

A questão do alcance e da radicalidade do ceticismo antigo

Luiz Bicca¹

Resumo

Partindo da premissa de que o ceticismo antigo e o moderno são distintos, o artigo aborda a questão da amplitude ou do escopo do ceticismo antigo. Com esse propósito examina algumas respostas referenciais, por assim dizer, que (re-)abriram o debate em torno desse assunto nas últimas décadas do século passado, confrontando-as ainda com algumas objeções de intérpretes mais recentes.

Palavras-chave: Ceticismo antigo. Ceticismo moderno.

Abstract

Starting from the supposition that ancient and modern skepticisms are distinct, the article is about following questions: what is the range of ancient skepticism? What kind of beliefs it aimed? What opinions were in fact challenged by its criticisms? For this purpose we discuss some pioneer answers in the 80s and 90s, confronting them with recent views.

Key-words: Ancient skepticism. Modern skepticism.

Muitos estudiosos recentes do ceticismo antigo procuram acentuar as diferenças entre o ceticismo moderno e o antigo. Uma das principais diferenças entre ambos os ceticismos tem a ver com as supostas metas de ambos os ceticismos, ou dito apenas de outra maneira: enquanto o antigo ceticismo desautorizava crenças, o moderno desautorizaria conhecimentos. Os cétricos modernos põem em questão a certeza de todos os nossos conhecimentos e mostram que a maior parte de nossas evidências não tem nenhum fundamento racional, em particular nossa crença na existência do mundo exterior. Os cétricos antigos iam menos longe: eles jamais manifestaram, por exemplo, algo como a hipótese do solipsismo, segundo a qual só o nosso próprio espírito existiria ou então que somente sobre ele poderíamos ter algum conhecimento. Mas isso, julgam alguns intérpretes recentes, é porque os antigos levariam suas dúvidas mais a sério: eles se contraporiam a opiniões ou crenças firmes de um modo geral e, não satisfeitos em mostrar a incerteza delas, pretenderiam delas livrar-se pela suspensão de sua adesão a toda crença, ordinária ou filosófica. Como sustenta o principal estudioso do ceticismo

¹ Luiz Bicca é professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
E-mail: grouchoallen@gmail.com

entre nós, a contestação filosófica do saber humano e comum do mundo define essencialmente o ceticismo: “o ceticismo propõe a suspensão do juízo... não apenas sobre os *dógmata* das filosofias, mas sobre toda e qualquer opinião ou asserção que se pretenda verdadeira ou capaz de dizer as coisas como elas realmente são”.² Enquanto os cétricos modernos não colocam em questão nossa prática cotidiana, mas somente suas justificações, os antigos cétricos adotavam um modo de vida ou de ser que não promovia nenhuma ruptura entre teoria e prática, conhecimento e ação, tornando dessa forma efetivo um *ethos*, afinal, coerente com a filosofia deles.

De acordo com essa compreensão prevalecente, no que se refere à amplitude ou ao escopo do ceticismo antigo, este seria consideravelmente menos radical do que o moderno ceticismo: ao contrário dos modernos, os antigos não se perguntam se há corpos ou se existe um mundo exterior³. Os antigos cétricos não suspendiam o juízo sobre se, por exemplo, o mel existe, mas apenas sobre se ele é em si mesmo doce. Ora, a pergunta que se poderia fazer, desde já, é: dada a ligação que existe entre crença e conhecimento, não deveríamos pensar que os cétricos antigos procurassem se distanciar de ambas as coisas, tanto de crenças quanto de pretensos conhecimentos? Além disso, se os antigos cétricos rejeitavam mesmo toda e qualquer crença (tanto as ditas “comuns” como as mais propriamente teóricas ou doutrinárias), não seria antes o caso de presumir que seu ceticismo fosse bastante radical? Como quer que seja, na maior parte das vezes supõe-se que o ceticismo antigo é um modo ou estilo de vida que busca alcançar a tranquilidade da alma e a felicidade (*eudaimonia*); já o ceticismo moderno, por outro lado, é dito ser uma preocupação essencialmente metodológico-epistemológica, com a vantagem que, diversamente dos antigos, os modernos estariam mais à vontade (com todo este seu mais radical ceticismo) em seu próprio agir, imunes à tradicional acusação de condenados à inatividade (a clássica objeção de *apraxia*). É, portanto, central em toda essa discussão o aspecto de se o ceticismo antigo desautoriza todo tipo de crença (se ele seria um ceticismo “rústico”, para usar a terminologia descritiva dos estudiosos

² Porchat, O. “Saber comum e ceticismo”, in: *Discurso*, nº 11, 1986, p.144.

³ Cabe lembrar que nem todos os intérpretes e comentadores do ceticismo moderno, isto é, do ceticismo posterior a Descartes, pensam que este é mais radical que o antigo. Hegel, por exemplo, não pensava assim. No século XX, Henri Gouhier, Léon Robin, tampouco. Mais recentemente surgiram estudos que divergem consideravelmente dessa visão majoritária, como alguns artigos de Gail Fine ou o livro de Markus Gabriel, a que nos referiremos mais à frente.



recentes) ou somente algumas crenças ou espécies de crença (caso em que seria um ceticismo moderado, predominantemente).

O móvel principal de tanta discórdia encontra-se sobretudo nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, mais precisamente em passagens que decerto sugerem o radicalismo da suspensão do juízo ou da crença e o caráter de “sem-opinião” do estilo de vida pirrônico, embora prestem-se também a promover algumas ambiguidades. Tenho em vista trechos muito discutidos, como, por exemplo, os seguintes:

Quando dizemos que o cético não dogmatiza, não usamos a palavra ‘dogma’ no sentido em que é comumente usada, qual seja, aceitar algo, pois o cético dá assentimento a afecções que se lhe impõem através de impressões; por exemplo, ele não dirá, quando sente calor ou frio, “acho que não estou com calor (ou “não estou com frio”). Mas dizemos que ele não dogmatiza usando ‘dogma’ como o fazem alguns, no sentido de dar assentimento a coisas obscuras [ou não-evidentes] investigadas pelas ciências. O pirrônico não dá assentimento a nenhuma coisa não-evidente.” (HP, I, 13)

Ou ainda a passagem em que Sexto explicita o critério do cético como sendo um “critério de ação” (e não um critério da verdade): a mera adesão ou aceitação daquilo que aparece:

Aderindo, portanto, ao que aparece, vivemos em observância das regras da vida comum, sem sustentar opiniões ou crenças (*adoxastos*), dado que não podemos permanecer inteiramente inativos. Essa observação das regras da vida comum compreende quatro aspectos: primeiramente, o sermos conduzidos pela natureza, em segundo lugar, o caráter de necessidade das afecções, em seguida, as leis e costumes da tradição, e finalmente o aprendizado das artes. Sendo conduzidos pela natureza, somos capazes de percepção e pensamento; pela necessidade das afecções, a fome nos leva à comida e a sede à bebida; pela tradição das leis e dos costumes consideramos em nossa vida cotidiana a piedade como um bem e a impiedade como sendo má; e pelo aprendizado de artes não ficamos inativos naquelas que adotamos. Porém, dizemos tudo isso de uma forma não-dogmática [ou seja: não à maneira de uma defesa de alguma opinião (L.B.)]” (HP, I, 23-24)

As controvérsias em torno desses trechos ocuparam boa parte do cenário dos estudos do ceticismo antigo desde os anos oitenta do século XX, gerando um debate que

teve como um de seus momentos mais importantes um ensaio de Myles Burnyeat⁴. Nele, Burnyeat, que parte de Hume, mais precisamente da retomada por este último da objeção de *apraxia*, parece colocar-se contra a separação de crença e conhecimento, que se fez tradicional entre os modernos. Essa separação lastreia a tese de que o alvo do ceticismo seria antes o conhecimento do que a crença, ou de que o ceticismo teria a ver antes com o nível mais elaborado ou refinado do pensar, com a teorização, as explicações e os esforços de fundamentação, e não com o plano mais rudimentar ou ingênuo de pensamento — o que por sua vez se faz acompanhar da sugestão de que o ceticismo não afeta ou altera o pensamento, ou o modo de vida de alguém que o sustentasse apenas em um nível mais filosófico. O questionamento, retomado por Hume, já fora enfrentado por Sexto Empírico: de que o cético possa e de fato venha a abandonar crenças comuns em consequência de objeções ou críticas céticas, ou por outras palavras, que se possa levar uma vida sem tais crenças. (Sexto responde a acusação de inatividade no trecho acima (*HP,I, 23-4*), onde mostra que os céticos teriam um critério prático (o fenômeno, o que aparece) e explica em que medida baseando-se nele os céticos podem, sim, agir. Sexto apresenta outra réplica à acusação de inação em *A.M, XI (Contra os Moralistas),165.*) Burnyeat recorda o fato de os antigos céticos terem dado a maior importância ao aspecto de que, em todo assunto, as coisas aparecem diferentemente a diversas pessoas; e que aparências conflitantes não podem ser igualmente verdadeiras. Com isso, o cético acaba por ter diante de si aparências conflitantes e opiniões conflitantes baseadas naquelas, mostrando-se incapaz de encontrar qualquer razão para preferir uma à outra e, portanto, obrigado a tratar todas como sendo de igual força e igualmente válidas (ou não-válidas) para fins de aceitação. Só que ele não pode aceitá-las todas porque elas conflitam. Donde, se ele não pode nem fazer uma escolha entre ambas (por falta de critério), não pode aceitar nenhuma delas, não é capaz de dar preferencialmente crédito, ele se vê, então, forçado a suspender toda ansiedade opinativa, a inquietação intelectual, e assim a tranquilidade simplesmente sobrevém: é só parar de procurá-la, cessar a insistência em ir atrás dela.

Em poucas palavras: em Sexto, a suspensão da atividade judicativa, assertiva, tem sim efeitos sobre o pensamento e sobre a vida prática de alguém, que em função

⁴ *Can the sceptic live his scepticism?*-- aqui referido conforme sua publicação em Schofield / Burnyeat / Barnes (eds.) *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

disso passa a viver *adoxastos*, isto é, sem crença ou opinião consolidada, conforme comenta Burnyeat:

Quando o cético duvida que algo seja verdadeiro, ele tem exclusivamente em vista reivindicações de existência real (...) As noções envolvidas [no curso da conduta cética] estarão todas relacionadas, através da noção de verdade, à existência real antes que à aparência. Em particular, se a *epokhé* é suspensão de crença a respeito da existência real, enquanto algo que contrasta com a aparência, isto equivalerá a suspender toda crença, posto que crença é a aceitação de algo como verdadeiro. Não pode haver nenhuma questão de crença a respeito de aparência – enquanto algo oposto à existência real – se os enunciados que registram como as coisas aparecem não podem ser descritos como verdadeiros ou falsos, somente os enunciados fazendo afirmações acerca de como elas realmente são.⁵

A propósito do termo ‘*dogma*’, que é habitual ou comumente traduzido simplesmente por “crença” (Sexto Empírico é que o redefine como “assentimento a algo não-aparente ou não-evidente”), é oportuna ainda a observação de Burnyeat que a noção do que é evidente é em primeira instância uma noção do dogmático. Coisas evidentes são coisas que vêm ao nosso conhecimento por elas mesmas, que são apreendidas a partir delas mesmas, que se apresentam elas mesmas imediatamente aos sentidos e ao intelecto, que não demandam nenhuma outra coisa para anunciá-las, i.e., que são tais que nós temos um conhecimento imediato, não-inferencial, delas, diretamente a partir da impressão. Sexto declara que essa espécie de coisas, o “não evidente”, é posta em dúvida pela crítica cética do critério de verdade. Consequentemente, toda asserção sobre tais coisas será um dogma, naquele sentido que o cético evita. Assim, a respeito do termo ‘dogmatizar’, é lícito dizer que assentimento é o gênero; opinião, ou crença, é aquela espécie que diz respeito a questões de existência real enquanto oposta à aparência. Parece-me feliz a afirmação de Burnyeat, em síntese, que “dogmáticos são simplesmente crentes”, são aqueles que creem em coisas não aparentes, ou modernamente, em “coisas em si”.

Vale a pena introduzir aqui, de passagem, uma sugestão feita por Gail Fine, que consiste em ter-se presente a distinção entre crença e simples aceitação: de acordo com essa distinção, “se alguém acredita *p*, esse alguém considera-o como sendo verdadeiro; se alguém aceita *p*, esse alguém apenas lida com isso como se fosse verdadeiro, sem

⁵ Ibid., p.26.

necessariamente achar que isso seja verdadeiro.”⁶ Como é então assinalado, a aceitação é algo mais amplo, mais vago, do que a crença: uma pessoa pode muito bem não crer, mas pode aceitar, ou seja, apenas acolher, registrar algo, acolher uma proposição como resultado de uma decisão metodológica. Daí sua observação de que seria irracional crer p em um contexto, mas não crer p noutra contexto; ao passo que aceitar, por outro lado, em um contexto e não aceitar noutra não teria nada de irracional. Dizendo o mesmo de outro modo, chama-se atenção, -- dada a ligação que há entre verdade e compromisso, por crença ou engajamento com uma determinada crença, -- para a ligação que há entre observância e aceitação: os pirrônicos aceitam e agem baseados em suas aparências não epistêmicas. Gail Fine, contudo, não deixa de oferecer a alternativa de dizer isso de uma forma diferente, ou seja, em termos do emprego de “crença”: os céuticos “não creem, por exemplo, que a piedade é algo bom e a impiedade algo mau (conquanto eles aceitem que ela o é). Mas eles poderiam, por tudo o que foi dito, crer que a eles aparece que a piedade é um bem e a impiedade um mal.” Como também já foi observado, com grande frequência, em nossa vida cotidiana, fazemos experiências e com isso temos impressões que não são exata ou propriamente juízos sobre isso que experimentamos – sejam essas impressões sensíveis ou intelectuais. Essas impressões são mui adequadamente denominadas “não epistêmicas”: a impressão, nessa ótica, acaba por significar em última análise o mesmo que “o que aparece”, e tem a ver com um estado mental passivo e involuntário; por isso impressões não entram em questão, não são objeto de questionamento por parte do pirrônico.

Detenhamo-nos por um instante na questão da suspensão. Se considerarmos que ela é, em primeiro lugar, um estado mental, psicológico, ela não tem por que ser julgada uma espécie de “propriedade privada” de filósofos, uma exclusividade da atividade filosófica: ela se faz presente também, já, na esfera da vida cotidiana, sendo uma atitude até mesmo bem comum – um estado mental marcado, diga-se de passagem, por uma incapacidade: o indivíduo sente-se incapaz de escolher, preferir. No caso específico do céutico, a ele aparece (note-se bem: de modo não epistêmico) que as razões em favor de uma proposição e as razões em favor da que lhe é contrária têm o mesmo peso ou a

⁶ Fine, G. “Descartes and ancient skepticism: reheated cabbage?” in: *The Philosophical Review*, vol. 109, nº2, 2000, p. 216. Neste mesmo artigo Fine dirige várias críticas a Burnyeat (ver pp. 228-233), e retoma suas divergências em relação à interpretação mais comum acerca das diferenças entre ceticismo antigo e moderno em “Sextus and external world skepticism”, -- in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIV (2003).

mesma força de persuasão: donde ele, sinceramente, não conseguir afirmar qual é a melhor ou válida. Apresenta-se aqui um estado de ânimo marcado por não-asserção: como Sexto mesmo diz (*HP, I, 10*), a suspensão é uma parada, uma interrupção no pensamento judicativo; ou como o exprime também na seguinte passagem:

A não-asserção é, portanto, a renúncia à asserção entendida em sentido geral, no qual dizemos que se encontram incluídas tanto a afirmação quanto a negação, de modo que a não-asserção é uma afecção que nos impede de dizer que afirmamos ou negamos alguma coisa. (*HP, I, 192*)

O assentimento, por outro lado, pode ser voluntário ou involuntário, sendo que o voluntário deriva ou é função de um exercício da faculdade de julgar: dar seu assentimento a uma proposição envolve julgá-la verdadeira. O critério pelo qual o cético antigo busca viver sua vida é a aparência, ele segue o que aparece. Não é demasiado lembrar que o aparecer não é somente sensível; nem toda impressão é uma impressão sensível, e algumas vezes Sexto Empírico chega a falar de objetos aparecendo à razão ou ao pensamento. O cético, como alguém que é afetado por coisas, objetos, tem forçosamente impressões ou faz-se representações daquilo que o afeta, mas evita comprometimentos ontológicos, por assim dizer. Muitos intérpretes enfatizam a ocorrência de uma sólida correspondência entre estes termos ou expressões: verdade / existência real / natureza ou essência; balizado por essas referências, o pirrônico suspende o juízo acerca da verdade. Mas, com Burnyeat, ficamos com a impressão também de que para o pirronismo “verdade” é antes de tudo ontológica, tem a ver com existência, primordialmente; e em matéria de ontologia o cético tem mesmo que suspender o juízo⁷. Se as asserções são expressões de crença, o cético, ao evitar asserções sobre a realidade ou existência em si ou verdadeira de algo, evita também formar ou estabelecer crenças sobre o ser-em-si, ou a natureza, ou a essência de algo. (Lorenzo Corti pensa, entretanto, ser da maior importância distinguir entre crença e juízo: “crer que *P* não é o mesmo fenômeno que julgar que *P*. A crença é um estado (que tem determinada duração), o juízo é um ato (que tem lugar em um dado instante)”. Todavia, é concebível que se possa entrar e permanecer em um estado mental como o de

⁷ Nas palavras do próprio Burnyeat: “Quando um cético duvida se qualquer coisa é verdade (*HP,II, 88 ss.; AM, VIII, 17 ss.*) ele tem exclusivamente em vista afirmações sobre a existência real.”

crença sem que isso tenha sido “causado” ou provocado por algum ato de julgar. Ele admite que haja certas crenças que não sejam resultado de um ato de juízo, daí conceder que é logicamente possível que o cético pirrônico creia em certas coisas; embora faça questão de assinalar que na filosofia antiga, não se faz distinção entre ato de julgar e ato de crer⁸.) Corti comenta o “agir sem opiniões” (*adoxastos*) do pirrônico e defende que, em muitas passagens, Sexto utiliza *doxa* para designar uma tese filosófica sustentada por um dogmático, quer dizer, uma proposição não-evidente em relação à qual o dogmático possui uma atitude proposicional de crença. Segundo esse uso, uma *dóxa* é um *dogma*: uma tese filosófico-científica que o dogmático julga e crê verdadeira. Só que esse comentador acrescenta que essa atitude de crença ou inclinação epistêmica pode ser considerada “fraca” em comparação com a atitude epistêmica “forte” de conhecer. O que mais importa é assim assinalado por ele:

Sexto distingue entre duas atitudes epistêmicas. A primeira é uma atitude de crença, determinada por um ato de juízo. A segunda é a atitude que consiste em se tomar aquilo que se diz como mais plausível que seu oposto, e portanto, de preferi-lo, do ponto de vista da convicção ou da ausência de convicção, a seu oposto. O cético pirrônico não possui nem a primeira, nem a segunda dessas atitudes: o cético não julga/crê verdadeira alguma coisa, nem toma algo como mais plausível que seu oposto. Aquilo de que parece depender particularmente a possibilidade de explicar o ato ou a atividade em questão de maneira não-epistêmica, sem atribuir ao agente crenças e desejos que impliquem crenças, é a complexidade da *performance* executada. Mais a *performance* do agente é complexa, mais é difícil explicar o que ele faz de maneira não-epistêmica, e portanto, pensar de maneira coerente que o agente não tem crenças. Esse é o ponto capital.⁹

Burnyeat observa que ao viver numa adesão estrita ao que aparece, o cético retira-se para uma posição ou um lugar seguro, ou seja, não exposto a questionamentos (o que não faria sentido!): o nível das aparências ou dos fenômenos. Por isso mesmo, porque o cético não faz mais um uso tético, positivo, da razão, é que o intérprete pode dizer que o único uso que o cético encontra para a razão é o uso dialético ou polêmico. Nada que ele queira dizer em sua própria pessoa é tal que requeira racionalizações de justificação. O ceticismo visa a produzir um afastamento em relação a si mesmo, a transformar a atitude intelectual e o modo de vida e de pensar de alguém. A descrição desse estado de coisas, dessa maneira, sugere uma compreensão do ceticismo pirrônico como um involuntarismo: coisas que aparecem levam-nos a assentir a elas à revelia de

⁸ Ver Corti, L., Corti, Lorenzo *Scepticisme et Langage*. Paris: Vrin, 2009, pp. 21-23.

⁹ *Ibid.*, pp. 88-96.



nossa vontade, de acordo com a impressão com a qual estas coisas aparentes nos afetam. Com isso entende-se que o pirrônico assente porque é duplamente forçado a isso: primeiro, a impressão obriga, coage; segundo, porque a impressão se impõe a nós, isso acarreta que lhe damos assentimento. O assentimento e a compulsão para assentir são coisas simples: aceitação ou reconhecimento do que está acontecendo com o pirrônico (O cético reconhece que o poder das afecções, das disposições afetivas e dos instintos, é enorme, não há como escapar de dar-lhes assentimento, e com isso àquelas enunciações que são meras expressões ou traduções de tudo isso em palavras: Burnyeat não encontra em Sexto nenhuma evidência de oposição entre assentir a um estado ou à impressão de uma coisa e assentir a uma proposição a respeito de como algo aparece a alguém, o assentimento do cético é simplesmente o reconhecimento do que está acontecendo com ele. Tal assentimento não é de modo algum um ato de teorizar, a impressão é apenas a maneira como algo aparece a alguém, e assentir a ela é somente reconhecer que este é efetivamente o modo como a coisa aparece a uma pessoa em certo momento¹⁰. (Aqui talvez seja o momento de introduzir algumas ressalvas de David Sedley: Está claro, a partir do uso que faz Sexto Empírico, que *epokhé* para o pirrônico não é mais suspensão de assentimento, dado que, não obstante sua “*epokhé* a respeito de tudo”, ele [o pirrônico] dá assentimento de fato às aparências, sobre as quais não tem controle. Ou seja, enquanto ele retém o juízo sobre se as coisas efetivamente são do modo como aparecem, ele não pode duvidar que elas deveras apareçam de tal modo. O assentimento, no que se refere ao primeiro tipo de questão, é chamado ‘*doxa*’, ‘crença’, e é essa *doxa* que o pirrônico explicitamente reivindica ter eliminado de sua vida. Assim, parece mais seguro chamar a *epokhé* do pirrônico de “suspensão de crença”, conservando em mente que isso é essencialmente equivalente à “suspensão de assentimento” dos Acadêmicos, posto que em ambos os casos o que é suspenso é a aceitação de alguma impressão, ou aparência, como verdadeira.

E numa nota Sedley afirma divergir de Burnyeat quanto à interpretação do termo *dogma*, que à época do ceticismo helenístico já não significaria mais, apenas, mera crença, “crença” com um sentido vago, genérico, passando a ter o caráter de um termo técnico filosófico, relacionado com princípios, teorias e doutrinas.¹¹) A *epokhé* tem,

¹⁰ Burnyeat, op. cit., p. 39.

¹¹ Ver Sedley, D. “The motivation of greek skepticism”, in: Burnyeat, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Oxford, 1983, pp. 16 ss.

assim, algo de uma indiferença (a uma posição ou outra), de desapego, desprendimento. Com a atividade judicativa ou racionalizante em suspenso a respeito de determinada questão, o indivíduo decerto continua a possuir preconceções, valores e regras a que obedecer, mas sem identificar-se intimamente ou no plano mais profundo de sua pessoa com isso; tanto que não vê nenhuma razão para afirmá-las melhores que as de outros grupos humanos ou povos. A linha de exegese considerada valoriza o aspecto de que, em Pirro, o ceticismo como um estilo ou forma de vida é marcado essencialmente por um “desprendimento de si” (conforme o transmitido por Diógenes Laércio sobre Pirro em *Vidas, IX*). No pirronismo posterior, sua dimensão “terapêutica” provocaria isto: transformação de si, no pensamento e no agir. Dessa forma, do ponto de vista da terapêutica cética, a suspensão não poderia ser vista também como um escrúpulo, uma precaução integrante da cura em geral, do caráter de cuidado – com si mesmo e também com os outros, eventuais interlocutores?

2. Em contraponto à interpretação de Burnyeat, Michael Frede reconhece que não há concepções nem crenças que definam o ceticismo pirrônico. Tampouco haveria doutrinas ou dogmas que o cético possuiria. Não podemos esquecer que aquele aspecto de autoaplicabilidade ou autoinclusão, promotor de paradoxos e autocontradições, faz de qualquer formulação cética um não-dogma, um enunciado passível de se autocriticar. (A acusação de autocontradição é, ao lado do argumento da *apraxia*, uma das mais tradicionais objeções dirigidas à atitude filosófica cética. A autocontradição pode, em primeiro lugar, ser estritamente lógica, isto é, pôr em evidência proposições incompatíveis, por exemplo, opondo-se pressuposições a conclusões. E a autocontradição pode, por outro lado, ser prática ou ética. Sob a forma de uma exigência de coerência entre as palavras e as ações, ela estipula que não se pode fazer o contrário do que se diz que se faz. Do fato da dificuldade que há para definir a contradição entre um discurso e uma ação, esta exigência toma frequentemente a forma de uma denúncia da hipocrisia ou da mentira. A autocontradição “pragmática”, combinação das duas precedentes, opõe a tese sustentada por alguém, não a seus pressupostos lógicos, mas às condições pressupostas implicitamente pelo fato de se sustentar esta tese, a saber: a linguagem, as significações comuns, etc. Frede lembra-nos que Hume tentou mostrar que o cético dissolve a autocontradição no processo de um uso enfraquecedor da razão, adotando a postura de desgastar, enfraquecer esta faculdade humana, diminuindo

regularmente sua eficácia, mediante o emprego – autocontraditório, consciente e proposital – de exemplos e argumentos racionais, demonstrando assim indiferença à própria autocontradição. Portanto, no ceticismo, não se trata de violar o princípio de não-contradição, mas de um uso estratégico dele por parte do cético, que o adapta ou instrumentaliza de certo modo para suas necessidades. Mas Frede discorda da interpretação tradicional do cético pirrônico (na qual Burnyeat se inclui), que o apresenta como um radical, ou seja, alguém que sustenta que não se pode conhecer absolutamente nada e que ademais não teria crenças de quaisquer espécies: a seu ver, não importa quão engenhoso o cético possa ser, ele não é capaz de evitar saber ou conhecer muitas coisas. Se ele não tem como impedir-se de saber várias coisas, ele, portanto, terá frequentemente consciência de que sabe, e não somente supõe certas coisas. Frede tem simpatia por um ceticismo mitigado: “Assim, o que quer que seja o caso em relação ao conhecer, a mim parecem claras ambas as coisas: que há muita coisa que o cético pensa ou acredita que é o caso; e que é algo perfeitamente compatível com seu ceticismo que ele tenha opiniões e crenças.” Frede diz ainda que

(...) a tese de que ações não pressupõem crenças não é menos dogmática do que a tese dogmática de que as ações pressupõem crenças. Tão logo percebemos esse ponto, torna-se claro que os céticos não oferecem esses argumentos para tentar mostrar que nós não poderíamos agir sem crenças. Isso seria puro dogmatismo. Esses argumentos são oferecidos para contrabalançar o peso dos argumentos dogmáticos que tendem a nos fazer crer que não é possível agir sem crenças. (FREDE, 1987)

Aqui começa a manifestar-se, a meu ver, uma certa simpatia implícita de Frede por uma interpretação “dialética” do ceticismo, algo na linha de Pierre Couissin. Assim o sugerem diversos trechos, como este que enfatiza o aspecto de argumentação *ad hominem* e elênctica do cético, onde diz que o cético faz a descoberta de que constatamos que, para cada proposição, pode falar-se em seu favor tanto quanto se pode falar contra. É relativamente fácil ver como alguém pode achar-se cada vez mais capaz de contrapor argumentos pró e contra qualquer posição e, desse modo, também achar cada vez mais difícil chegar a uma decisão ou fazer um juízo. Para Frede é muito insatisfatória qualquer posição cética que dependesse da admissão de que é possível, na prática, viver sem crenças; e pior ainda seria uma posição cética dependente de uma teoria que implicasse que o agir humano não pressupõe crenças. De todo modo há que

se reconhecer que a interpretação tradicional tem muita força, mesmo na contemporaneidade, pois ela joga com pressuposições, digamos, existencialmente bem fortes, visto que geralmente se pressupõe que a vida comum, cotidiana, simplesmente não é possível sem alguma crença ou opinião. Frede sugere que, para contestar-se tal objeção, poder-se-ia argumentar que os cétricos pensavam que, mesmo se alguém suspendesse o juízo em todo e qualquer assunto — pelo menos, suspendendo o juízo no sentido em que eles recomendavam — ainda assim este alguém teria diversas crenças e opiniões, o suficiente, em todo caso, para levar-se uma vida que valesse a pena.¹² É lembrado ainda que há toda uma série de argumentos cétricos com o propósito de mostrar que a ação humana é possível sem crenças, que a suspensão do juízo não conduz à completa inatividade. Mas, a posição de Frede, contrária à interpretação de que o cétrico viva total e absolutamente sem crenças, fica nítida quando, recorrendo justamente ao trecho *I, 13*, das *Hipótiposes Pirrônicas*, ele defende que Sexto distingue entre um sentido lato e um sentido estrito de ‘crença’, sendo que somente as crenças em sentido estrito contariam como dogmáticas: é necessário distinguir entre como as coisas são e como elas aparecem. O cétrico suspenderá o juízo a respeito de como elas são e, se ele quiser ser bem coerente, ele tampouco alimentará crenças sobre como as coisas são. Isso, entretanto, de forma alguma exclui que ele tenha crenças a respeito de como as coisas aparecem a ele. Contra uma interpretação “rústica” ou radical do texto de Sexto, Frede sustenta que:

(...) embora haja um sentido no qual se possa dizer que o cétrico não tem crenças a respeito de como as coisas são – vem a ser, ele não possui crenças a respeito de como as coisas realmente são – há, sim, perfeitamente, um sentido no qual ele efetivamente tem crenças sobre como as coisas são — mais precisamente, na medida em que parece ser o caso que as coisas são de tal ou qual modo.¹³

Frede levanta três objeções contra a interpretação rústica do ceticismo antigo: (a) que o cétrico suspenda o juízo a respeito de como as coisas são é verdadeiro somente dentro de algumas condições ou segundo certas especificações, ou seja: na medida em que o que estiver em questão seja um assunto apenas da ou para a pura razão. Isso,

¹² Cf. Frede, M. “The skeptic’s beliefs”, in Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: 1987, pp. 179-200.

¹³ *Ibid.*, p. 186. E fornece indicações de textos de Sexto Empírico para se conferir esta interpretação alternativa à “rústica” ou radical: *HP, II, 135; 198; 200; A. M, XI, 19*.



entretanto, implica que haja outro ponto de vista ou perspectiva na qual o cético não suspende o juízo a respeito de como são as coisas. (b):

É necessário, então, obter uma compreensão mais clara do contraste entre aparência e realidade, ao menos suficientemente clara de modo a se ver como é possível que alguém possa realmente acreditar que algo é o caso, sem acreditar que é assim que as coisas são na realidade. (...) Se um indivíduo não pensa que algo é de um determinado modo na real natureza das coisas, isto não quer dizer que isso pareça [ou que tudo se passe] como se a coisa fosse desse modo. Portanto se o cético suspende o juízo a respeito de como as coisas são na realidade, isto não significa que ele apenas tenha impressões, mas nunca crenças, a respeito das coisas.

(c) Sexto mesmo crê que o cético possa ter crenças sobre como as coisas são, e é em *HP, I,13* que ele explica em que sentido o cético pode ter crenças (*dógmata*). É na segunda parte do trecho de *HP, I, 13* que Sexto nos diz em que sentido o cético não tem crenças, quando diz que somente contam como dogmáticas aquelas crenças que envolvem alguma suposição ou pretensão a respeito de algum dos objetos não-evidentes. Daí Frede considerar possível afirmar que o que torna uma crença dogmática não é o conteúdo de sua representação, é a atitude do indivíduo que investiga. A segunda parte do trecho de *HP, I,13* nos diz que o cético não deve ter crenças de um certo tipo, aquelas que dependam de meras ou puras racionalizações.

A discussão é retomada por Frede em um segundo ensaio, que trata dos “*dois tipos de assentimento*”. Aqui ele argumenta que há uma diferença substancial entre ter uma visão ou opinião (uma mera compreensão pessoal, subjetiva, de algo), por um lado, e tomar-se uma posição ou fazer uma asserção, por outro. Cada uma delas corresponderia a um tipo de assentimento, sendo que no segundo caso tratar-se-ia precisamente daquele tipo de assentimento que o cético não concederia. O cético sequer se comprometeria com a própria afirmação de que se deve sempre suprimir o assentimento ou a adesão, pois comprometer-se com ela já seria estar dando assentimento. O cético nunca tenta argumentar em favor de uma posição, ele nunca argumenta contra uma asserção, no sentido de que ele tentaria estabelecer ou sustentar uma proposição conflitante com aquela dada, e ao fazer isso, demonstrar a falsidade da primeira, de modo a simplesmente afastá-la. Nosso intérprete expõe então sua distinção central entre dois tipos de assentimento:

Apenas ter uma visão ou opinião é alguém encontrar-se na situação de ficar com uma impressão, encontrar-se tendo uma impressão após ter considerado o assunto, às vezes até mesmo por um longo tempo, de maneira zelosa e aplicada, o modo pelo qual uma pessoa considera as questões dependendo da importância que este alguém atribui a elas. Mas, quão cuidadosamente alguém tenha considerado uma questão, não se segue daí que a impressão com a qual se ficou seja verdadeira, nem que se pense que ela é verdadeira. Fazer uma asserção, por outro lado, é submeter-se a certos cânones ou princípios. Por exemplo, isto exige que se pense que a impressão que se tem é verdadeira e também que se possui o tipo apropriado de razão para se pensar que ela é verdadeira.

Nesse sentido, retorna a Sexto, ao trecho *HP,I,13*, como lugar que justificaria a distinção dos dois tipos de assentimento:

Se considerarmos o uso comum deste verbo, evidencia-se que ele possa referir-se a um ato explícito de reconhecimento, aprovação, consentimento, aceitação, o tipo de coisa que se faz por uma razão [este primeiro significado parece referir um caráter ativo: faz-se algo de modo consciente e refletidamente, tendo ponderado razões, justificações (L.B)]; ou então ele poderia referir-se a uma aquiescência passiva ou uma passiva aceitação de algo, da maneira pela qual um povo aceita um governante, não por algum ato de aprovação ou de reconhecimento, mas por conformar-se com seu mando, por falta de resistência, por não rejeitar efetivamente seu mando. Correspondentemente, há dois modos ou sentidos pelos quais alguém poderia aceitar ou aprovar uma impressão.¹⁴

Ao dizer que é sábio retirar o assentimento, o cético não assumiria um compromisso com a posição assim expressa, posto que comprometer-se com essa posição já seria dar assentimento. Como Pierre Hadot, Jacques Brunschwig e tantos outros, Frede também vê como óbvia a interpretação de que Arcesilau e seus seguidores na Academia se viam como seguidores de práticas socráticas. O que o cético faria, então, a seu ver? Ele apenas promoveria uma adesão, digamos, instrumental, utilitária (para fins dialéticos), às afirmações dos eventuais oponentes, e aos padrões e princípios destes: o teste ou exame dialético das opiniões do interlocutor realiza-se segundo padrões deste último. Não menos importante é a observação que o cético tem consciência do fato de que esses padrões postos pelo filósofo dogmático não são os padrões segundo os quais operamos comumente, na vida comum; e também que os

¹⁴*Ibid.*, p. 206.



opponentes dogmáticos “almejam mais do que nós ordinariamente temos”, vem a ser: querem um conhecimento dotado de certeza, absolutamente seguro – por isso os céticos adotam ou acolhem os padrões definidos ou determinados pelos dogmáticos; o teste das teses dogmáticas será com isso também um teste de seus próprios padrões de exigência e de seus critérios. Não deixa de assinalar, todavia, que as exigências epistemológicas dogmáticas são muito mais rigorosas, “duras” de serem preenchidas, do que as que a gente tem na vida ordinária.

Também Jonathan Barnes toma parte na discussão a propósito da amplitude da suspensão cética ou das crenças que um cético poderia se permitir¹⁵. Parte-se aqui de um fato: um indivíduo pode ter crenças sobre algo, dado que nele ainda não se tenha produzido uma equipolência de opiniões a respeito, e com isso, não se encontra, real e efetivamente, em nenhum estado de suspensão de sua faculdade de julgar. Neste artigo de Barnes encontra-se um excelente esclarecimento sobre a *epokhé*, que vale a pena resumir aqui: a *epokhé* assemelha-se a um repouso do esforço raciocinante. É como uma pausa, uma calma. Como tal, trata-se de uma disposição de espírito, podendo ser induzida por algum procedimento ou técnica, mas que também pode surgir espontânea ou naturalmente, em consequência do estabelecimento de um equilíbrio de forças entre opiniões contrárias ou argumentos opostos de igual credibilidade. Neste estado, o pensador cético é alguém que, como diz Barnes, nem crê, nem descrê, não sustenta, nem rejeita nada. Barnes observa que a *epokhé* é resultante de raciocínio, argumentação – uma disposição mental que advém de exercício de pensamento. A *epokhé* seria antes um acontecimento, algo que ocorre por si mesmo, mais do que fruto ou consequência de recomendação: ela é da ordem do ser, e não do dever-ser. Ela decorre de um questionamento ou discussão específica, não seria, portanto, nenhuma cessação absoluta da atividade do pensamento. Como também o mesmo autor assinala, a *epokhé* sobrevém, não é um estado geral, um estado de paralisia intelectual integral; antes é uma postura particular dirigida para um assunto específico. A questão da amplitude da desconfiança leva àquela distinção entre dois tipos de ceticismo: o “rústico”, que não admitiria nenhuma espécie de crença e dirigiria sua *epokhé* para toda e qualquer questão que possa se oferecer; e um segundo, denominado “urbano”, que seria aquele ceticismo que se inclina a concordar (ou ao menos a não se incomodar) com aquilo que as pessoas

¹⁵ Barnes, J. The Beliefs of a Pyrrhonist, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 28, 1982.

comuns acreditam: “os rústicos rejeitam ardentemente tudo, ao passo que os urbanos friamente discordam das pretensões dos *soi-disant* cientistas.” Seria mesmo esse o caso? Entre nós, Oswaldo Porchat pensa que sim, como afirma em “Sobre o que aparece” e mais alguns ensaios incluídos em seu livro *Rumo ao Ceticismo*.

Todavia, esse entendimento de que o pirrônico é, no fundo, um aliado do homem comum, encontra fortes objeções – contra tal compreensão levanta-se, por exemplo, Alan Bailey, em seu minucioso estudo sobre o ceticismo de Sexto Empírico (Oxford, 2002). Bailey sustenta que o pirrônico usa argumentos epistemológicos negativos, sem endossar, sem defender esses argumentos em sua verdade ou validade objetiva. Ele chega à conclusão que não se pode explicar quaisquer ações voluntárias do pirrônico maduro em termos de suas crenças sem apelar para crenças que o próprio pirrônico não está justificado para sustentar. Em um capítulo em que chega a intitular “*Um improvável defensor da vida comum*”, ele pergunta-se: o que aconteceria se tentássemos atribuir a Sexto algumas crenças que ele supostamente encarasse como racionalmente justificadas? E procura mostrar por que a suposição de que Sexto considerasse possuir crenças racionalmente justificadas a respeito de determinados assuntos não se deixaria conciliar com a natureza de sua argumentação e seus comentários explícitos sobre o escopo e o propósito de seu ceticismo. Critica então os principais intérpretes que nas últimas duas décadas, por vias diferentes, decerto, defenderam que o pirrônico compartilharia crenças com o homem comum, ou então que Sexto adotaria uma forma *light* de ceticismo, que Sexto rejeitaria a metafísica e se aproximaria do senso comum: qualquer defesa genuína das crenças comuns acabaria por levar o pirrônico a compartilhar tais crenças. Certamente, é possível pensar-se que algum engajamento filosófico distinto da atitude pirrônica (por não derivar de um estado suspensivo) poderia ter sucesso no que concerne a alcançar a paz de espírito. Como a ataraxía é a meta maior do pirrônico (a suspensão é uma etapa ou meio para atingi-la) somos obrigados a admitir que haveria mais de um caminho para a tranqüilidade mental. (A discussão do termo *adoxastos*, central na caracterização da atitude pirrônica no que se refere à questão de sua atuação ou presença na esfera da vida comum, cotidiana, serve para reforçar a impressão de que o que possa haver de aproximação do pirrônico em relação à vida cotidiana não sucede de modo irrestrito, muito menos acrítico: o agir “exterior”, por assim dizer, do pirrônico coincide com o do homem comum, só que não





se faz acompanhar de nenhum dos elementos de crença ou opinião que normalmente vêm junto com o agir do homem comum.) Que Sexto não é nenhum empolgado ou entusiasmado com a chamada vida comum testemunharia uma passagem (*HP, I, 165*) em plena exposição dos *tropos de Agripa*, uma passagem que mostra claramente que controvérsia e conflito de idéias surgem também entre não-filósofos ou não-cientistas. No entender de Bailey, ocorreria uma rejeição também de crenças cotidianas por parte do pirrônico.

Ao perguntar-se no capítulo seguinte se o pirrônico é um “protofenomenista” Bailey critica a suposição que fazem outros intérpretes, no sentido de que o pirrônico admita possuir algumas crenças racionalmente justificadas, restringindo-se essas crenças ao âmbito do modo pelo qual o mundo fenomenologicamente apareça a ele. Mesmo essa hipótese de trabalho defronta-se com dificuldades nada desprezíveis. A chave agora para a reflexão crítica passa pela identidade (admitida por Sexto, *HP, I, 22*) entre o que aparece (fenômenos) e as representações ou impressões do sujeito. Diz então Bailey:

O uso por Sexto de argumentos *ad hominem* só é explicável somente se estivermos preparados para conceder que suas crenças não estão limitadas a crenças sobre suas próprias impressões não-epistêmicas... Não somente o pirrônico precisa ter uma forte inclinação para acreditar que ele nunca se defrontou com uma afirmação dogmática racionalmente justificada, como fica também claro que seu uso de argumentos *ad hominem* só é inteligível se ele possuir inúmeras crenças ou impressões epistêmicas que se relacionem com a existência e as características objetivas de outros seres pensantes.¹⁶

E quanto ao apelo a “verdades evidentes por si mesmas” ou “obviamente evidentes” sua posição é a mesma de todos os céticos pirrônicos e estudiosos dessa linhagem do ceticismo antigo: tais “verdades” são simplesmente recusadas:

Não somente a indisposição de Sexto no sentido de encorajar a noção de verdades autoevidentes torna as crenças do pirrônico acerca de suas impressões presentes (tais como supostas por alguns intérpretes) agudamente

¹⁶ Bailey, A. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: University Press, 2002, 233-255.

vulneráveis aos tropos de Agripa, como é muito correto evitar qualquer apelo a essas supostas verdades.¹⁷



Mas Bailey, ao fim e ao cabo de seu estudo, chega a uma formulação um tanto humeana: que o pirrônico age somente baseado em crenças que são impostas a ele por sua constituição biológica e psicológica – algo que Hume chamaria simplesmente de “natureza humana”. Em síntese, no seu entender, o pirrônico maduro nem mereceria ser chamado de filósofo, mas apenas de terapeuta psicológico. O pirronismo é, em poucas palavras, dialético, negativo e prático, nessa sua essencial renúncia à filosofia. Ao caracterizar a motivação desse pensamento e dessa atitude decididamente prática, observa que ela é, a rigor, muito diferente da motivação que subjaz aos sistemas filosóficos de nosso tempo. Ao contrário do filósofo contemporâneo, a preocupação primária do pirrônico não é com a descoberta de verdades. O pirronismo é um produto da busca humana por felicidade. Nessa medida Bailey dá tanta importância ao que podemos chamar de função protetora da suspensão: ela protege o indivíduo no estado suspensivo quanto à aquisição de crenças tentadoras, crenças que ele não possuiu, e que possam dar a impressão de pretensamente justificadas, que estando inseridas em algum contexto teórico, possam porventura emergir como candidatas a ocupar o lugar daquelas que foram neutralizadas pela suspensão ou nela.

Barnes, todavia, insiste: “um ceticismo que se limita à dúvida filosófica “insulase” em relação à vida real, na mesma medida em que o cético compartilha as crenças – e as atividades normais – de seus concidadãos. A distinção entre dúvida filosófica e dúvida comum é algo dificilmente encontrável no ceticismo antigo... O pirrônico “urbano” dirige sua *epokhé* para assuntos científico-filosóficos; embora ele nunca duvide e acredite nas mesmas coisas [grifo meu, L.B], suas dúvidas ainda estão, em certo sentido, “insuladas” da vida comum – pois elas concernem apenas às preocupações dos profissionais. Mas isto não quer dizer que suas dúvidas não tenham manifestações *práticas*. Pois, em primeiro lugar, pelo menos em alguns casos ele bem pode estar fazendo companhia a crenças e práticas comuns. E, em segundo lugar, suas dúvidas profissionais podem ter um profundo efeito sobre suas práticas profissionais.” Para o cético “urbano”, *dogmata* são crenças, mas de um tipo bem específico e passível

¹⁷*Ibid, ibid.*

de circunscrição: opiniões filosóficas, afirmações pretensamente científicas, doutrinas, etc. Barnes fornece alguns exemplos: é dogma que a alma é imortal, ou ainda que o mundo foi criado por Deus, e pensamentos semelhantes; e enfatiza que nem toda crença mereceria ser chamada de dogma: a crença de que Roma esteja ao norte de Nápoles (ou algo semelhante) não parece preencher, como ressalta, os requisitos para merecer tal denominação. Barnes também comenta o trecho *I, 13* das *Hipótiposes Pirrônicas* e chega à seguinte conclusão: em geral, o pirrônico, tal como aí descrito, não terá crenças comuns. Crenças ordinárias não são *dógmata*, nem apontam para coisas não evidentes. Não obstante, ao rejeitar *dógmata* o pirrônico tem de rejeitar crenças comuns, já que a posse de crenças comuns pressupõe a posse de pelo menos um *dogma*: o *dogma* de que há um critério de verdade. Desse modo, o pirrônico (ao contrário do que pensa Bailey a respeito de sua interpretação) emerge como um rústico: ao rejeitar os *dógmata*, ele explicitamente rejeita toda teoria científico-filosófica; mas ele implicitamente rejeita todas as outras crenças igualmente.

3. O termo ‘insulamento’ foi recentemente empregado para descrever um contraste entre o pensamento antigo e o moderno. Ao se promover esse contraste, tornou-se comum sugerir que os pensadores antigos e os modernos diferem profundamente em suas idéias acerca da relação entre opiniões, atitudes e práticas comuns, cotidianas, por um lado, e reflexões filosóficas – especialmente as céticas – pelo outro. Dos filósofos modernos diz-se que “insulam” uma coisa da outra, ao passo que os antigos não o fariam¹⁸. O que se quer dizer com isso, em poucas palavras e de um modo muito geral, é que a filosofia não é pensada como tendo o tipo de ligação com (ou a relevância para) a vida cotidiana que ela teria tido no mundo antigo. A vida comum é considerada como sendo, de algum modo, imune às violências de pensamento e linguagem cometidas pela filosofia.

Richard Bett é uma voz um tanto dissonante nesta discussão, na medida em que sugere que as coisas seriam mais complexas do que pensam Burnyeat, Barnes, Julia Annas e outros adeptos da interpretação “insulante”, cuja pretensão é a de que os

¹⁸ Danilo Marcondes algumas questões de grande relevância aqui. Ver Marcondes, D. “Ceticismo, filosofia cética e linguagem” in: Silva Fº., Waldomiro *O Ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 150. Danilo acompanha Burnyeat, que, como P. Hadot, Carlos Lévy, J. Brunschwig, e tantos outros, defende que na pólis não havia esse fosso intransponível, tão nosso conhecido, entre vida comum e doutrinas filosóficas.

filósofos modernos tipicamente recusariam aplicar suas conclusões à vida cotidiana, enquanto os antigos veriam tal aplicação como necessária e normal.¹⁹ Para alguns filósofos contemporâneos, as atitudes cotidianas profundamente enraizadas são imunes a questionamento ou crítica, portanto, sequer existiria a possibilidade de sugerir que elas são equivocadas. A empresa do cético é que seria equivocada, aos olhos desses filósofos: exigir fundamentos ou justificações, que não podem ser dados, para atitudes elementares. Mas, segundo Bett, os antigos filósofos também poderiam ser divididos e classificados sob o ponto de vista do *status* a ser atribuído às atitudes cotidianas enraizadas. Há aqueles que poderiam ser chamados de “antifundacionistas” e há os que considerariam as atitudes habituais como suspeitas e a busca de fundamentos filosóficos como meritória e legítima. Nesse entendimento, insular também as atitudes cotidianas em relação à filosofia é recusar aplicar conclusões filosóficas à vida cotidiana. Como entender, pergunta-se, a expressão “aplicar conclusões filosóficas no cotidiano”? De acordo com Bett, em um sentido forte, aplicá-las seria efetivamente incorporá-las em sua própria vida; por conseguinte, quanto mais forte for a aplicação, mais fraco será o dito “insulamento”. Nessa medida, tomando a aplicação em sentido forte e o insulamento como algo fraco, modesto, seria verdadeira a afirmação genérica de que os modernos “insulam” ao passo que os antigos não. Ou seja: os filósofos antigos efetivamente supõem que a aceitação do ceticismo filosófico acarreta incorporá-lo na vida de alguém, ao passo que os filósofos modernos suporiam que isso não acarretaria tal coisa. Para os antigos, o ceticismo seria algo a ser incorporado à vida cotidiana. Para nós, hoje, tal quadro parece inteiramente estranho – sobretudo se dirigirmos nossa atenção para um ceticismo epistemológico: normalmente não nos ocorreria trazer posições céticas para a esfera da vida cotidiana. E ao contrário dos anticéticos da antiguidade, hoje, ninguém argumenta contra o ceticismo apenas na base da razão ou do argumento de que ele não pode ser “vivido” e ninguém que ache o ceticismo intelectualmente estimulante pensa que é necessário realmente viver em um estado de dúvida contínua sobre o que seja o objeto de ceticismo.

Dirigindo-se agora rapidamente a atenção para o campo da ética, ainda discutindo a cena contemporânea, encontramos do mesmo modo uma divisão de

¹⁹ Bett, R. “Scepticism and everyday attitudes in ancient and modern philosophy”, in: *Metaphilosophy*, vol.24, n° 4, 1993, p. 363.



opiniões a respeito do ceticismo moral. Uma definição geral e breve de ceticismo moral poderia ser a que afirma tratar-se de qualquer posição de acordo com a qual não podemos saber quais juízos éticos são verdadeiros e quais são falsos. No entender de Bett, John L. Mackie é um ótimo exemplo de “insulador” em matéria de ética. Para este último autor, ceticismo moral é a visão que sustenta: (a) que não há valores objetivos; e (b) que o discurso moral comum procede *como se* houvesse valores objetivos: “Como Mates, Stroud e Nagel, no campo epistemológico, ele [Mackie] efetivamente considera que o ceticismo e os juízos comuns conflitam.” Mantendo em vista, então, os contemporâneos, Bett observa que, entre eles:

(...) aqueles filósofos que abraçam, eles próprios, alguma forma de ceticismo moral são os que mais provavelmente acolhem o “insulamento”; e aqueles que rejeitam o “insulamento” em ética – que pensam que aceitar ou não aceitar o ceticismo faz, sim, diferença – tendem também a ser os que rejeitam o próprio ceticismo. [Em suma,] enquanto um “insulamento” prático é de fato um elemento comum entre os filósofos, o “insulamento” radical não o é. Em epistemologia assume-se que o ceticismo, conquanto convincente em termos teóricos, não é para ser adotado de fato como um princípio prático e não deve ser tratado como não tendo consequências práticas; em torno desse insulamento há concordância. Mas em ética, tudo se passa como se o “insulamento” em geral, e não somente alguma versão extrema dele, fosse matéria de disputa.²⁰

Burnyeat retorna à cena do debate pelo menos mais uma vez em artigo onde rediscute a noção de “insulamento”²¹. O que essencialmente está em jogo nela é que ceticismo e senso comum parecem destinados a passar ao largo um do outro, por mais que até, individual ou subjetivamente falando, eles possam buscar se afetar de algum modo, por exemplo, mediante confrontação ou refutação. Burnyeat refere-se ao ceticismo antigo através de um ‘era uma vez um ceticismo que não teria nada de insulado’, afetando, portanto, sim, a esfera da vida ordinária, cotidiana. A marca da investigação do ceticismo pirrônico era que “ele nem terminava na descoberta da verdade – tal como os dogmáticos pretendiam ser o caso com as investigações deles – nem tampouco numa negação decidida de que a verdade pudesse ser descoberta, que era a conclusão defendida pelos acadêmicos.” A respeito da palavra ‘defendida’, Burnyeat diz em uma nota que isto pode, por sua vez, ter dois sentidos: (a) defendida, mas não

²⁰ Ibid., p. 380.

²¹ Burnyeat, M. *The sceptic in his place and time*, in: Rorty / Schneewind / Skinner (orgs.) *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984.

necessariamente endossada ou interiormente acreditada, com profunda convicção; (b) defendida e endossada – e diz que o sentido (a) é típico da atitude cética acadêmica, com sua intenção, digamos, técnico-dialética (Arcesilau, Carnéades), isto é, de exercitar-se a argumentação crítica a partir do levantamento de questões sobre teses ou doutrinas dadas; ao passo que (b) seria típico de uma postura dogmática. Outra expressão que merece ser elucidada é “objeto não-evidente ou não-aparente de abordagem científica ou consideração teórica”:

A noção de algo não-evidente é a noção de algo que só podemos conhecer por inferência a partir do que é evidente. Se o conhecimento do não-aparente é possível, como o oponente dogmático acredita, ele é um conhecimento mediato, o oposto do conhecimento imediato, isto é, não-inferencial, do que é evidente.²²

‘Dogma’, no sentido que Sexto Empírico execra, é qualquer proferimento com pretensões à verdade acerca do substrato real físico (ou a verdadeira ‘natureza’) de alguma coisa, ou enunciados sobre a ‘essência’ ou a “substância”. Enunciados que são meros registros de como as coisas aparecem a alguém seriam enunciados que não levantariam pretensões de verdade ou objetividade. Para Burnyeat, Sexto usa aquela definição de ‘dogma’ como assentimento a coisas não-evidentes, não com o propósito de “insular” o ordinário do teórico. Os alvos, então, da argumentação “terapêutica” cética são tanto as coisas visadas pelo homem comum, quanto os juízos de senso comum, que configurariam ou circunscreveriam o roteiro para alcançar-se o visado: qualquer tentativa de insular nossos juízos de primeiro grau frustraria o empreendimento “filantrópico” cético de conduzir-nos mediante argumentação à tranquilidade da alma.

4. Nos anos noventa, Robert Fogelin retoma alguns pontos do debate sobre as possíveis crenças do cético ao comentar algumas posições dos participantes principais nos anos oitenta. Sua contribuição para a controvérsia estrutura-se em torno de uma distinção: entre um ceticismo filosófico, um ceticismo que deriva de dúvidas filosóficas, e um ceticismo a respeito da filosofia: o cético pirrônico é, a seu ver, alguém que se insere neste último caso, exibindo uma posição autorreferente, onde neste caráter

²² Ibid. , p.231 .

autorreferencial a argumentação filosófica exibiria toda uma característica paradoxal. Fogelin acha que um pouco dessa paradoxia pode ser diminuído quando se tem presente o caráter eminentemente prático da argumentação do pirrônico: “o pirrônico filosofa apenas como um expediente temporário” – ou seja, para tratar ou remediar as ansiedades, as precipitações típicas do pensamento dogmático; após o que sua argumentação seria descartada. Só que o pirrônico tem consciência de sua dispensabilidade – conforme Sexto Empírico o explicita em *HP, I,206-7*.

Fogelin repõe a questão sobre o alcance da investida cética: se o ataque cético limita-se à esfera teórica tão somente, sua resposta é um decidido “*não!*” Ele sabe que os intérpretes se dividem quando a questão é se a suspensão aplica-se também às crenças comuns da vida cotidiana: aqueles que veem (como Burnyeat e Barnes) e aqueles que não veem (Frede) o pirrônico como um adepto do ceticismo “rústico” (quer dizer: a suspensão concerne tanto às crenças teóricas ou filosóficas quanto às crenças comuns). (Barnes é duramente criticado por Fogelin porque baseia sua avaliação geral do pirrônico em uma interpretação da argumentação crítica sobre o critério da verdade, interpretação, aliás, que é julgada profundamente equivocada por Fogelin, porque não leva em conta o caráter dialético do ataque pirrônico aos dogmáticos:

O pirrônico não sustenta a posição de que juízos não podem ser feitos na ausência de um critério da verdade, não é parte de sua posição supor que juízos só possam ser feitos tendo por base um critério de verdade.²³

Fogelin diz-se de acordo com Michael Frede, no ensaio deste último sobre “*As crenças do cético*”, e recorda que ao pleitear uma suspensão do juízo, o pirrônico parece estar falando com sua própria voz. Só que esses apelos à suspensão são eles mesmos feitos desde o interior do contexto do dogmático, o qual o pirrônico ocupa apenas temporariamente, com intuítos dialéticos. Seu próximo passo é chamar atenção para o fato de que há muitos textos em que emerge inequivocamente o aspecto de que o pirrônico não pleiteia uma suspensão total de crença, não deseja uma suspensão das crenças da vida cotidiana, e o faz citando Sexto Empírico (*HP, I,208*), onde este último

²³Fogelin, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994, p. 7.

fala de aderir ou assentir às aparências, isto é, viver segundo as regras comuns da vida, de maneira “não-dogmática”, etc.

Tomando carona nas posições de Frede e Fogelin, Gisela Striker também pensa que o pirrônico teria crenças de certo tipo, só que não são aquelas “esperadas” por algum teórico ou filósofo dogmático, conforme fica claro no trecho de *HP, I, 21-24*, onde Sexto mostra que o pirrônico em alguma medida compartilha as crenças morais de sua comunidade e adquiriu o conhecimento que guia sua prática enquanto um profissional:

Todos os quatro pontos das “observâncias cotidianas” estão cobertos pela observação inicial de que elas ocorrem como afecções passivas e involuntárias. Crenças éticas, por exemplo, são inculcadas em nós através de nossa educação e a habilidade técnica pode ser adquirida mediante simplesmente seguir as instruções de algum instrutor. Uma vez que alguém absorveu estas, alguém pode agir baseado nelas do mesmo modo que este alguém responde a sensações de fome ou sede. Seguir aparências dessa maneira nunca exige uma decisão quanto ao verdadeiro ou falso, nem endossar o que aparece como sendo a maneira certa de proceder. Sexto está assim traçando uma distinção entre o que poderíamos chamar juízos – a aceitação, voluntária e fundada na razão, de algo como sendo verdadeiro – e meras crenças que nos encontramos tendo involuntariamente e sem qualquer reflexão crítica.²⁴

Striker refere-se ainda a Carnéades e sua distinção entre um assentimento forte e a simples acolhida (fraca) de algo – o que permite diferenciar entre adotar uma crença, fracamente, como que “seguindo a onda”, acompanhando a tendência, e o crer-se fortemente em algo como verdadeiro. Daí ela dizer que a maneira do pirrônico seguir as aparências é inteiramente “passiva” e “não-questionadora”, isto é, acriticamente. Problemática seria essa adesão passiva quando há dilemas morais em jogo, conflitos entre o instintivo e o moralmente recomendável: o que seguir, nesses casos? Qual dos dois referenciais, igualmente integrantes das “observâncias cotidianas”, igualmente aparências a serem seguidas? Outro ponto para o qual chama atenção é o distanciamento ou despreendimento com relação a suas próprias crenças, como algo típico do pirrônico –

²⁴ Striker, G. “Historical reflections on classical pyrrhonism and neo-pyrrhonism”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, 2004, p. 18.



um traço que não é somente de um ceticismo epistemológico: o desprendimento pode ser quanto a valores tradicionais ou comumente adotados também – obedecer, mesmo sem convicção, sem empolgação quanto a sua verdade; consciência de sua vigência, digamos, é o suficiente aqui; e no que se refere à verdade, a resposta é a suspensão do juízo.

A posição geral de Fogelin expressa-se bem quando ele a resume comparando o antigo pirrônico com um suposto pirrônico dos dias de hoje:

(...) assim como o pirrônico tradicional não chegava a pleitear uma suspensão das crenças comuns (ou não-dogmáticas), nosso pirrônico atual não teria nada contra os modos comuns de expressar essas crenças. Ademais, assim como o pirrônico tradicional tomava como seu alvo as crenças dogmáticas que transcendem a crença comum, o pirrônico dos dias de hoje tomaria uma atitude semelhante em relação a formas de expressão que transcendem (para propósitos filosóficos) os modos comuns de expressão. Em suma, o pirrônico atual possuiria uma forte semelhança com a posição desenvolvida por Wittgenstein em seus últimos escritos.²⁵

Fogelin diz noutra lugar que historicamente, os cétricos pirrônicos adotaram o filósofo como alvo de seu ataque cético. Aqui o filósofo é compreendido como alguém que ou bem tenta substituir nossos falíveis modos comuns de pensar sobre o mundo por novos modos que o transcendam, ou bem aceita esses modos comuns de pensar, mas procura fundá-los em modos que os transcendem. O que importa para o ceticismo pirrônico é rejeitar todas essas iniciativas que buscam transcender – em vez de aperfeiçoar ou melhorar – nossos procedimentos comuns de justificação.

Igualmente importantes são as observações de Fogelin sobre o problema da justificação do conhecimento e a questão do “fundacionismo”: primeiramente, está claro que qualquer teoria filosófica, no que se refere à justificação, tem de evitar cair na armadilha do trilema de Agripa (regressão infinita/circularidade/postulação pura e simples ou aceitação desprovida de justificativa). Especificamente, dos cinco *Modos* de Agripa, dois, o do desacordo e o da relatividade, “forçam qualquer um que faça afirmações, indo além de uma modesta expressão de opinião, a dar razões em apoio a

²⁵*Ibid.* p. 9.

essas afirmações”. Fogelin chama esses dois Modos de “modos desafiadores”, e os outros três, os integrantes do trilema, são chamados “dialéticos”, e têm como tarefa:



(...) mostrar que é impossível completar esse processo de fornecer razões de maneira satisfatória. Se os pirrônicos estiverem certos, nenhuma argumentação, uma vez iniciada, pode evitar cair em uma das armadilhas: circularidade, regressão infinita ou suposição arbitrária.²⁶

Não deixa de ser curioso que Fogelin considere o pirronismo “suave”, se comparado a um ceticismo de tipo cartesiano; mas reconheça, logo a seguir, que, para um pirrônico, um cético do tipo cartesiano não seria suficientemente cético: a radicalização encetada pelo cartesiano não visa a introduzir suspensão de crença. A ressalva preparatória de uma tal impressão encontra-se todavia mais atrás:

Os pirrônicos, tal como eu os caracterizei, podem admitir que certas coisas possuem uma relativa justificação, isto é, elas estão justificadas relativamente a outras coisas que tomamos por estabelecidas. Eles podem admitir também que certas coisas frequentemente se lhes defrontam como inteiramente justificadas. Todavia, eles consideram que esse sentido de justificação pode evaporar-se quando damos um passo atrás e examinamos nossas reais razões para tomar algo como justificado.²⁷

O “problema de Agripa”, o problema levantado pelos cinco Modos, é considerado então irrespondível, positivamente insolúvel, donde falar de uma imunidade à refutação ou invulnerabilidade dos roteiros argumentativos céticos. Até no momento de concluir Fogelin insiste com o que considera o ponto de maior importância:

(...) dúvida céticas radicais podem ser levantadas sem apelar-se para cenários céticos. Dúvidas céticas estão bem à mão para qualquer um que dê um passo atrás e transforme nossos procedimentos comuns de justificação em objetos de exame. Isso não é algo que façamos comumente. Isso é algo a que nós até mesmo resistimos fazer. Contudo, uma vez que demos um passo atrás e tomamos esses procedimentos que governam nosso pensamento como

²⁶*Ibid.* p. 116; p. 141.

²⁷*Ibid.* p. 116; p. 141.

objetos de pensamento, não podemos deixar de ser abalados pela fragilidade deles. Nossas atividades cognitivas dependem de darmos por estabelecidas coisas que, a qualquer momento, podem nos deixar na mão ou tornar-se genuínos objetos de dúvida. Como Wittgenstein observa em diversas ocasiões, não é que nossas investigações baseiem-se em coisas que não possamos duvidar; ao contrário, elas repousam sobre coisas de que nós não duvidamos.²⁸

5. Mais recentemente, a própria oposição ceticismo rústico *versus* urbano ou moderado foi objeto de críticas: por parte de Markus Gabriel, em sua erudita e bem fundamentada investigação, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike* (2009). Este estudioso do antigo ceticismo insere-se entre os que, no debate em questão, veem o pirrônico como alguém que vive sem convicções ou crenças fortes, dogmáticas: a seu ver, a *sképsis* pirrônica, enquanto programa ou projeto intelectual, é um programa prático, o que ficaria claro a partir do que é dito em *HP, I, 16-17* (“*como se pode viver corretamente*” ou “*como é possível uma vida, ao que parece, correta*”). Nessa medida, o pirronismo seria inseparável de sua postura terapêutica, com a qual se vincula a promessa de cura ou cuidado veiculada pelo pirronismo, promessa em que se apresenta a *sképsis* como caminho para a tranquilidade da alma. Gabriel desenvolve sua interpretação mediante uma polêmica acirrada com Myles Burnyeat²⁹, sendo o entendimento sobre o essencial caráter prático do pirronismo, aliás, um dos poucos pontos em que este autor se diz claramente de acordo com a interpretação de Burnyeat. Em seu livro sobre ceticismo na antiguidade, Gabriel defende teses nada tradicionais como, por exemplo, que haveria um problema do mundo exterior na antiguidade, -- em geral, e em Sexto Empírico, em particular (ver no livro referido, pp.37-52). Defende, além disso, que haveria um solipsismo antigo (cirenáico); localiza também o pensamento do próprio corpo como algo “exterior” (ver pp. 96-110); vê também algo que já foi ressaltado nas últimas décadas, vem a ser, que o pirronismo seria uma espécie de “ancestral” ou precursor do moderno pragmatismo: o *ethos*, as práticas da comunidade funcionam como substitutivo para todo e qualquer candidato a critério absoluto da verdade -- por exemplo, o cético não se contrapõe aos cultos religiosos de seu povo, embora nada afirme sobre a existência (ou inexistência) dos deuses; a atitude do cético antigo diante dos costumes não é teorética, ele os acolhe e lida com eles tal

²⁸ *Ibid.*, p. 200.

²⁹ Ver Gabriel, M. *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

como lhe aparecem, sem se preocupar com sua “essência” ou “natureza”, entre outras ousadias e algumas inovações exegeticas não tão convincentes.



Suas objeções à oposição rústico/urbano dirigem-se em primeiro lugar ao aspecto de que tal distinção, no fundo, se articularia com uma velha compreensão que opõe a filosofia à vida cotidiana, oposição essa que tem muito a ver com o pensamento moderno, a busca obsessiva de certeza, o conhecimento absolutamente seguro. Gabriel insiste que a diferença entre ceticismo antigo e ceticismo moderno não é para se buscar onde costumeiramente se tem buscado, isto é, que o antigo ceticismo diferencia-se do ceticismo cartesiano pela orientação prática do ceticismo pirrônico, e não porque Descartes tenha introduzido um problema teórico radicalmente inédito. Como faz questão de destacar, o ceticismo cartesiano não é nenhuma forma de vida, sendo introduzido por Descartes antes como uma dúvida hiperbólica que não seria para ser levada a sério na vida. Como ele mesmo reconhece, “ceticismo urbano” quer dizer um ceticismo restrito ou limitado, que é conciliável com o fato de que o cético mantenha suas crenças cotidianas e dirija as investidas críticas apenas contra os candidatos a conhecimento científico, que ficariam alojados sob a rubrica “dogmatismo”. Inversamente, o “ceticismo rústico” não deixaria nenhuma crença intocada, estendendo-se assim sobre o próprio cotidiano como um todo. (No seu entender, os defensores da “urbanidade” do pirronismo são, por exemplo, M. Frede, R. Rorty, R. Fogelin; os mais notórios identificadores de sua rusticidade, J. Barnes e Alan Bailey – estes últimos fundamentando suas interpretações mediante recurso aos Modos ou *tropos*, cujo radicalismo lógico leva ao fracasso as mais diversas tentativas dogmáticas de fundamentação ou justificação. Gabriel defende a posição de que a grande maioria dos textos de Sexto Empírico falaria a favor de uma posição “urbana” (vendo convergências com o que é pretendido por Hume – com o que se aproxima das leituras de Richard Popkin ou de Julia Annas). Mas, a rigor, Gabriel não concorda é com essa classificação segundo aquela oposição (ver *Skeptizismus*, p. 138 ss.), e manifesta-se em concordância com a linha geral de abordagem adotada por Pierre Hadot sobre a filosofia antiga, de um modo geral:

Propagar aos quatro ventos, como se diz, ou para quem quiser ouvir, a filosofia como modo de vida, quer dizer, não somente, expor por exemplificação a filosofia, mas significa precisamente também ter de

oferecer uma promessa consistente de cura ou cuidado, que se mostrasse comprovadamente mais apropriada para alcançar o *telos* da *eudaimonia* do que as demais propostas de cura.³⁰

O ceticismo pirrônico teria então uma utilidade, que Sexto nos dá claramente a perceber: serve para indicar, mostrar um caminho para o vivido cotidiano da comunidade – um caminho “terapêutico”, em contraste aberto com a orientação da tradição platônica marcada pela saída da vida comum, da cegueira que caracteriza a vida cotidiana, conforme o ilustra a alegoria da caverna.

Desse ponto de vista, o debate em torno da distinção urbano/rústico, como um todo, sofre reprovação: passa-se boa parte do tempo polemizando em torno do *status* da suspensão do juízo ou da crença, ou por outras palavras, se o cético poupa, exclui, pelo menos os fenômenos (isto é: a vida cotidiana) da dúvida, de modo a ficar tão somente com um critério prático para guiar-se na vida. E sobra lugar ainda para insurgir-se contra os esforços recentes de interpretação do pirronismo que o reduzem a uma discussão epistemológica tão somente, ou a discussões em torno do chamado “trilema de Agripa”, principalmente. Para resumir sua discordância quanto à insistência em aplicar ao pirronismo a distinção rústico/urbano, diz então que o papel do cético na vida não é nem o colocar em questão indistintamente todas as crenças ou envolvê-las em aporias, nem o de simplesmente acolher acriticamente tudo o que é aceito ou pressuposto no cotidiano. O cético seria antes um *Kulturkritiker*, que diferencia as crenças, no interior da vida da comunidade, em crenças comunitariamente ratificadas sem fundamentação, de um lado, e, por outro lado, crenças dogmaticamente impostas: o pirrônico é alguém muito ocupado em propagar um programa catártico de reformas, que deve servir para liberar a comunidade ou a vida daquelas suas inclinações fáceis, cômodas, para dogmatizar.

Nesse sentido, o que é de tradição serve para orientação na vida tal como dada na comunidade; mas há aqui, por outro lado, um risco: a ameaça representada pela tendência para o dogmatismo na vida, o que implica, para o pirrônico, o ter de identificar contínua e renovadamente objetos onde aplicar sua terapêutica. Gabriel chama atenção para uma relação que bem poderia surgir entre ignorância e *ataraxia*: há uma admissão de ignorância na exposição do pirronismo por Sexto, -- por exemplo, no

³⁰ P. 141

sentido de não saber o que é o bem em si, ou por natureza, ou absolutamente. Contrariamente à tendência predominante na ética antiga, o cético vê nessa preocupação “cognitivista” com o bem uma fonte de inquietude. A ignorância quanto ao que é o bem supremo poderia até estar mais próxima da *eudaimonia*, por surpreendente que isso possa parecer, à primeira vista. Gabriel assinala que essa é uma esfera na qual se pode razoavelmente aferir o pragmatismo do pirrônico: o bem ou o que é bom é o que serve para a vida, onde o que é assim pragmaticamente especificado deixa-se considerar através do que é dado e ratificado pela comunidade, não dependendo de forma alguma de algum tipo de fundamentação metafísica. Pelas razões expostas, Sexto Empírico pode ser merecidamente encarado como um adversário de quaisquer “idiotismos” dogmáticos, em matéria de vida comum.



Referências bibliográficas

BAILEY, A. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: University Press, 2002.

BARNES, J. The Beliefs of a Pyrrhonist, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 28, 1982.

BETT, R. “Scepticism and everyday attitudes in ancient and modern philosophy”, in: *Metaphilosophy*, vol.24, nº 4, 1993.

BURNYEAT, M. *The sceptic in his place and time*, in: Rorty /Schneewind / Skinner (orgs.) *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984.

CORTI, Lorenzo *Scepticisme et Langage*. Paris: Vrin, 2009.

FINE, G. “Descartes and ancient skepticism: reheated cabbage?” in: *The Philosophical Review*, vol. 109, nº 2, 2000.

FOGELIN, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994.

FREDE, M. “The skeptic’s beliefs“, in Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: 1987.

GABRIEL, M. *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

MARCONDES, D. “Ceticismo, filosofia cética e linguagem” in: Silva Fº., Waldomiro *O Ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

PORCHAT, O. *Saber comum e ceticismo*, in: *Discurso*, nº 11, 1986.

SCHOFIELD; BURNYEAT; BARNES (eds.) *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

_____. “Sextus and external world skepticism”, -- in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIV (2003).

SEDLEY, D. “The motivation of greek skepticism”, in: Burnyeat, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Oxford, 1983.

STRIKER, G. “Historical reflections on classical pyrrhonism and neo-pyrrhonism”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, 2004.