacadas assim as expressões originais usadas por Sexto para caracterizar o uso cético da linguagem, *adiaphoros* e *katachrestikos*, o que exatamente elas significam em seu sentido original é um passo promissor para compreender o discurso pirrônico. O próprio Burnyeat as analisa em alguns momentos do seu escrito. O principal propósito do seu artigo, porém, é examinar os argumentos pirrônicos acerca do tempo e de lugar, mais precisamente a *quais* tempo e lugar eles se referem, se a conceitos filosóficos ou a expressões usuais sem tal carga teórica. Esse debate naturalmente se enquadra na contenda interpretativa urbano-rústica, na qual Burnyeat é o expoente principal de uma das posições, a rústica, e chegará à conclusão de que essa diferenciação entre “tipos” de tempo e lugar é ilusória: o conceito filosófico de lugar é o conceito de lugar, as alternativas sendo apenas usos errôneos da expressão. Ao menos, ele defende, era assim para os pirrônicos e outros filósofos antigos. Ele chama atenção para isso justamente através da expressão *katachrestikos*, que é a que Sexto usa para designar o uso “amplo”, “não-teórico”, do conceito de lugar:

A palavra chave em *PH* III 119 é *katachrestikos*. Dizer ‘Minha cidade é o lugar onde estou’ é usar ‘lugar’ no sentido amplo e portanto falar *katachrestikos*. Bury (1933-49) traduz como ‘vagamente’ mas isso não lhe diz que o advérbio deriva de um verbo que significa ‘usar indevidamente’. Usar uma expressão *katachrestikos* é usá-la de forma imprópria (gramáticos ainda dizem ‘catacresticamente’), o que é contrastado aqui com usá-la *kurios*, no seu significado apropriado. Então o contraste entre sentido amplo e restrito é o contraste entre um uso próprio e impróprio do termo. (Burnyeat, p. 104, tradução minha²⁷)

Disso concluímos que o uso que Sexto admite fazer da linguagem, esse uso “catacréstico”, é um uso impróprio da mesma, comparável ao engano que o vulgo comete ao designar como “lugar” algo que não é propriamente um lugar de acordo com a definição correta do termo. Esse exemplo é especialmente revelador, pois o cético repetidas vezes se coloca como um defensor da “vida comum” (*bios*), do vulgo

26 Note *PH* I 207: the sceptic uses language ‘without distinctions (*adiaphoros* – n. 33 below) and, if they wish, *katachrestically*’, i.e. if non-sceptics wish to call it a misuse, he admits the charge.

27 The key Word in *PH* III 119 is *katachrestikos*. To say ‘My city is the place where I am’ is to use ‘place’ in the broad sense and thereby to speak *katachrestikos*. Bury (1933-49) translates ‘loosely’ but this does not tell you that the adverb derives from a verb meaning ‘to misuse’. To use an expression *katachrestikos* is to use it improperly (grammarians still say ‘catachrestically’) and is contrasted here with using it *kurios*, in its proper meaning. So the contrast between broad and narrow place is a contrast between an improper and a proper use of the term.

propriamente, em oposição aos filósofos. A linguagem catacréstica se adequa a essa caracterização. O “homem comum”, porém, provavelmente não concordaria que o seu uso de expressões é errôneo dessa forma, ou ao menos pretenderia que não fosse. Sexto, por outro lado, parece satisfeito com sua atitude em relação à linguagem, e pronto a admitir a catacrese de suas palavras sem preocupações. As outras expressões gregas que ele usa para se referir ao próprio discurso reforçam essa leitura. Burnyeat destaca outros trechos em que Bury (principal tradutor que ele utiliza) usa a expressão “vagamente” (*loosely*), mas desta vez correspondendo a outra palavra, *aphelos* (a passagem que ele menciona diretamente é *M X 15*, mas o termo aparece em muitas outras). Tal expressão significaria, resumidamente, “sem distinções”, referindo-se às distinções técnicas que as ciências ou teorias pretendem atribuir à linguagem como forma de refletir distinções reais no mundo, ou seja, à categorização da linguagem de forma que ela corresponda à forma como a realidade é categorizada. Burnyeat cita uma elucidação mais profunda feita por Kühn, derivada da escola Metódica de medicina (aquela que Sexto afirma ser a mais próxima do Pirronismo em *PH I 237*), que oferece uma caracterização quádrupla de *aphelos*: “não-dogmáticamente”, “de acordo com as necessidades da vida (*biotikos*)”, “sem articulação por distinções (*me dierthromenos*)” e “não precisamente, e sim não tecnicamente e sem qualquer conhecimento especial”. O outro termo usado por Sexto para se referir à indiferença do cético às distinções técnicas é *adiaphoron* (algumas vezes usado na forma adverbial *adiaphoros* junto com *katachrestikos*), que Burnyeat afirma ter o mesmo sentido de *aphelos*. A linguagem usada pelos pirrônicos é, portanto, imprecisa, errônea e alheia a distinções técnicas.

A caracterização da linguagem com tais expressões, *katachresis*, *aphelos* e *adiaphoron*, parece combinar satisfatoriamente com o quadro delineado anteriormente sobre o ceticismo semântico proposto por Sexto. O Pirronismo rejeita a rigidez semântica geralmente atribuída à linguagem por seus interlocutores dogmáticos para usá-la dessa forma vaga e vulgar, e aceitam de bom grado a acusação de a estarem usando erroneamente. Não há qualquer prejuízo aos propósitos pirrônicos no fato de que estejam usando as palavras de forma catacréstica, pois, conforme já exposto, sua argumentação prescinde do rigor lógico e semântico que a Filosofia geralmente pretende ter. Ela serve apenas para convencer, e para isso não é necessário ser técnico ou preciso com o uso de

expressões. Também a comunicação não depende de tal rigidez para cumprir o seu propósito, uma vez que o exemplo dado de discurso catacréstico é justamente o do vulgo ignorando diferenciações gramáticas teóricas e utilizando palavras dessa maneira “imprecisa”. Novamente, Sexto está do lado do homem comum em seu desprezo às categorizações que os dogmáticos pretendem exprimir linguisticamente. Burnyeat afirma, porém, que esse uso catacréstico não é universal pelo cético, se aplicando apenas ao discurso que se poderia tomar como dogmático, as “afirmações” que não devem ser interpretadas como tal. Ele defende que quando o pirrônico reporta o que lhe aparece, por exemplo, o seu uso da linguagem seria o adequado, com as palavras contendo o seu sentido próprio. A catacrese seria uma característica, portanto, das partes do discurso fora dos diminutos domínios da expressão da *pathe*. Esse não parece, porém, um corolário necessário a ser extraído da caracterização de Sexto do próprio discurso (tal exceção não é delineada explicitamente, ao menos). O uso catacréstico da linguagem poderia abarcar também as expressões confessionais do cético sem prejudicá-las, uma vez que, levando a sério a suspensão do juízo acerca dos signos indicativos e o ceticismo lógico já mencionados, ela talvez seja a única linguagem possível. Por outro lado, pode-se conceber uma linguagem inteiramente baseada em signos rememorativos, a qual ainda é dogmática demais caso não seja usada de forma catacréstica quando para se referir aos fatos. Como se pareceria uma linguagem usual do cético, fora dos meios acadêmicos onde ele delineia argumentos e debate com opositores, é um enigma para a solução do qual existem menos ferramentas disponíveis. Sexto não aborda diretamente tal questão, e é curioso pensar como a abordaria. Suas observações sobre a linguagem, sendo um cético que não se propõe a teorizar sobre nada, já beiram perigosamente a incoerência, como disse Jonathan Barnes em *The Beliefs of a Pyrrhonist*. Tal tema pode ter sua dificuldade reduzida de um ponto de vista não-pirrônico, mas ainda assim é extremamente especulativo. Tentemos.

Ruído e memória

Uma vez rejeitada a ideia e a necessidade de que o discurso revele o não-evidente através de argumentos, poderia parecer tarefa mais simples dar conta da comunicação humana corriqueira, porém também aqui a interpretação do que propõe Sexto é trabalhosa. Glidden compara as posições estoicas e epicuristas

sobre a linguagem, sugerindo que o embrião da argumentação de Sexto são as segundas, que, apesar de convencionalistas, admitem algo similar aos “sons animais” nos primórdios da comunicação humana.

Os epicuristas já haviam argumentado em favor de algo similar à sugestão de Sexto na sua própria explicação da aquisição da linguagem. Não apenas os epicuristas concordavam que animais são suficientemente capazes da habituação para usar sinais rememorativos e seguir signos naturais, mas também sugeriram que uma fala rudimentar animal poderia surgir dessa maneira também. De acordo com Lucrecio (V.1028-90), os epicuristas destacavam as similaridades entre os sons de curral e a fala humana, a sugestão sendo que todos os sons vocalizados são mais ou menos os mesmos em sua origem natural, sendo sons estabelecidos habitualmente para responder e rotular fatos e aspectos do mundo. Desse modo, a fala humana não é, ao menos em seu princípio, fundamentalmente diferente dos sons produzidos por outros animais. [...]

E sua *Carta para Heródoto (Hdtm.)* Epicuro descreveu a origem da linguagem humana como uma resposta puramente mecânica à necessidade natural (*Hdtm.x.75*). Lucrecio coloca o assunto dessa maneira: a natureza forçou a língua a fazer os sons que faz, e a utilidade (não a invenção conceitual) articulou nomes para as coisas (V.1028-9). Lucrecio explicitamente contrastou a utilidade forçada da fala naturalmente articulada com outra visão, de que essa fala deve a sua articulação a uma concepção autoconsciente (*ínsita notities*) de utilidade inventada na mente de algum nomeador (V.1041-9). Lucrecio rejeitou o que se tornou o argumento estoico de que a fala pressupõe uma razão nativa conceitualmente desenvolvida *a priori*, completa com inferência e representação autoconscientes. Para enfatizar o ponto, Lucrecio comparou o estágio de apontar, quando o bebê humano, antes de começar a falar, indica ao invés disso através de gestos, com os instintos naturais de outros animais (V.1030-40) (Glidden, *Parrots, Pyrrhonists and native speakers*, p. 140-141, tradução minha²⁸)

Apesar da marcante similaridade presente aqui com o que Glidden afirma ser a posição pirrônica, naturalmente a doutrina epicurista diverge disso em etapas

28 *The Epicureans had already argued for something similar to Sextus' suggestion, in their own account of language acquisition. Not only had Epicureans agreed that animals are sufficiently capable of habituation to use mnemonic signals and follow natural signs, but they also suggested that rudimentary animal speech could come about in this same way as well. According to Lucretius (V.1028-90), the Epicureans stressed the similarities between barnyard sounds and human speech, the suggestion being that all voiced sounds are more or less the same in natural origin, as sounds habitually established to respond to and label facts and features in the world. In this way, human speech is not, at least in its beginnings, fundamentally any different from sounds made by other animals. [...]*

In his Letter to Herodotus (Hdtm.) Epicurus described the origin of human language as a purely mechanical response to natural necessity (Hdtm.x.75). Lucretius put the point this way: nature forced the tongue to make the sound it does, and utility (not conceptual invention) articulated names for things (V.1028-9). Lucretius explicitly contrasted the forced utility of naturally articulated speech with another view, that such speech owes its articulation to a self-conscious conception (ínsita notities) of utility invented in the mind of some name-giver (V.1041-9). Lucretius rejected what became the Stoic argument that speech presupposes an a priori, conceptually developed native reason, complete with self-conscious inference and representation. To emphasize the point, Lucretius compared the pointing stage, before a human baby begins to speak and indicates instead by gestures, with the natural instincts of other animals (V.1030-40).

posteriores. Após esse estágio de comunicação puramente mecânica e não-conceitual, os humanos elaborariam a linguagem como a conhecemos, estabelecendo-a através de costumes e mecanismos sociais. A linguagem “crua” e similar à dos outros animais daria lugar a uma linguagem regida por regras e convenções. Isso ainda é bastante diferente da proposta estoica, baseada numa espécie de nativismo em que a linguagem tem seu sentido determinado introspectivamente, através de concepções e representações existentes na mente humana. Cabe dizer que os epicuristas também rejeitavam a existência de *lekta*. O pirronismo, apesar de aparentemente aproveitar algo da posição epicurista para seus argumentos contra o Estoicismo, rejeita ambas as alternativas.

O acesso à linguagem requer intervenção. Isso, por sua vez, demanda uma decisão do indivíduo acerca das enunciações que ele está prestes a falar. Para os estoicos demandava corresponder a fala exterior com conceitos interiores privados e empregar o conceito de significação antes de enunciarmos sons humanos. O caráter desses conceitos e a possibilidade de significação intencional naturalmente incitavam críticas, e eram assim contestadas pelos céticos. Por um lado, como podemos saber se os conceitos que empregamos são verdadeiramente representativos das experiências que tivemos? Por outro, como podemos estar seguros de que os sons que fazemos significam os conceitos que pensamos que eles significam? Para os epicuristas se tratava da questão diferente de decidir que convenções empregar para os rótulos que usamos. Mas isso primeiro requeria saber que sabemos as regras. Apesar de suas discordâncias acerca das origens da linguagem, tanto epicuristas quanto estoicos adotavam uma estratégia introspectiva, comparando sons que formulamos com as intenções de nossos conceitos ou as convenções de nossas regras. Essa introspecção deve inevitavelmente acontecer, independentemente de se afirmações inteiras que fazemos depois são subsequentemente verdadeiras. Para epicuristas e estoicos alguma espécie de introspecção de intenções é requerida para que a linguagem genuína seja possível.

Os epicuristas ofereciam uma explicação um tanto behaviorista de como os humanos passavam a usar a linguagem. Essa explicação evoca a noção de habituação rememorativa, um artifício que Sexto usaria também. Mas os epicuristas também evocavam a noção de seguir uma regra. Aqui Sexto e os epicuristas se separavam. [...]

Conseqüentemente, a própria defesa de Sexto de que um cético pode usar a linguagem, assim como poderíamos dizer que um papagaio pode, é independentemente adaptável, mesmo que seus argumentos sejam diminuições aos estoicos ou emprestados dos médicos empiristas ou mesmo dos dogmáticos epicuristas. Na verdade, o que Sexto quer fazer é defender o uso da fala articulada na linguagem que ele usa sem ter que chegar a qualquer conclusão acerca do que está acontecendo dentro da sua mente, como sua fala foi articulada por alguma razão nativa interior, como os estoicos o descreveriam, ou por alguma adaptação social

autoconsciente, como Epicuro disse. (Glidden, *Idem*, p. 142, tradução minha²⁹)

Aqui parecemos deixados apenas com uma recusa obstinada de Sexto de envolver-se com a questão em debate, a psicologia da linguagem, por assim dizer. Isso não seria inadequado tendo em vista o método dialético do pirronismo, que consiste justamente em demonstrar a futilidade do debate afirmando que todas as posições parecem igualmente críveis, apresentando-as para então abandonar esse esforço argumentativo em prol da suspensão do juízo. Cabe frisar que a escola médica que dá a Sexto a sua alcunha “Empírico”, a assim chamada “medicina empirista”, era conhecida primariamente como uma prática avessa a teorias, onde o médico se baseava unicamente na própria experiência para determinar os tratamentos dos pacientes (nas palavras de Barnes, se tratava de um Pirronismo urbano). Teses generalistas sobre a origem das doenças e o funcionamento da natureza eram consideradas por eles desnecessárias, sendo mais propício ocupar-se dos pequenos eventos que compunham sua prática sem tentar juntá-los e sistematizá-los em torno de alguma doutrina. A medicina empirista parece calcar-se justamente em algo como signos rememorativos, abstendo-se de tentar usar os sinais observados na prática médica como indicando alguma verdade oculta. Porém, Sexto é claro nas *Hipotiposes* ao destacar que o Pirronismo e a medicina empírica

29 Language entry requires intervention. That, in turn, requires an individual's decision concerning the utterances he is about to speak. For the Stoics it required matching outer speech with private inner concepts and employing the concept of signification before we utter human sounds. The character of these concepts and the possibility of intentional signification naturally invited criticism, and were so challenged by the sceptics. For one thing, how are we to know whether the concepts we employ are truly representative of the experiences we've had? For another, how are we to be assured that the sounds we make stand for the concepts which we think they do? For the Epicureans it was the different matter of deciding which conventions to employ for the labels that we use. But that first required knowing that we know the rules. Despite their differences on the origins of language, both the Epicureans and the Stoics adopted an introspective strategy, comparing sounds we formulate with the intentions of our concepts or the conventions of our rules. This introspection must inevitably take place, regardless of whether whole statements that we later make are subsequently true. For both the Epicureans and the Stoics some sort of introspection of intention is required if genuine language is to be possible at all.

The Epicureans offered a somewhat behaviouristic explanation of how humans come to use a language. Such an explanation invokes the notion of mnemonic habituation, a device Sextus would employ as well. But the Epicureans also invoked the notion of following a rule. Here Sextus and the Epicureans part company. [...]

Consequently, Sextus's own defence that a sceptic can speak a language, just as we could say a parrot might, is independently adaptive, even if his arguments are retrenchments on the Stoics or borrowed from the empirical doctors or even Epicurean dogmatists. Rather, what Sextus wants to do is to defend the use of articulated speech in the language that he uses, without having to come to any conclusions whatsoever concerning what is going on inside his mind, how his speech has been articulated by some inner native reason, as the Stoics would describe it, or by some self-conscious social adaptation, as Epicurus said.

são coisas distintas, apesar dessas curiosas similaridades. Naturalmente, Sexto não afirmará categoricamente que não existe psicologia da linguagem, que não há aspecto introspectivo na comunicação, sob o risco de soar dogmático, mas ele certamente parece sugerir que tal coisa não é necessária. Essa forma rudimentar de linguagem, despida de conceitos, representações e qualquer outro item que se queira colocar na mente para possibilitar a articulação de palavras seria para ele suficiente. Segundo a interpretação de Glidden, humanos não são, para Sexto, mais do que papagaios que aprenderam determinados sons e os repetem em determinadas situações, qualquer teorização que vá além disso sendo uma mera quimera filosófica inapreensível.

Um dos pontos mais salientes percorridos até agora nesse traçado da linguagem pirrônica e seus desdobramentos é o papel da memória em tal esquema. Os signos rememorativos, como o nome indica, baseiam-se na memória do sujeito (humano ou animal), em sua capacidade de associar sinais presentes com experiências passadas. A memória é, portanto, uma das (poucas) coisas sobre as quais o pirrônico não suspende o juízo, uma vez que sua capacidade de engajamento com a realidade depende dela. Isso é notável justamente porque a memória parece, à primeira vista, presa fácil para questionamentos céticos sobre sua validade e apreensibilidade. Não constam, porém, na obra de Sexto considerações específicas sobre a memória. Assim como dúvidas sobre a realidade do mundo exterior, o “ceticismo mnemônico” está ausente na Filosofia Antiga. Seria a razão disso a mera conveniência dialética de não minar as próprias condições do discurso cético? A memória não parece similar ao resto das coisas às quais o pirrônico assente, ela não é mera impressão passiva, pois envolve a formulação de proposições acerca do passado. Não apenas isso, a memória parece envolver necessariamente alguma espécie de introspecção, algo que não parece condizente com as considerações de Glidden sobre a linguagem pirrônica expostas acima. Em outras palavras, memórias parecem ser itens mentais, e Sexto abraçar tais itens e rejeitar outros, como conceitos, soa incoerente. Porém, existem itens mentais que o Pirronismo definitivamente admite, como as assim chamadas impressões intelectivas, espécies de impressões passivas que ocorrem no intelecto e, assim como toda *phantasia pathethike*, involuntárias, forçadas sobre o cético pela própria percepção. Tal espécie de item epistêmico é necessário para a vida supostamente

sem crenças que os pirrônicos vivem, assentindo apenas a esse tipo de fenômeno que os afeta involuntariamente, eles sendo apenas recipientes passivos dessas afecções. Essa pode parecer uma saída fácil para Sexto, afirmar que memórias também são *phantasiai* que o afetam sem que ele as controle, e portanto não são crenças. O próprio problema de elas serem impressões passadas trazidas “de volta” pode ser contornado da mesma forma que os estoicos contornam o problema da necessidade de os signos presentes indicarem também coisas presentes, exposta na passagem 255 de *Contra os Eruditos*. Sexto poderia dizer, hipoteticamente, que embora a memória diga respeito a um acontecimento passado, ela o afeta *no presente* como tal. Mesmo que a impressão que ele recorda seja uma impressão sobre a realidade física, a impressão que a memória lhe produz deve ser intelectual, pois é sua mente que está sendo afetada por ela ao lembrar. Nas *Hipotiposes* Sexto também notoriamente argumenta contra a existência do tempo, o que poderia trazer problemas sem esse pequeno artifício argumentativo recém exposto, pois se deve-se suspender o juízo sobre o passado, a validade da memória deveria ser comprometida. Porém, tomando a memória como uma afecção presente, podemos salvar Sexto de tal incoerência (apesar dessa saída soar frágil, uma vez que essa afecção presente diz respeito a supostas experiências passadas).

Dentro de sua reduzida estrutura conceitual, o Pirronismo parece a salvo de acusações de inconsistência com base no seu uso da memória, porém ao admitirmos memórias como impressões intelectivas, o faremos incorrer num problema mais sério. O fato é que a ideia de impressões intelectivas despidas de crenças não faz sentido. Esse apontamento perspicaz é feito por Myles Burnyeat em seu artigo *Can the Sceptic Live His Scepticism?*, parte da coletânea *The Original Sceptics: A controversy*, essencial para a compreensão do ceticismo antigo (apresentando o debate interpretativo entre rústicos e urbanos). A resposta à pergunta em que consiste o título do escrito, autoexplicativa, acaba por ser negativa justamente por conta das impressões intelectivas, esse item mental que parece não poder realmente ser obtido sem que se creia, sem que se tome algo não-evidente como verdadeiro. Após uma extensa análise dos argumentos e do suposto modo de vida pirrônico, Burnyeat contesta:

O cético deve se contentar com aparências no lugar de crenças, mas pode ser objetado que, o que quer que seja que Sexto possa dizer, ao menos algumas dessas aparências são crenças disfarçadas. ‘Mel tem gosto doce’

pode ser relevado como o registro de uma experiência perceptual ou corporal, mas quando se trata de 'Todas as coisas parecem relativas' (PH I 135) ou 'Que seja concedido que as premissas da prova aparecem' (M VIII 368) ou 'Algumas coisas parecem boas, outras más' (M XI 19), dificilmente podemos tomar 'parece' (*phainesthai*) em outro sentido que não o epistêmico. Isto é, quando o cético oferece um relato da forma 'Me parece agora que *p*', ao menos algumas vezes ele está relatando o fato de que ele crê ou se vê inclinado a crer que algo é o caso. (Burnyeat, *Can the Sceptic Live His Scepticism?*, p. 47, tradução minha³⁰)

Da mesma maneira, caso o cético afirme que lhe "parece que algo aconteceu no passado", ou que "parece haver fogo atrás daquela colina, pois há fumaça e no passado observei ambos juntos", suas palavras sugerem, inescapavelmente, algum tipo de crença. O artigo de Burnyeat vai muito além dessa suposta falha do Pirronismo, apontando outras dificuldades que o cético teria do ponto de vista prático, tanto tratando de possibilidades de agir de acordo com uma vida sem crenças quanto de como essa vida poderia se parecer, e se de fato seria crível que ela traria a *ataraxia*, o estado de imperturbação que é o objetivo último dessa prática filosófica. O fato, porém, acima citado sobre a inescapabilidade da crença mesmo quando o assentimento do cético é a uma aparência comunicada ao leitor de forma confessional, parece ser o cerne de sua argumentação. Burnyeat também cita brevemente a questão dos signos rememorativos (denominados por ele como *commemorative*, "comemorativos") e como isso se relaciona com a sua investigação:

Ele ocasionalmente afirma que os argumentos céticos não oferecem refutações demonstrativas das ideias dos dogmáticos mas apenas lembranças ou sugestões do que pode ser dito contra elas, e através disso da aparente força igual das posições opostas (PH II 103, 130, 177, M VIII 289). Nos termos técnicos do período os argumentos não são signos indicativos mas comemorativos. Não preciso me estender nas técnicas porque (para ser franco) Sexto não oferece elucidação alguma da noção crucial de algo ser dito *contra* uma doutrina ou crença mas não através de razões ou evidências contra ela. Se o cético se usa de argumentos arrazoados até o ponto em que as razões em ambos os lados se equilibram e a razão neutraliza a si mesma, se seus argumentos são (como na agora famosa frase) uma escada para ser jogada quando você já subiu (M VIII 481), então devemos insistir que eles produzem o seu efeito através das operações normais da nossa razão. A *epoche* não é um efeito

30 *The sceptic is supposed to content himself with appearances in lieu of beliefs, but it may be objected that, whatever Sextus may say, at least some of these appearances are beliefs in disguise. 'Honey tastes sweet' may pass muster as the record of a perceptual or bodily experience, but when it comes to 'All things appear relative' (PH I 135) or 'Let it be granted that the premisses of the proof appear' (M VIII 368) or 'Some things appear good, others evil' (M XI 19), we can hardly take 'appear' (phainesthai) other than in its epistemic sense. That is, when the sceptic offers a report of the form 'It appears to me now that p', at least sometimes he is chronicling the fact that he believes or finds himself inclined to believe that something is the case.*

mecânico cego, mas, supostamente, o resultado natural e inteligível de seguir nossa capacidade humana para o pensamento ao longo dos trajetos marcados pelos argumentos céticos. (Burnyeat, *Idem*, p. 55, tradução minha³¹)

Aqui Burnyeat comenta o mesmo problema tratado no fim da seção anterior acerca dos signos, sobre a eficácia dos argumentos pirrônicos enquanto supostamente vazios de conteúdo lógico. Sua conclusão é, porém, mais pessimista para as possibilidades do Pirronismo, uma vez que ele atrela o convencimento necessariamente ao engajamento racional com os argumentos. Para ele, portanto, o ceticismo lógico de Sexto o faria incorrer em incoerência, além do fato mais sério de que a suposta vida sem crenças buscada por ele seria impossível. Em defesa de Sexto, pode-se dizer que o convencimento não precisa operar por mecanismos racionais, algo que parece condizer com a realidade social que observamos como humanos. A ideia de que para se dizer algo contra uma doutrina ou crença é necessário apresentar razões ou evidências, pressuposta nesse trecho, é que parece excessivamente otimista em relação ao nosso discernimento. Se aceitarmos a ideia defendida por Glidden de que a linguagem para os pirrônicos não passa de sons sem sentido repetidos por hábito, tal concepção da persuasão que a mesma exerce se torna ainda mais palatável. A postulação de argumentos contra e a favor de dada tese, sob o pretexto de que eles aparentam ser verdadeiros, porém, permanece sendo um problema:

A origem da objeção que estivemos instigando é que o cético quer tratar 'Parece-me que p mas eu não creio que p ', onde p é alguma proposição filosófica como 'Afirmações contrárias possuem força igual', em pé de igualdade com instâncias perceptuais desse modelo, como 'Parece-me que o graveto na água está dobrado mas eu não creio que esteja'. A última é aceitável porque o seu primeiro conjunto descreve uma experiência genuína – em termos gregos, um *pathos*, uma *phantasia*, que aguarda meu assentimento. E é importante aqui que assentimento e impressão são logicamente independentes. Pois eles não são independentes no caso filosófico. No caso filosófico, a impressão, no fim das contas, simplesmente

31 *He does on occasion claim that the sceptical arguments do not give demonstrative disproof of the dogmatists' views but mere reminders or suggestions of what can be said against them, and through this of the apparently equal strength of opposed positions (PH II 103, 130, 177, M VIII 289). In the technical terms of the period the arguments are not indicative but commemorative signs. I need not enlarge on the technicalities because (to be blunt) Sextus offers no elucidation whatever of the crucial notion of something being said against a doctrine or belief but not by way of reasons or evidence against it. If the sceptic works through reasoned argument to the point where the reasons on either side balance and reason stultifies itself, if his arguments are (in the now famous phrase) a ladder to be thrown when you have climbed up (M VIII 481), then we must insist that they make their impact through the normal operations of our reason. Epoché is not a blind, mechanical effect but, supposedly, the natural and intelligible outcome of following with our human capacity for thought along the paths marked out by the sceptical arguments.*

é meu assentimento à conclusão de um argumento, assentimento a ele como verdadeiro. Esse é o perigo de permitir a discussão sobre aparências ou impressões do pensamento: parece se tornar legítimo tratar estados que são de fato estados de crença, que pressupõem assentimento, como se fossem independentes de assentimento da maneira que impressões sensíveis podem ser. Pois se, debaixo de seu disfarce de mera afecção passiva, a impressão filosófica inclui o assentimento, não deve fazer sentido algum para o cético insistir que ele não assente a ela como verdadeira. Isso seria contemplar um ato adicional de assentimento ao assentimento já dado. Se o cético de fato insiste, se ele se recusa a se identificar com o seu assentimento, é como se estivesse separando a si mesmo da pessoa (a saber, ele mesmo) que foi convencida pelo argumento, e está tratando seu próprio pensamento como se fosse o pensamento de alguma outra pessoa, alguém pensando pensamentos dentro dele. (Burnyeat, *Idem*, p. 57, tradução minha³²)

Deste imbróglio o cético não parece ter escapatória, a não ser que se admita que, apesar de reiteradamente afirmar que não, ele de fato possua crenças, e as afirmações contrárias tenham que ser qualificadas de algum modo, conforme os defensores da interpretação urbana do Pirronismo argumentam (Burnyeat defende a interpretação rústica). Essa não é uma contenda em que se entrará nesta dissertação, inclusive porque há uma explicação mais elegante (e mais adequada para os problemas aqui tratados) oferecida por Jonathan Barnes, da qual se tratará adiante. De qualquer maneira, Burnyeat parece demonstrar que as assim chamadas “impressões intelectivas” implicam, sim, em crenças, mas *não* que o ceticismo lógico de Sexto é incoerente (a não ser que se aceite sua premissa de que o convencimento e, talvez, a comunicação dependam do engajamento com o conteúdo proposicional das enunciações, o que impossibilitaria qualquer espécie de ceticismo semântico). Restamos, então, em certa *aporia* acerca de como tratar o papel da memória no Pirronismo, uma vez que ela parece essencial para que o

32 *The source of the objection we have been urging is that the sceptic wants to treat 'It appears to me that p but I do not believe that p', where p is some philosophical proposition such as 'Contrary claims have equal strength', on a par with perceptual instances of that form such as 'It appears (looks) to me that the stick in the water is bent but I do not believe it is'. The latter is acceptable because its first conjunct describes a genuine experience – in Greek terms, a pathos, a phantasia, which awaits my assent. And it is important here that assent and impression are logically independent. For they are not independent in the philosophical case. In the philosophical case, the impression, when all is said and done, simply is my assent to the conclusion of an argument, assent to it as true. That is the danger of allowing talk about appearances or impressions of thought: it comes to seem legitimate to treat states which are in fact states of belief, presupposing assent, as if they were independent of assent in the way that sense-impressions can be. For if, beneath its disguise as a mere passive affection, the philosophical impression includes assent, it ought to make no sense for the sceptic to insist that he does not assent to it as true. That would be to contemplate a further act of assent to the assent already given. If the sceptic does insist, if he refuses to identify with his assent, he is as it were detaching himself from the person (namely, himself) who was convinced by the argument, and he is treating his own thought as if it were the thought of someone else, someone thinking thoughts within him.*

discurso cético funcione da maneira como é proposto, mas também parece estar em conflito com certos princípios dessa filosofia, e Sexto não trata dela especificamente em momento algum. O fato é que a memória parece estar fora do escopo da *epoche*, o que, na falta de outras explicações, talvez seja apenas um fato histórico sobre o Pirronismo. Existem problemas que são “originais” de determinadas épocas, como o já citado problema da realidade do mundo exterior, proposto por Descartes e que pautou a Filosofia posterior a ele, mas que nunca preocupou céticos ou dogmáticos que o antecederam³³. As diferenças entre o Pirronismo e o ceticismo moderno não se resumem a isso, mas este é um caso especialmente emblemático, pois denota como Descartes propôs uma nova cosmovisão baseada num “eu” que inexistia até então. Para um leitor do ceticismo moderno, talvez um dos detalhes mais curiosos de Sexto Empírico seja o seu uso dos *plurais*, para se referir tanto aos pirrônicos (“nós”) quando aos dogmáticos (“eles”). O cético antigo não era solipsista, o mundo exterior e as outras mentes não sendo problemas para ele. Foi o descolamento desse “eu” da realidade dinâmica e coletiva em que ele se inseria que possibilitou a dúvida acerca do mundo exterior, através da construção de cenários fictícios para que esse personagem habitasse, dando a esse problema inteligibilidade. Talvez haja algo similar ocorrendo no caso da memória, as condições intelectuais para um suposto ceticismo mnemônico não existindo na Antiguidade, porém isso é mera conjectura, e eu não saberia como dar seguimento a essa tese. A ideia de que a memória é uma construção coletiva, e o individualismo da modernidade que permite que a coloquemos em dúvida (assim como a realidade do mundo exterior), parece promissora nesse sentido, porém. Uma futura análise poderia elucidar se esse é de fato o caso.

Já a proposta de Glidden sobre a “linguagem animal” que os pirrônicos utilizariam é adequada com as observações de Sexto sobre o discurso e o seu expresso ceticismo semântico, mas não parece se sustentar em muitas evidências. A comparação com os animais se dá no primeiro modo de Enesidemo, mas não cita diretamente a linguagem, e esse tema não é retomado posteriormente. A linha argumentativa se dá a partir do “embrião” epicurista da linguagem, que seria similar

33 No seu artigo *A encenação*, Paulo Faria propõe que a dúvida cartesiana sobre o mundo exterior só é possível nas condições fictícias delineadas por Descartes nas *Meditações*, uma espécie de teatro solipsista que o leitor é convidado a reproduzir consigo mesmo.

à concepção pirrônica, mas, novamente, essa proximidade não parece ser atestada em nenhuma das fontes primárias. O que Glidden parece fazer é interpretar Sexto Empírico como o cético fictício do Kripkenstein, dada a defesa de ambos de uma espécie de ceticismo semântico (ou ao menos a sugestão de um). Mas os argumentos de Sexto acerca dos signos indicativos e a sua suspensão do juízo acerca deles não o comprometem necessariamente com uma posição “kripkensteiniana”. Na verdade, ele explicitamente menciona a possibilidade de se “significar” rememorativamente, algo completamente ausente no paradoxo delineado por Kripke (que oferece como solução “significar” através da ratificação da comunidade linguística). Como uma linguagem rememorativa se pareceria pode ser como Glidden sugere, apenas sequências de sons repetidos por hábito, mas essa conclusão possui uma grande margem especulativa. O uso catacréstico da linguagem, exposto anteriormente, também precisaria se encaixar de alguma maneira no quadro a emergir dessa análise. Uma linguagem semanticamente vazia seria o mesmo que uma linguagem catacréstica? A ideia de *katachresis* parece, a princípio, adequada ao ceticismo semântico, a não ser que o seu uso “incorreto” da linguagem pressuponha um uso correto, o uso que, segundo Burnyeat, o cético utilizaria ao confessar suas *pathe*. Caso contrário, a linguagem catacréstica poderia muito bem ser apenas uma consequência natural da vacuidade semântica da linguagem, a inexistência de significado apenas permitindo usos “incorretos” ou “imprecisos”. Em outras palavras, toda linguagem seria catacréstica. O discurso pirrônico seria, portanto, uma tentativa de guiar aqueles afligidos pelo dogmatismo para a suspensão do juízo através de um instrumento ele mesmo sem sustentação, e que mesmo assim serviria seu propósito. Na sua vida cotidiana, o cético falaria como qualquer outro, e como qualquer outro suas palavras não teriam significado algum, seriam sons imprecisos aos quais os filósofos erroneamente atribuiriam rigidez semântica. Mas isso, novamente, é especulação. Não há uma doutrina acerca da linguagem que possamos atribuir seguramente ao Pirronismo, algo adequado para uma filosofia que pretende se desvencilhar de todas as doutrinas. Há, porém, algo que pode dar sentido a todas essas observações e argumentos sobre a linguagem, que nem sempre parecem coerentes entre si. Na última seção isso será examinado.

Intermissão wittgensteiniana

A compreensão da realidade como fenômeno coletivo também possui sua ligação com o ceticismo semântico. É essa a saída que Kripke encontrará para o paradoxo cético que ele encontra nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, o conhecido e já citado “Kripkenstein”. Nele, Kripke afirma que o problema wittgensteiniano é uma forma inédita de ceticismo filosófico, e talvez o seja da maneira como Wittgenstein o expôs, mas houve claramente um precedente em Sexto Empírico. A conexão entre o Pirronismo e o Kripkenstein é notada também por Glidden, com o mesmo chegando a afirmar que o que Wittgenstein fez foi *redescobrir* algo que Sexto já havia delineado ao falar sobre a linguagem. Seja como for, apesar de Wittgenstein não ter tido contato algum com Sexto Empírico, existem filosoficamente muitos paralelos entre eles, como o fato de tomarem a Filosofia como uma prática, uma espécie de atividade, em contraste com as escolas que a tomam como doutrina. A ideia da argumentação tomada como “escada” para depois ser jogada fora é originalmente de Sexto, tornada famosa por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*³⁴. E o interesse do austríaco pelo que significa seguir regras também encontra um eco no Pirronismo. Conforme dito antes, os epicuristas fornecem uma explicação convencionalista sobre a linguagem, algo que naturalmente é atacado por Sexto com base justamente no problema de como saber se se está seguindo uma regra ou não. O Epicurismo admite, inclusive, segundo Glidden, expressões vazias de significado e idioletos privados, construções linguísticas idiossincráticas que, aparentemente, não seriam inválidas nesse esquema. Tais linguagens privadas seriam exatamente o que Wittgenstein mostraria como sem sentido também nas *Investigações*.

O modelo epicurista se prova impraticável uma vez que é requerido a responder uma pergunta introspectiva, a saber: como posso saber se a conexão que faço entre algum som e a coisa que o som deveria rotular é realmente a conexão sancionada pelas regras que eu devo seguir? Sexto concorda bastante com os epicuristas que agimos com base no costume e na habituação, mas costume e habituação se provarão incapazes de explicar a significação do costume. Consequentemente, um falante estrangeiro não consegue entender os nativos, a não ser que ele já entenda a base dos seus costumes. E a habituação não se fará conhecida. Costume

34 Wittgenstein teve contato com essa metáfora através de Kierkegaard ou Schopenhauer, ambos leitores de Sexto.

não é algo que se pode ver. (Glidden, *Parrots, Pyrrhonists and native speakers*, p. 145, tradução minha³⁵)

Glidden oferece essa explicação sobre Sexto Empírico no contexto do problema de aquisição da linguagem, que é basicamente o paradoxo da familiaridade, e a dificuldade de determinar como é possível *aprender*. O problema nessa instância é, claro, como é possível aprender uma linguagem, e, no caso epicurista, como é possível aprender como seguir uma regra. Os paralelos com o chamado Wittgenstein “tardio” se apresentam em profusão, uma vez que é a partir de divagações acerca do mesmo tema que ele chega ao suposto paradoxo cético que Kripke afirma existir nas *Investigações*, o de que parece impossível *saber* como seguir uma regra (que Kripke toma como a impossibilidade do próprio seguimento da regra). Tal conclusão é fatal para o Epicurismo, uma vez que o convencionalismo empregado pelo mesmo na sua concepção da linguagem parece ser necessariamente consciente por parte dos falantes. A linguagem para eles é regida por regras que os partícipes conhecem e escolhem seguir. A solução proposta por Kripke para o paradoxo é uma espécie de convencionalismo também, embora não nesses moldes. Já para Wittgenstein não há tal paradoxo, apenas uma quimera que não merece a atenção despendida com ela. Aqui também ele estaria vestindo roupagens pirrônicas, tomando a mesma atitude que Sexto tomara séculos antes quando recusou examinar as condições introspectivas da linguagem. As semelhanças entre ambas as filosofias merecem um exame à parte.

O paralelo entre Wittgenstein e o Pirronismo é examinado em grande detalhe por Plínio Junqueira Smith no artigo *Wittgenstein e o Pirronismo: sobre a natureza da Filosofia*. De fato, a tese que Smith defende ali é a de que a filosofia de Wittgenstein era uma espécie de Pirronismo, e que a prática filosófica defendida nas *Investigações* é uma releitura contemporânea do mesmo, partindo de paradigmas diferentes. Não é necessário concordar com essa tese, porém, para aproveitar as comparações que ali são feitas entre os dois. A similaridade mais marcante e mais

35 *The Epicurean model proves unworkable, once it is required to answer an introspective question, namely how am I to know whether the connection that I make between some sound and the thing that sound is supposed to label is actually the connection sanctioned by the rules that I am supposed to follow? Sextus quite agrees with the Epicureans that we act on custom and habituation, but custom and habituation will itself prove unable to explain the signification of the custom. Consequently, a foreign speaker cannot understand the natives, unless he already understands the basis for their customs. And habituation will not make itself known. Custom is not something you can see.*

citada entre ambos é o fato de tomarem a Filosofia como um exercício, em oposição à concepção dela como doutrina. Tanto Sexto quanto Wittgenstein se propõem a descrever uma atitude frente aos problemas filosóficos, uma atitude que em ambos os casos possui fins terapêuticos (ou ao menos, no caso de Wittgenstein, está associada a isso), e em ambos os casos é infundável. Os pirrônicos e “wittgensteinianos” (?) se debruçam sobre coisas que consideram sem sentido, as filosofias às quais se opõem, e trabalham para desfazer o poder persuasivo que elas exercem. Wittgenstein, desde o *Tractatus*, tratou os problemas filosóficos como pseudoproblemas, também nas *Investigações* os considerando confusões advindas de um uso desorientado mas natural (no sentido de ser esperado) da linguagem. A Filosofia tentaria desvelar algo na realidade através das palavras, e assim teria um vislumbre do que Smith chama “o profundo”, algo que captura nossas mentes e nos incita a continuar buscando definições e esse impossível desvelar de uma essência oculta das coisas através da linguagem. O “fim terapêutico” na filosofia de Wittgenstein seria justamente a libertação desse cativo intelectual em que essas práticas filosóficas tradicionais nos colocam. “A verdadeira descoberta é aquela que me faz capaz de interromper o filosofar quando eu quero. - Aquela que traz a filosofia ao repouso” (*IF* 133), e “Qual é o teu objetivo na filosofia? - Mostrar à mosca a saída da campânula.” (*IF* 309) são passagens citadas por Smith como ilustrando esse ponto. O sujeito “acometido” pela Filosofia é como uma mosca se debatendo dentro de sua armadilha, incapaz de parar de fazê-lo, assim como o filósofo é incapaz de parar de filosofar, uma vez que sempre haverá novas questões a atormentá-lo nessa seara. A dissolução dos pseudoproblemas filosóficos seria a sua libertação dessa condição desconfortável, que lhe traria uma espécie de tranquilidade. O paralelo com o Pirronismo é bastante óbvio com a filosofia de Wittgenstein caracterizada de tal maneira.

As terapias wittgensteiniana e pirrônica se dariam também através de percursos similares, defende Smith. Ambas demandariam por parte do “terapeuta” uma habilidade ou capacidade para levá-la a cabo. No caso do Pirronismo essa é a *dunamis antithetike*, o “poder” de opor aparências e argumentos uns contra os outros de modo a produzir a *isostheneia* que leva à *aporia*, uma tarefa intelectualmente exigente e que demanda um talento para tal. Para Wittgenstein, a sua nova Filosofia demandaria a capacidade de perceber fatos da gramática, ou

seja, lembrar dos usos das palavras para que se possa investigar propriamente os erros em que se incorre com as tentativas de empregá-las filosoficamente. Além disso, seria necessário conseguir conceber usos novos e fictícios das palavras, usos possíveis e geralmente absurdos que serviriam para “iluminar” regiões da linguagem que de outro modo permaneceriam insondáveis. Por último, o filósofo deve ser capaz de expressar precisamente o que quer dizer, e delinear com perfeição os passos do pensamento que levam aos erros que ele investiga, seja em si ou nos outros, de modo que ele possa assim *ensinar*. Esse conjunto de habilidades compõe a técnica filosófica necessária para levar a cabo o projeto de Wittgenstein de um filósofo que se ocupa infindavelmente de corrigir erros gramaticais. Do mesmo modo, o pirrônico se ocuparia infindavelmente de opor argumentos uns contra os outros para provocar a suspensão de juízo. Ambos se recusam a oferecer uma alternativa aos problemas da forma como estão colocados, ao invés disso rejeitando-os em suas raízes, e mantendo que são uma espécie de ilusão. Claro, isso se dá de maneira diferente: Wittgenstein nega a inteligibilidade dos problemas filosóficos e trabalha para identificar o engano que nos leva a eles. Sexto, da mesma forma, nega a inteligibilidade do discurso dogmático (ao menos implicitamente), mas sua filosofia consiste em tomar esse discurso como inteligível para fazê-lo colapsar em si mesmo, através das posições opostas equipotentes. O procedimento de Wittgenstein é mais radical (no sentido etimológico de “raiz”), uma vez que se ocupa primariamente desse estágio mais básico da formulação dos problemas filosóficos, a gramática com que é feita. Smith também compara as maneiras como ambas as filosofias se colocam “ao lado” do homem comum, ou do uso comum da linguagem. Conforme já dito, Sexto reiteradas vezes coloca a si e aos pirrônicos como partidários do homem comum, e o seu uso da linguagem de forma catacréstica é parte disso. E Wittgenstein, ao menos de acordo com a interpretação abraçada por Smith, é também um defensor da linguagem comum, que seria a sua forma correta, sem as distorções provocadas pela Filosofia. O significado das palavras estaria no seu uso comum. Contraditoriamente, porém, Sexto não considera a linguagem do homem comum, a linguagem caracréstica, como um uso correto da linguagem. É justamente por ser uma espécie de uso *errado* que ele a utiliza, pois a imprecisão da mesma é conveniente a quem não deseja professar crenças e doutrinas. De qualquer maneira, a rejeição ao uso filosófico da linguagem está presente em

ambos, e em ambos a “saída” (no caso, saídas para ruas diferentes) é falar do modo que as pessoas comuns falam.

Um paralelo similar é feito por Duncan Pritchard em *Wittgensteinian Pyrrhonism*, porém neste a analogia é feita com a obra inacabada *Sobre a Certeza*, cujas observações sobre os fundamentos da certeza e da dúvida remetem, para Pritchard, a uma espécie de ceticismo similar ao Pirronismo. A linha argumentativa à qual ele se refere na fragmentária obra diz respeito à dependência da dúvida e da certeza racionais de paradigmas que devem ser mais certos ao sujeito do que elas mesmas. Para se duvidar racionalmente de algo, diz Wittgenstein, é necessário basear-se em algo que se toma como certo, e mais certo do que o objeto da dúvida. Ele cita o famoso exemplo de Moore em que ele ergue as duas mãos, as vendo, como prova de que ele possui duas mãos, questionando se seria mais válido tomar esse fato como prova de que ele tem mãos ou de que tem olhos (a depender de qual das duas coisas é tomada por ele como mais certa). O ponto é que o fato de que ele tem duas mãos é uma das certezas mais firmes que pode ter, e justamente por isso a visão das mesmas não pode servir como prova de sua existência, uma vez que parece mais provável que a ausência delas no seu campo de visão, caso ocorresse, o levaria a questionar a sua visão e não se ele de fato tem mãos. Essas certezas seriam as bases das crenças humanas, elas mesmas imunes à dúvida racional, “dobradiças” das portas da razão, sem as quais não somos capazes de fazer juízos. Porém, o inverso também seria verdadeiro: tais crenças paradigmáticas não teriam como ser racionais, uma vez que não poderiam ser justificadas. Toda certeza racional, assim como toda dúvida racional, deve se basear em uma certeza mais firme do que ela, ou seja, toda crença teria por trás uma mais forte. Essas crenças fundamentais não poderiam, portanto, ser consideradas racionais, pois não existem outras mais fortes do que elas nas quais possam se basear. Elas são o sustentáculo da razão, mas elas mesmas são não-rationais. Wittgenstein afirma que esse é o caso em todo sistema de crenças possível, e não algo contingente. Essas bases não-rationais necessariamente fazem parte do nosso intelecto. Portanto, tanto dúvida quanto certeza universais são impossíveis racionalmente. Uma “avaliação racional universal”, tanto positiva quanto negativamente, está fora do nosso alcance.

A relação entre o argumento em *Sobre a Certeza* e Sexto Empírico pode não parecer evidente a princípio, mas há uma óbvia analogia a ser feita com o trilema da

justificação de Agripa. Wittgenstein sugere, assim como os três modos que formam o trilema, que a cadeia de justificações deve terminar em algum momento, e ela terminará em uma certeza injustificada. Sexto não fala que esse é o caso da dúvida, porém (mas a expressão “dúvida” figura raramente em seus escritos). O fato de nossa racionalidade ser sustentada por certezas não-rationais não faz com que Wittgenstein a rejeite da forma como Sexto a rejeitou, por outro lado. Esse é apenas um fato que ele aceita como parte de nós, enquanto os pirrônicos argumentam contra a validade da razão em vários dos temas que discutem. A comparação que Pritchard faz não é exatamente essa, no entanto. Ele aponta que a “dúvida” pirrônica não é universal, mas apenas reiterada e sistemática, se apoderando de um tema de cada vez. Ele afirma também que o Pirronismo não ataca as crenças ordinárias, mas apenas aquelas que se pretendem fundamentadas racionalmente “até o fim” (em outras palavras, ele oferece uma explicação urbana no Pirronismo). Um dos corolários que ele retira da explicação wittgensteiniana sobre a fundamentação das crenças e dúvidas é que ela não impossibilita o conhecimento, apenas essa espécie de crença racional concebida como “amplamente” justificada. O conhecimento, no caso, sendo concebido já como parcialmente composto por embasamentos epistêmicos não-rationais, como condições de confiabilidade, por exemplo (concepções tradicionais de conhecimento como “crença verdadeira justificada” com certeza não funcionariam com esse corolário). Poderíamos, portanto, possuir conhecimento nesses moldes, e crenças justificadas “localmente”, sem as pretensões de seguirem a cadeia justificativa “até o fim”, ou de se basearem completamente na “autonomia racional” do indivíduo, no sentido de dependerem unicamente da competência de sua razão. Essas, diz Pritchard, seriam as crenças que os pirrônicos admitiriam, e que partilhariam também com o “homem comum”. Assim como Smith, ele também compara os objetivos das filosofias wittgensteiniana e pirrônica, ao sugerir a objeção de que o Wittgenstein apenas delineia uma teoria filosófica com ramificações céticas, enquanto Sexto apresenta uma atitude de rejeição a qualquer doutrina. Wittgenstein também teria, afinal, um horizonte prático na sua prática filosófica, a ideia de tranquilidade e possibilidade de parar de filosofar já mencionada. Ambos negariam à Filosofia a sua capacidade de progredir, e a única solução é evitá-la ou repeli-la argumentativamente. Pritchard afirma, então, que tal argumento em *Sobre a Certeza* está, de forma “ampla” (*broadly*), alinhado ao ceticismo pirrônico.

Ambas as analogias possuem óbvias similaridades, e outras talvez mais sorradeiras. Além de proporem um Wittgenstein que, assim como os pirrônicos, busca com sua filosofia uma espécie de tranquilidade, as duas se baseiam unicamente em torno da interpretação urbana do Pirronismo. As duas comparações se baseiam na suposta partilha dos pirrônicos das “crenças usuais”, e de uma reduzida “vida epistêmica” que eles teriam. Smith até mesmo atribui a Sexto uma “concepção de ciência” e a ideia de que a “linguagem é convencional”, ambas atribuições inconsistentes mesmo com a interpretação urbana do Pirronismo, uma vez que atribui a ele doutrinas filosóficas. De qualquer maneira, ambas as afirmações de que Wittgenstein seria uma espécie de pirrônico, ou ao menos proporia uma prática filosófica afim ao Pirronismo, dependem dessa premissa interpretativa acerca da urbanidade dos cétricos. Elas não funcionam com o ceticismo rústico (nenhuma outra filosofia poderia ser identificada com ele, imagino). Aí já está um impasse relevante, uma vez que a contenda entre rústicos e urbanos não é algo a ser contornado dessa maneira se o propósito é construir uma tese sólida acerca de aspectos importantes do Pirronismo. Porém, poder-se-ia insistir no fato já mencionado de que Wittgenstein se engaja com a Filosofia de forma muito diferente dos pirrônicos. A sua prática é diferente, buscando dissolver os problemas ao invés de maximizá-los a ponto de forçar a *aporia*, e a ideia que ele tem dessa prática como algo constante e infundável é diferente da que têm os cétricos. A dissolução de um problema é final, enquanto o exercício pirrônico da *dunamis* e da *isostheneia* não faz com que os problemas sumam, apenas se aceita a sua insolubilidade. O cétrico continua procurando, Wittgenstein não. Uma outra objeção seria a de que Wittgenstein, por mais que não pretenda fazê-lo, exprime teses filosóficas, no mínimo versando sobre o funcionamento de um aspecto relevante da realidade: a linguagem. Comparado a um pirrônico, ele é um dogmático, seja rústico ou urbano. Isso não os impede de partilhar certas características curiosas, fato chamativo o suficiente para motivar tais comparações.

A *epoche* como remédio

Uma investigação detalhada sobre as especificidades da vida pirrônica, e dentre elas qual é a sua atitude frente à linguagem, parece fadada a ter que se contentar com imprecisões e ser largamente especulativa. É exatamente a essa tarefa que Jonathan Barnes se propõe em *The Beliefs of a Pyrrhonist*, tentando

definir se o cético das *Hipotiposes* é rústico ou urbano através de uma análise extensa do material à disposição. A conclusão a que ele chega é que as *Hipotiposes* são predominantemente rústicas, mas com “intrusões de urbanidade”. Ou seja, existem trechos e argumentos que sustentam ambas as interpretações em diferentes partes da obra, o que transparece uma fundamental incoerência no Pirronismo conforme exposto ali. Ou transparece? Poderia o Pirronismo ser uma filosofia “assimetricamente” rústica ou urbana? A solução de Barnes é muito mais elegante. Segundo ele, a própria questão interpretativa da rusticidade ou urbanidade do Pirronismo é mal concebida, um imbróglio baseado na pergunta errada. Para compreender a inconstância de Sexto no que diz respeito à admissão de crenças, é preciso retomar os propósitos com que ele pratica sua filosofia: a *ataraxia*, a ausência de *tarache*, perturbação. O Pirronismo é uma prática que visa um objetivo, como um remédio que cura uma doença, e, como tal, pode ser concebido em diferentes dosagens. A *epoche*, defende Barnes, não é um estado universal de espírito do tipo que se possa questionar o escopo, mas algo que ocorre pontualmente em cada tema examinado pelo cético. O pirrônico não é uma pessoa completamente paralisada intelectualmente, mas apenas uma que usa a sua capacidade de opor argumentos e aparências para atingir a *epoche naquelas assuntos em que ela é necessária para ele*. Assim, a pergunta do “escopo” da *epoche* teria uma resposta para cada praticante do Pirronismo, uma vez que cada um teria uma necessidade diferente, sendo atribulado por diferentes questões.

O objetivo do Pirronismo é a ἀταραξία (*ataraxia*). As estratégias pirrônicas são relevantes apenas onde há ταραχή (*tarache*). Um homem que sofra apenas moderadamente de ταραχή (*tarache*) pode ser um perfeito pirrônico; pois ele pode alcançar a completa ἀταραξία (*ataraxia*) exercitando sua δύναμις (*dunamis*) e chegando à ἐποχή (*epoche*) de maneira bastante modesta. Outros, que acham toda a vida um mar de aflições, não descansarão até terem alcançado a ἐποχή (*epoche*) universal. (Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, p. 90, tradução e parênteses meus³⁶)

A *dunamis* a que Barnes se refere é a *dunamis antithetike*, o poder ou capacidade que o cético possui de opor argumentos e aparências uns contra os outros, fundamental para a produção da *epoche*. E essa capacidade pode ser aplicada seletivamente, de acordo com a necessidade do “paciente” que sofre das

36 *The point of Pyrrhonism is ἀταραξία. Pyrrhonist strategies are relevant only where ταραχή exists. A man who suffers only mildly from ταραχή may be a perfect Pyrrhonist; for he may achieve complete ἀταραξία by exercising his δύναμις and reaching ἐποχή in a very modest way. Others, who find the whole of life a sea of troubles, will not be set at rest until they have achieved universal ἐποχή.*

perturbações provenientes das anomalias que percebe na realidade. De acordo com a doença, a cura. Assim, as *Hipotiposes*, ou mesmo a totalidade dos escritos de Sexto, podem ser lidos como um manual para essa espécie de tratamento psicológico, onde para cada aflição existe uma resposta argumentativa que a tranquiliza. A ideia de “escopo” perde rapidamente o sentido nesse contexto, uma vez que cada praticante do Pirronismo teria a sua própria versão do mesmo, a *epoche* abarcando apenas os temas que o perturbam e não se impondo aos outros, uma vez que estes não suscitariam *tarache* e a necessidade da *dunamis antithetike* ser posta em prática. A forma como Sexto termina as *Hipotiposes* é especialmente relevante no contexto dessa abordagem, pois ali é explicitamente admitido que os argumentos que ele utiliza o são de acordo com a necessidade que o processo dialético tem de poder persuasivo para um dos lados, de modo que a *isostheneia* seja alcançada. Ele admite explicitamente usar argumentos fracos de acordo com a exigência da situação, assim como um médico receita curas mais fracas para enfermidades mais leves. O mesmo raciocínio se aplicaria à prática pirrônica, de acordo com Barnes. Existiriam céticos rústicos e urbanos, cada um praticando o Pirronismo até onde precisasse.

Um corolário dessa tese de Barnes para os temas desta dissertação seria o de que também existiriam vários “discursos pirrônicos” de acordo com o cético que os proferisse. Poder-se-ia suspender o juízo acerca dos signos indicativos, da lógica e da linguagem como um todo ou não. Porém, resta o fato de que o pirrônico é ao menos um cético semântico e lógico em potencial. Sexto claramente propõe esses ceticismos na sua obra, e também sobre esses temas o Pirronismo admitirá a suspensão do juízo. Compartimentalizar os efeitos do Pirronismo dessa maneira pode sugerir que a própria expressão “linguagem pirrônica” deixa de fazer sentido, uma vez que um cético poderia estender a *epoche* à linguagem ou não. Mas o tratamento dispensado especificamente por ele à linguagem é evidente, e se o propósito é atribuir algum caráter especial ao discurso pirrônico como tal, esse caráter é o da linguagem catacréstica e do ceticismo semântico. A teoria de Barnes também nos convida a especular que espécie de cético o próprio Sexto Empírico era, algo que deve ser virtualmente impossível de determinar. O que podemos fazer é construir uma espécie de personagem baseando-nos nos seus escritos, que, tomados como um todo, parecem enviesá-lo para o lado da rusticidade. A atitude

que esse personagem cético teria em relação ao próprio discurso seria a de indiferença quanto ao exato significado de seus proferimentos, o funcionamento da linguagem e a interação da mesma com a realidade e a mente humana sendo questões insondáveis e, portanto, irrelevantes. Ele falaria a linguagem de seus pares, assim como agiria como eles, porém sem atribuir a tais atitudes nenhum lastro em concepções mais avançadas que as baseassem. As suas palavras seriam mero instrumento de vida, assim como seus argumentos são meros instrumentos para a *isostheneia*. Soa paradoxal, ainda, que um cético semântico não tenha problemas em utilizar a linguagem da mesma forma que qualquer um (poderia ele estar praticando uma espécie de insulamento?), e a explicação para isso provavelmente está fora do nosso alcance. Sexto não pretende definir uma doutrina linguística que dê conta disso justamente pelo fato de que ele deseja rejeitar qualquer doutrina. O sentido que pode ser dado a esse conjunto de escritos geralmente é encontrado em especulações como a de Glidden, olhares dogmáticos tentando compreender a mente cética quando ela não parece desejar ser compreendida. Um pirrônico certamente nunca se ocuparia de tais questões, sendo elas apenas mais das confusões filosóficas que não provocam nada além de *tarache*. Seja como for, há um extenso repositório de usos pirrônicos da linguagem na obra de Sexto Empírico. Ali estão argumentos sólidos, falácias, piadas, exemplos e toda a variedade com a qual os filósofos estão acostumados. Tudo assumidamente vazio, apenas meios para um fim que serão descartados após atingirem seus objetivos. Por que se dar ao trabalho? Sexto responde: “por seu amor à humanidade” (280). Assim ele termina as *Hipotiposes*, com as palavras de um médico que pratica seu ofício porque ama seus pacientes, mesmo que os considere extremamente tolos e vaidosos. Até mesmo os dogmáticos merecem a *ataraxia*.

Conclusões

Quanto à questão de se houve um precedente à espécie de ceticismo filosófico expresso no Kripkenstein, não resta dúvida de que houve na filosofia de Sexto Empírico. Tanto nas *Hipotiposes* quanto em *Contra os Eruditos*, a possibilidade de a linguagem possuir significado é minada através da dialética argumentativa pirrônica, que inclui os signos indicativos e demais itens necessários para a linguagem entre as coisas sobre as quais os cétricos suspendem o juízo. Não apenas a linguagem, mas a própria lógica é objeto do procedimento pirrônico que leva à *aporia* através da *isostheneia*. O Pirronismo inclui, portanto, tanto o ceticismo semântico quanto o ceticismo lógico. Essa “inclusão” ganha um sentido diferente, porém, quando consideramos a solução oferecida por Barnes para a contenda interpretativa rústico-urbana. Caso o Pirronismo seja tomado como uma espécie de tratamento “dosado” de acordo com o praticante o ceticismo semântico que existe nos escritos de Sexto Empírico passa a não ser uma parte obrigatória de todo “ceticismo” individual praticado pelos que subscrevem a essa filosofia. Passa a ser possível um pirrônico que não é um cétrico semântico. Ao mesmo tempo, se torna muito difícil caracterizar o Pirronismo de qualquer maneira, uma vez que tudo que se atribua a ele com base nos registros que existem passa a ser apenas um aspecto possível a ser incorporado na busca pela *ataraxia*. É necessário pontuar, portanto, que embora esses ceticismos constem claramente nas obras sobreviventes do Pirronismo, um pirrônico não necessariamente suspenderia o juízo sobre tais temas.

A tarefa de determinar como se pareceria uma “vida pirrônica” é muito dificultada quando aceita a solução de Barnes. Passam a existir muitas vidas pirrônicas possíveis, e as poucas passagens que nos permitem conjecturar como elas seriam precisam ser interpretadas à luz desse novo fato. Sexto comenta sobre como o cétrico usaria a linguagem apesar de, em seus argumentos, rejeitar a sua coerência. Ele a usa de forma “catacréstica”, imprecisa, e com o uso de signos rememorativos. Não há elaboração maior do que essa, e passa a ser tarefa da especulação dar conta de como esse uso da linguagem se pareceria, e que espécie de teoria se poderia empregar para explicá-lo (algo que um pirrônico nunca faria). Pode-se conceber uma “linguagem ruidosa”, como Glidden defendeu, ou buscar uma alternativa mais elegante, conforme defendi ao expor a concepção de Barnes, mas uma explicação definitiva parece distante. A ideia de rejeição da semântica

parece radical demais para admitir que a linguagem continue sendo usada de forma similar à que ela geralmente é por aqueles que não suspendem o juízo sobre seus fundamentos. A boa notícia é que a concepção de Barnes sobre o Pirronismo também admite essa possibilidade: poderia haver um cético que, ao aderir ao ceticismo semântico, nunca mais usasse a linguagem. É claro, esse não é o caso de Sexto Empírico, mas não há como saber a qual ceticismo específico ele subscrevia, embora tenha achado necessário justificar o seu (e de seus partidários) uso da linguagem e incluir essa justificativa em *Contra os Eruditos*. Esse é um grande indicativo de que ele defendia ser possível comunicar-se linguisticamente mesmo aderindo a uma espécie de ceticismo semântico.

Apesar de ser um precedente ao ceticismo do Kripkenstein, o ceticismo semântico defendido por Sexto naturalmente se distingue em alguns aspectos. O principal deles, e que é o que distingue o Pirronismo da maioria dos outros “ceticismos” da história da Filosofia, é o fato de que o ceticismo semântico para Sexto é uma consequência natural de sua filosofia, sendo apenas mais uma aplicação dos mesmos princípios que dominam a prática pirrônica. Ele é *aceito* como parte de uma vida cética, e presume-se que é possível viver com ele. No Kripkenstein, o paradoxo encontrado é tratado como uma anomalia absurda que *precisa* ser resolvida para que a vida humana como a conhecemos seja possível. Incorporar tais conclusões às nossas práticas é tratado como inconcebível, e o paradoxo acaba sendo mais um dos dilemas céticos utilizados como ferramenta para propor novos paradigmas filosóficos (o que Kripke faz com a sua solução “comunitária” para a linguagem). Em ambos os casos, porém, encontra-se uma “solução” que apenas circunda o fato de que o lastro que se atribuíam ao significado não existe: Sexto fala em “significar rememorativamente”, e Kripke na determinação dos significados coletivamente através de comunidades linguísticas. Alguma espécie de linguagem permanece existindo. Da mesma forma, apesar de especificidades argumentativas distinguirem os dois ceticismos (Sexto se engaja com a ideia de *lekta* e outros conceitos de seu tempo, e Kripke com a ideia de seguir regras), ambos encontram problemas com o nosso uso dos signos, e com a suposição de que eles são capazes de designar objetos de acordo com nossas intenções. As estruturas conceituais subjacentes à linguagem são minadas em ambos os casos,

sendo necessário recorrer a outros domínios (a coletividade ou a memória associativa).

A filosofia pirrônica e seu principal representante na contemporaneidade, Sexto Empírico, permanecem envoltos em uma aura de incerteza acerca de suas especificidades. Esse não é um resultado apenas adequado, mas provavelmente desejado por filósofos que se recusaram a delinear uma doutrina própria, defendendo que aí estava a raiz da angústia humana. Explicar detalhadamente como se pode significar rememorativamente ou convencer usando argumentos vazios de conteúdo lógico implicaria em tomar posições filosóficas sobre a linguagem e a cognição humanas, algo que não apenas colidiria com as pretensões pirrônicas, mas convidaria ainda mais ataques dos dogmáticos do que o próprio ato de falar e escrever já fazia. Lacunas que não nos permitem vislumbrar o Pirronismo como uma totalidade devem ser tomadas como uma mera consequência do fato dos seus partidários valorizarem mais a *ataraxia*, o propósito último dos mesmos, do que a sanha dos filósofos por explicações, que por oposição causa a *tarache*, o mal que os céticos desejam sanar. Também por isso a concepção de Barnes é especialmente adequada para os temas aqui tratados, pois para ele a ideia de conceber o Pirronismo como uma totalidade não faz sentido. Seria imputar a ele aspirações doutrinárias, como se ele fosse como as outras escolas helenísticas. O Pirronismo é cético até a medula, sua própria falta de estrutura conceitual sendo uma contestação aos modelos filosóficos aos quais eles se opunham. Até os nossos dias, milênios depois, os pirrônicos se recusam a dar o braço a torcer e fazer o que nós dogmáticos queremos.

Referências

BETT, Richard. Pyrrho. In: ZALTA, E. N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2018 Edition, disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pyrrho/>.

BARNES, Jonathan. The Beliefs of a Pyrrhonist. In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (ed.). **The Original Sceptics: A Controversy**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. p. 58-91.

BURNYEAT, Myles. Can the Sceptic Live His Scepticism? In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (ed.). **The Original Sceptics: A Controversy**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. p. 25-57.

BURNYEAT, Myles. The Sceptic in His Place and Time. In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (ed.). **The Original Sceptics: A Controversy**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. p. 92-126.

FARIA, Paulo. A encenação. **Sképsis**, ano I, n. 2, p. 99-130, 2007.

FREDE, Michael. The Sceptic's Beliefs. In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (ed.). **The Original Sceptics: A Controversy**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. p. 1-24.

FREDE, Michael. The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (ed.). **The Original Sceptics: A Controversy**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. p. 127-151.

FREDE, Michael. The Stoic notion of a *lekton*. In: EVERSON, Stephen (ed.). **Companions to ancient thought 3: Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 109-128.

GLIDDEN, David K. Parrots, Pyrrhonists and native speakers. In: EVERSON, Stephen (ed.). **Companions to ancient thought 3: Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 129-148.

KRIPKE, Saul A. **Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition**. Oitava edição. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

MORISON, Benjamin. Sextus Empiricus. In: ZALTA, E. N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2019 Edition, disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/sextus-empiricus>.

PRITCHARD, Duncan. **Wittgensteinian Pyrrhonism**. Ainda não publicado. Disponível em: https://www.academia.edu/19856083/Wittgensteinian_Pyrrhonism.

RUSSELL, Bertrand. On denoting. **Mind**, New Series, v. 14, n. 56, p. 479-493, 1905. SEXTO EMPÍRICO. **Against the Logicians**. Tradução de Richard Bett. New York: Cambridge University Press, 2005.

SEXTO EMPÍRICO. **Against those in the Disciplines**. Tradução de Richard Bett. Oxford: Oxford University Press, 2018.

SEXTO EMPÍRICO; MATES, Benson. **The Skeptic Way: Sextus Empiricus' *Outlines of Pyrrhonism***. Tradução de Benson Mates. New York: Oxford University Press, 1996.

SMITH, Plínio Junqueira. Wittgenstein e o Pirronismo: Sobre a Natureza da Filosofia. **Analytica**, v. 1, n.1, p. 153-186, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Tradução de G. E. M. Anscombe. Quarta edição. Cingapura: Wiley-Blackwell, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. Terceira edição. São Paulo: Edusp, 2017.