Sképsis: Revista de Filosofia
ISSN 1981-4534
Vol. XVII, N. 33, 2026, p. 1-16

NEGAÇÃO, APORIA E SUSPENSÃO: CONSIDERAÇÕES CÉTICAS ACERCA DOS DEUSES EM PRÓDICO, CRÍTIAS E PROTÁGORAS[1]

Wesley Rennyer M. R. Porto
Universidade Federal do Cariri
Email: wesley.rennyer@ufca.edu.br

RESUMO: A partir dos pressupostos céticos de Sexto Empírico, o presente artigo examina as concepções de Pródico, Crítias e Protágoras acerca dos deuses, distinguindo, ao longo dessa análise, as noções de negação dogmática, aporia e suspensão do juízo. Argumenta-se que as teses de Pródico e Crítias, embora se caracterizem como antíteses à religião tradicional grega, permanecem dogmáticas em sentido negativo. Em contraste, destaca-se a posição aporética de Protágoras e sua afinidade estrutural com os céticos, uma vez que ambos, em relação aos deuses, exercitam a potência antitética do λόγος sem se deixarem enredar por formas dogmáticas de negação.

Palavras-chave: Sofística; pirronismo; deuses.

ABSTRACT: On the basis of the skeptical presuppositions of Sextus Empiricus, this article examines the conceptions of Prodicus, Critias, and Protagoras concerning the gods, distinguishing, throughout the analysis, the notions of dogmatic negation, aporia, and suspension of judgment. It is argued that the theses of Prodicus and Critias, although characterized as antithetical to traditional Greek religion, remain dogmatic in a negative sense. By contrast, the aporetic position of Protagoras and its structural affinity with the skeptics are emphasized, insofar as both, with regard to the gods, exercise the antithetical power of logos without becoming entangled in dogmatic forms of negation.

Keywords: Sophistry; Pyrrhonism; gods.

O universo religioso dos antigos gregos, com sua ampla cifra de potências divinas, ritos e celebrações, perpassava de ponta a ponta os diferentes níveis da vida social da Grécia antiga. Politeísta, antropomórfica e naturalista, para usar as palavras de Walter Friedrich Otto[2], a religião dos povos da antiga Hélade, cuja forma memorável foi dada pela poesia homérica e hesiódica, era o centro em torno do qual orbitavam um amplo conjunto de elementos da sociedade grega, desde as pequenas festividades locais até as leis das πόλεις. A presença indelével do paganismo religioso grego, imortalizada pelos variados e fascinantes μῦθοι, desponta onde quer que o espírito helênico tenha feito uso da *palavra* para conferir ao cosmo um sentido particular. Conforme observou Walter Burkert[3], a religião grega se manteve e nos foi transmitida eminentemente pela literatura, na qual as narrativas mítico-

[1] O presente texto corresponde (com acréscimos, supressões e reformulações substanciais) a um dos subitens da minha tese de doutorado *Sofística e pirronismo: alvorecer e plenitude da razão negativa*, defendida e aprovada em dezembro de 2022.

[2] OTTO, 2006, p. 19.

[3] BURKERT, 1985, p. 4.

religiosas, responsáveis pela formação do imaginário cultural grego, puderam encontrar firme refúgio e perpetuar-se no tempo. Se bem observada, a religião grega, que acompanha a evolução literária da poesia épica, lírica e dramática, não se restringe à literatura. Ela também encontra morada na filosofia, sendo amplamente absorvida e reelaborada desde os primeiros filósofos até os séculos helenísticos – razão pela qual se pode pensar o μῦθος como o coração mesmo do mundo grego antigo.

Não obstante a grande relevância da religião para a cultura helênica, *o ímpeto crítico e antitético do espírito humano*, por meio do qual se perscruta, se interroga e se denunciam as especulações dogmáticas, não isentou o âmbito do sagrado dos incômodos do seu escrutínio e dos dilemas da sua diagnose. Sob o prisma da História das Ideias, como bem percebeu Guthrie, à medida que a ilustração grega crescia, estimando cada vez mais o que é racional, progredia *pari passu* a ciência natural e as reflexões sobre a moralidade, de sorte que a piedade religiosa, quanto mais se defrontava com os desafios impostos pela razão, mais e mais se tornava enfraquecida, dando lugar à desconfiança e à desaprovação que se faziam sentir com crescente intensidade[4]. Sofistas e céticos, enquanto expressões paradigmáticas da *potência antitética da razão*, foram os que mais rigorosamente mobilizaram argumentos contra o domínio do sagrado, contestando tanto a suposta veracidade de seus fundamentos quanto a possibilidade de conhecê-los de maneira segura. Na era de ouro de Péricles, na qual a filosofia protagonizou certa controvérsia com a tradição religiosa, os sofistas estiveram imersos nessa polêmica, apregoando teses que, mais do que quaisquer outras ideias da época, desmitificavam e rejeitavam a hegemonia do mistério numinoso. Na esteira desses pensadores, porém depurando seus raciocínios de contaminações dogmáticas, os céticos também cumpriram seu papel na crítica da religião, fazendo avançar a tarefa antitética da razão e, ao mesmo tempo, consolidando sua posição efética e adogmática.

Dentre as teses sobre os deuses que emergem da tradição sofística, importam-nos, sobretudo, as de Protágoras, Pródico e Crítias. De antemão, cabe dizer que a posição protagórica, em virtude de ser a mais congênere à pirrônica (afinal o sofista de Abdera adota uma postura aporética em relação aos deuses bastante afim ao ceticismo), demanda uma análise à parte: razão pela qual havemos de abordá-la por último. Já as concepções de Pródico e Crítias, uma vez que ambos teorizam a respeito da origem ou da natureza do divino, irão inaugurar nossa investigação filosófica e, o que mais importa, hão de nos fornecer os subsídios necessários para uma avaliação segundo o crivo do pirronismo sextiano.

Pois bem; em seu livro *Cosmos and Logos*, Nicholas Rescher, ao tratar sobre o que denomina de *greek scepticism's debt to the sophists*, elaborou uma pontual e acertada síntese das teses de Pródico e Crítias sobre os deuses gregos. Pelo teor didático das palavras do pesquisador alemão, é instrutivo ler sua descrição:

> Pródico atribui a origem da crença dos homens em deuses a causas psicológicas e naturalísticas – especialmente a deificação do útil, enquanto Crítias sustentou que os deuses foram inventados deliberadamente por homens para tornar seus companheiros

[4] GUTHRIE, 1971, pp. 226-227.

> indisciplinados sociáveis, colocando o "temor de Deus" dentro deles.[5]

Essa breve consideração de Rescher capta com bastante precisão o sentido fundamental das teses de Pródico e Crítias quanto à origem dos deuses: enquanto o sofista de Ceos elabora uma hipótese genealógica de cunho naturalista, o oligarca e poeta ateniense propõe uma gênese do divino de ordem política. Apesar da referida diferença de enfoque, ambas as posições podem ser interpretadas como perspectivas teogônicas imanentizadas, radicalmente avessas à concepção segundo a qual a transcendência divina constitui uma realidade ontológica independente. A partir da análise dos fragmentos desses dois sofistas, tanto se pode observar que eles rejeitam a tese de que os deuses subsistem como entidades metafísicas quanto constatar que seus postulados, à luz dos conceitos sextianos, equivalem a formas negativas de dogmatismo, ou, como preferimos denominá-las, consistem em *manifestações tético-dogmáticas da potência antinômica do λόγος*.

O sofista Pródico de Ceos (465–395 a.C.), incluído por Sexto Empírico entre "os que são designados ateus" (οἱ ἐπικληθέντες ἄθεοι), foi um pensador versátil: ocupou-se de questões gramaticais, semânticas, retóricas, éticas e da investigação da φύσις, no âmbito da qual se insere (e é o que aqui nos importa), *a questão da origem dos deuses*. Nesse quesito, pelo que temos notícia de seu pensamento, Pródico buscou pôr em curso uma redução naturalística dos deuses gregos, visto ter sustentado, talvez ecoando a visão de Protágoras sobre ser e aparecer[6], que toda realidade divina emana da deificação dos elementos naturais ou das técnicas indispensáveis à sobrevivência humana. Trata-se, como veremos, de uma racionalização do mundo na qual o divino emerge da experiência humana e não o contrário. Os traços fundamentais desse pensamento aparecem, por exemplo, no testemunho de Filodemo de Gádara, segundo o qual:

> τὰ περὶ τοῦ τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὑρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον καὶ τοὺς Διοσκούρους...
>
> O que foi escrito por Pródico sobre as coisas que nutrem e que são úteis [é] que primeiro foram consideradas deuses e honradas, e depois disso, aqueles que descobriram ou alimentos, ou abrigos ou outras artes, [foram honrados] como Deméter, Dioniso e os Dióscuros...[7]

---

[5] "*Prodicus attributed the origin the men's belief in gods to psychological and naturalistic causes – especially a deification of the useful, while Critias maintained that gods were invented deliberately by men to render their unruly fellows tractable by putting the 'fear of God' into them*" (RESCHER, 2005, p. 73).

[6] Protágoras rejeita por completo o dualismo ontológico entre ser e aparecer. Conforme já discorremos: "Essa dualidade vaporosa, para ele, nada mais é que um engano humano. Tudo é aparência! Nenhum invólucro fenomênico encobre aos olhos humanos uma suposta essencialidade dos objetos: ser e aparecer são uma única e mesma coisa, de modo que *o aparecimento*, isto é, *o mostrar-se* do objeto que se dá na sensopercepção, já diz, ele próprio, o *ser* da coisa" (PORTO, W. R., 2025, p. 6).

[7] LASK-MOST, 34. D15 = DK84B5.

À luz da passagem supracitada, observa-se que Pródico, imbuído de certo pendor antimetafísico, concebe os deuses da religião grega como produtos diretos de uma relação pragmática do homem com o universo circundante. Sob esse prisma, o sagrado acaba por se diluir na utilidade da natureza e das artes, cujo efeito último é o esvaziamento da primazia ontológica atribuída aos deuses tradicionais. Ao dizer que "as coisas que nutrem e que são úteis foram consideradas deuses e honradas" (τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθαι), Pródico está propondo que a ideia de seres divinos emana dos elementos indispensáveis à manutenção da vida em sociedade; da mesma forma, ao sublinhar que "aqueles que descobriram ou alimentos, ou abrigos ou outras artes, ⌜foram honrados⌝ como Deméter, Dioniso e os Dióscuros" (τοὺς εὑρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον καὶ τοὺς Διοσκούρους), o sofista está apontando para o processo de deificação do homem, ou melhor, daqueles que, mediante o domínio de uma τέχνη em particular, foram elevados à condição de um deus.

A síntese da teoria de Pródico sobre a origem dos deuses, veiculada pelo trecho de Filodemo, alinha-se de modo consistente a um outro fragmento do sofista, desta vez preservado e brevemente comentado por Sexto Empírico. No excerto aludido, exibe-se a teoria prodichiana do processo de divinização dos entes naturais, cujo ponto de partida é a deificação daquilo que na natureza se apresenta como imprescindível à vida: processo que culmina na transfiguração simbólica de um dado elemento em um deus. Trata-se, em última instância, da apoteose do que é útil e necessário ao subsistir humano:

> Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος "ἥλιον", φησί, "καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον" καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον.
>
> E Pródico de Ceos diz que "os antigos consideraram o sol, a lua, rios, fontes e em geral todas as coisas que são úteis à nossa vida deuses, devido à utilidade oriunda delas, assim como os egípcios ⌜consideraram⌝ o Nilo", e por isso o pão foi considerado Deméter, o vinho Dioniso, a água Poseidon, o fogo Hefesto e também cada uma das coisas que são proveitosas.[8]

Aqui, como se pode observar, o divino brota inteiramente do seio da terra: ele emerge da disposição humana de conferir estatuto sagrado àquilo que se mostra útil e proveitoso no âmbito da experiência natural. Em Pródico, os deuses não se impõem como realidades ontologicamente autônomas, mas como nomes e figuras simbólicas resultantes de um processo de hipervalorização de "todas as coisas que são úteis à nossa vida" (πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν). Os numes, nesse sentido, são produtos da imaginação e da linguagem humanas, forjados no interior de uma economia vital marcada pela necessidade, pela gratidão e pela utilidade. O homem divinizou o domínio imanente da natureza e passou a cultuar o que lhe facultava os meios de viver[9].

[8] LASK-MOST, 34. D16 = DK84B5.

[9] A teoria sobre a origem dos deuses como deificação dos entes naturais, assinala Guthrie, faz de Pródico uma espécie de precursor da moderna antropologia: "Pródico pode ser justamente

Elevados, pois, pela força plástica da imaginação, da condição de simples elementos naturais à de potências sobrenaturais do κόσμος, os deuses representam, no pensamento de Pródico, uma forma de falsificação simbólica do real: o pão não é Deméter, mas apenas pão; nem o vinho Dioniso, mas apenas vinho; o fogo, fogo; o mar, mar. Pródico esvazia o numinoso de numinosidade, assinalando que a metamorfose ontológica de um objeto natural em divindade não passa de um deslocamento semântico sem realidade substancial. Pródico, desse modo, visa a arrastar o divino para o domínio da estrita imanência, onde *a totalidade das coisas que são* subsistem naturalmente. Assim, o vasto panteão da religião grega aparece como inteiramente engendrado pelo homem e para o homem, o que será visto por Sexto, conforme veremos adiante, como uma forma de negação dogmática da transcendência.

Crítias, por sua vez, o rico aristocrata e poeta ateniense[10], embora não tenha exercido a profissão de sofista, absorveu e fez reverberar ideias desse movimento, a partir das quais desenvolveu uma teoria crítica, de base psicopolítica, acerca da origem dos deuses, vindo a figurar, por isso, no rol dos ateus da Antiguidade clássica. Recordando as palavras de Rescher, os deuses, segundo a tese de Crítias, foram criados pelos homens com a finalidade precípua de impor a disciplina. Essa linha de análise, apesar de salutar, omite, devido à sua generalidade, aspectos importantes que merecem nossa atenção.

Para uma boa compreensão do pensamento de Crítias sobre os deuses, convém dirigir nosso olhar a um longo trecho da sua peça de teatro *Sísifo*, drama no qual o político ateniense, conforme assinala Guthrie, "retratou a crença religiosa como uma impostura deliberada pelo governo para assegurar uma sanção definitiva e universal para o bom comportamento dos seus súditos"[11]. Mas antes de analisarmos os versos em que se promulga pela boca de Sísifo uma tese ateísta, convém destacar a maneira pela qual Sexto Empírico interpreta e sumariza a teoria critiana, visto que isso favorecerá a compreensão do sentido da teoria de Crítias exposto no poema. Sexto diz:

> καὶ Κριτίας δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν, φάμενος ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρᾳ τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.
>
> E Crítias, um dos que tiranizaram Atenas, parece pertencer à tropa dos ateus, ao dizer que os antigos legisladores criaram um deus como uma espécie de supervisor dos acertos

aclamado como um dos primeiros antropólogos, com uma teoria sobre a origem puramente humana da crença em deuses que não teria envergonhado o século XIX / *Prodicus may be justly hailed as one of the earliest anthropologists, with a theory about the purely human origin of belief in gods which would not have disgraced the nineteenth century*" (GUTHRIE, 1971, p. 242). Se recordarmos que Durkheim, em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, reconheceu na religião primitiva, isto é, na religião totêmica, a prática de se estabelecer uma íntima relação entre os deuses e os fenômenos da natureza, então, decerto, podemos ver nas palavras de Guthrie alguma plausibilidade.

[10] Um dos trinta tiranos que governou Atenas depois da Guerra do Peloponeso e tio de Platão.

[11] "[...] *he depicted religious belief as a deliberate imposture by government to ensure an ultimate and universal sanction for the good behavior of its subjects*" (GUTHRIE, 1971, p. 243).

> e dos erros humanos, para ninguém injustiçar o próximo de modo furtivo, temendo o castigo dos deuses.[12]

A formulação de Sexto é particularmente elucidativa, na medida em que condensa, com notável clareza, o núcleo da teoria critiana acerca da origem dos deuses, a saber: para Crítias, os antigos legisladores *forjaram* (ἔπλασαν) a figura de um deus como um dispositivo de vigilância moral, de modo a torná-la o supervisor dos acertos e dos erros humanos, inclusive (e sobretudo) daqueles praticados às escondidas. O divino, aqui, nada tem a ver com qualquer princípio explicativo do mundo, mas aparece como um mecanismo normativo destinado a produzir temor e, por meio dele, assegurar a obediência às leis e a coesão social. Ao destacar o caráter intencional dessa invenção e sua função disciplinadora, Sexto mostra o traço eminentemente político da tese de Crítias, visto que os deuses são instituídos como uma instância de sanção invisível e permanente, sendo os únicos capazes de efetivar a justiça quando a dos homens fracassa.

À luz do que foi exposto, e visando a uma compreensão mais precisa da teoria de Crítias, passemos, então, à análise do extenso fragmento da tragédia *Sísifo*, conforme preservado pelo próprio Sexto Empírico[13]:

> ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
> καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης,
> ὅτ' οὐδὲν ἀθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
> οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
> κἄπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
> θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ᾖ
> γένους βροτείου τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχῃ·
> ἐζημιοῦτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι.
> ἔπειτ' ἐπειδὴ τἀμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
> ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίᾳ,
> λάθρᾳ δ' ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ
> πρῶτον πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ
> θεῶν δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν ὅπως
> εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι κἂν λάθρᾳ
> πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί τι.
> ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
> ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ,
> νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τε καὶ
> προσέχων τε ταῦτα, καὶ φύσιν θείαν φορῶν,
> ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,
> τὸ δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.
> ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλεύῃς κακόν,

[12] SEXTUS EMPIRICUS, *AM*, IX, 54.

[13] Embora outros autores – como Cícero, Plutarco e Filodemo – façam referência às ideias veiculadas por Crítias em sua tragédia *Sísifo*, apenas Sexto Empírico nos transmite um fragmento de extensão tão significativa quanto este.

τοῦτ’ οὐχὶ λήσει τοὺς θεούς· τὸ γὰρ φρονοῦν
αὐτοῖς ἔνεστι. τούσδε τοὺς λόγους λέγων
διδαγμάτων κέρδίστον εἰσηγήσατο,
ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.
ναίειν δ’ ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ’ ἵνα
μάλιστ’ ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους λέγων,
ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ,
ἐκ τῆς ὕπερθε περιφορᾶς, ἵν’ ἀστραπὰς
κατεῖδεν οὖσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα
βροντῆς, τό τ’ ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας,
χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ,
ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος,
ὅ θ’ ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται.
τοίους πέριξ ἔστησεν ἀνθρώποις φόβου
στοίχους, καλῶς τε τῷ λόγῳ κατῴκισεν
τὸν δαίμον’ οἰκεῖν ἐν πρέποντι χωρίῳ,
τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν.

Houve um tempo em que a vida dos homens era sem ordem,
selvagem e serva da força,
pois não havia prêmio algum para os bons
nem punição sobrevinha aos maus.
E então, parece-me, os homens estabeleceram
leis punitivas, para que a justiça fosse soberana
da raça mortal e tivesse a *hýbris* por escrava;
e se alguém errasse era punido.
Então, visto que as leis os impediam de
cometer ações violentas às claras,
cometiam de modo furtivo; nesta hora, parece-me,
de início alguém arguto e sábio, um varão de discernimento,
inventou para os homens o temor dos deuses,
de modo que houvesse algum temor nos maus, mesmo se,
furtivamente, algo cometessem, dissessem ou pensassem.
Desde então, de fato, introduziu o divino,
que é um *daemon* que floresce com vida imperecível,
que ouve e vê com a mente, que está ciente e
atento às coisas, e que possui divina natureza,
que ouvirá tudo o que tem sido dito entre os homens
e será capaz de ver tudo que é feito.
E se tu deliberasses em silêncio algum mal,
isso não passaria despercebido aos deuses; pois o pensamento
está neles mesmos. Tais palavras dizendo,
introduziu o mais útil dos ensinamentos,
encobrindo a verdade com falso discurso.

> E ele dizia habitar os deuses aqui, onde
> quem fala assusta os homens no mais alto grau,
> exatamente onde sabe que estão os medos dos mortais
> e os proveitos da vida penosa;
> no alto da abóbada celeste, onde contemplou
> luminosos entes e terríveis estrondos
> do trovão, e a face estrelada do céu,
> bela policromia do tempo, sábio escultor,
> de onde se move a massa incandescente do astro luminoso,
> e a úmida chuva escorre para a terra.
> Tais colunas de medo ele erigiu em torno dos homens,
> e pelo discurso belamente estabelecido
> um *daemon* fez habitar em lugar adequado,
> e assim extinguiu a anomia por meio de leis.[14]

Depois de citar esse longo trecho, Sexto Empírico reproduz, por fim, a conclusão a que chega a personagem do discurso:

> οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πεῖσαί τινα
> θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.
>
> Assim, pela primeira vez, penso eu, alguém persuadiu
> os mortais a considerar que há uma raça de *daemones.*[15]

Os versos do drama *Sísifo* deixam transparecer a concepção de religião atribuída a Crítias: os deuses não são senão uma invenção do engenho humano, concebida precipuamente para assegurar a ordem social e fomentar a boa conduta individual. Como observou Guthrie, trata-se da "primeira ocorrência, na história, da teoria da religião como uma invenção política destinada a garantir o bom comportamento" [16]. Ora, se o fragmento de fato exprime o pensamento de Crítias, então podemos dizer que o oligarca ateniense, valendo-se da poesia como veículo de transmissão de suas ideias, concebeu os deuses da religião tradicional como entes puramente fictícios, produzidos de modo deliberado para atuar onde a lei, por si só, se mostra inoperante. Fundado no φόβος que inspira obediência, esse artifício teológico amplia o alcance do controle normativo de modo ilimitado, haja vista que os deuses sabem de tudo aquilo que os homens fazem e pensam. A invenção de uma instância divina que está ciente de tudo, enquanto artifício capaz de "encobrir a verdade com falso discurso" (ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ), faz com que o temor deixe de depender da vigilância externa e passe a operar no interior mesmo da própria alma. É precisamente por isso que, em Crítias, a religião se configura

[14] SEXTUS EMPIRICUS, *AM*, IX, 54. Numeramos os versos desta longa citação a fim de que o leitor possa mais facilmente estabelecer uma correspondência entre o texto grego e a nossa tradução.

[15] SEXTUS EMPIRICUS, op. cit., loc. cit.

[16] "[...] *first occurrence in history of the theory of religion as a political invention to ensure good behavior*" (GUTHRIE, 1971, p. 244).

como o mais abrangente instrumento de controle político, diante do qual nenhum delito permanece verdadeiramente oculto.

Incutir nos homens a ideia de um infatigável e onisciente observador, diria Crítias, mantém a chama da hesitação ininterruptamente acesa em suas almas; hesitação que, alimentada pelo inquietante temor dos numes, refreia ou mitiga as atitudes que levam a crimes e a más ações. Nesse sentido, portanto, a invenção dos deuses como guardiões das condutas humanas é vista por Crítias como um mecanismo útil de gerência política da vida em sociedade. Em última instância, o temor dos deuses está para o controle dos governantes assim como o açoite dos senhores está para os escravos: ambos operam para manter submetido ao seu jugo – mediante a ameaça e o medo – quem quer que se encontre ao alcance do seu poder. Em Crítias, o divino nada mais é do que a instrumentalização política do medo, um logro que visa a manipular a fragilidade psicológica e a ignorância dos homens: o temor dos deuses é o triunfo da ilusão sobre as almas dos piedosos.

Eis a razão que levou Sexto a inserir Crítias, não sem alguma cautela, naquilo que denominou "tropa dos ateus" (τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων), afinal o "sofista", como vimos, apresentou os deuses gregos como uma criação de ordem estritamente política. Ao conceber os deuses como produto do ardil dos governantes, cujo fim é infundir o temor nos homens e assegurar que, embora alguém possa escapar às leis da cidade, não há quem escape aos olhos divinos, Crítias reduz o divino a um mero expediente humano, instrumentalizado para a instauração do controle e da coação sociais. Ao fazer isso, o sofista não apenas dissolve a autonomia do sagrado, mas afirma positivamente uma explicação totalizante da origem e da função do fenômeno religioso, substituindo-o por uma narrativa que pretende dar conta, de modo definitivo, de sua gênese e de seu alcance.

À vista do que esboçamos, poderá parecer que os céticos, sobretudo por cumprirem um papel ativo no desdobramento da crítica sofística à religião, partilhem das mesmas posições dos sofistas ou que possuam uma confluência de pensamento com eles em relação à existência dos deuses. A realidade, porém, é bem diversa. Os céticos não apenas rejeitam a negação absoluta da realidade divina, mas também inserem aqueles que o fazem em seu *index dogmaticorum*, no qual figuram tanto os dogmáticos de tendência positiva, isto é, os que postulam a existência ou a realidade dos deuses, quanto os dogmáticos negativos, isto é, os defensores da inexistência ou irrealidade das entidades divinas. Na realidade, como ocorre em tantos outros temas sobre os quais os pirrônicos se debruçaram, a questão acerca da existência dos deuses é problematizada pela aplicação do *método antitético*, que nada mais é do que o mecanismo por meio do qual a divergência e o equilíbrio das razões contrárias fazem despontar a aporia e, consequentemente, a suspensão do juízo. Não há, na aplicação de tal método, nenhuma adesão a teses que afirmem ou neguem peremptoriamente o quer que seja: a assertividade positiva ou negativa não faz parte do escopo cético. Em todo caso, é apenas por meio da observação das nuances do processo argumentativo pirrônico que se torna evidente o afastamento da postura cética em relação à sofística, em especial à postura de Pródico e Crítias, tanto no que concerne ao plano teórico quanto ao prático. Em primeiro lugar, a defesa de uma teoria ateísta, porquanto sustenta a negação dos deuses, torna-se simplesmente a contraface negativa, e não menos dogmática, do dogmatismo positivo dos poli-teístas. Em segundo lugar, o ateísmo representa, queira-se ou não, um ataque frontal aos costumes e aos valores tradicionais, na medida em que subverte (ou tenta subverter) o modo pelo qual os gregos desde sempre conceberam seu lugar na ordem cósmica – ordem esta estabelecida pelos deuses.

Fato é que os pirrônicos, por *se absterem de toda assertividade declaratória tética*, seja ela de cunho positivo ou negativo, rejeitam o ateísmo teórico; além disso, por *conservarem os costumes e as tradições*, não endossam uma *práxis* ateísta: entendida aqui como a escolha deliberada de não honrar os deuses gregos. O primeiro dos pontos supracitados, em virtude de a *via cética* (σκεπτική ἀγωγὴ) ser amplamente conhecida "por manter a incerteza entre a afirmação e a negação" (ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν)[17], não costuma ser objeto de controvérsia; no entanto, por mais que as alusões doxográficas a Pirro e os próprios escritos de Sexto deixem patente a anuência cética às tradições, o segundo ponto não parece ser tão bem assimilado. Tendo isso em conta, é de vital importância observarmos como sofistas e céticos lidam com as tradições religiosas, pois é precisamente à luz do acolhimento ou da rejeição dos ritos tradicionais que se estabelece, no plano prático, uma diferenciação entre pirronismo e sofística.

Tal distinção, se nos valermos das palavras de Victor Brochard, pode ser sintetizada pela ideia segundo a qual os sofistas, no que concerne ao âmbito religioso, político e moral, são revolucionários, ao passo que os pirrônicos, como escreve o erudito francês, são conservadores[18]. O emprego anacrônico de tais termos serve apenas para indicar, segundo a nossa leitura, que os céticos não possuem, diferentemente dos sofistas, nenhuma preocupação em transformar (ou subverter) as tradições religiosas, os valores morais ou mesmo a ordem pública. Lembremo-nos de que Sexto Empírico, ao falar sobre os quatro pilares da *observância vital* (βιωτικὴ τήρησιν), entende que *na tradição das leis e dos costumes* (ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν) residem os componentes basilares da vida, de modo que honrar os deuses e observar os ritos sagrados tradicionais, sendo um cidadão piedoso, fazem parte da conduta cética: se assim não fosse, não teria figurado a Sexto Empírico que tais ações são nucleares para se conceber "a piedade que se assume na vida cotidiana como boa, e a impiedade como má" (τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῦλον)[19].

Por meio dos escritos de Diógenes Laércio, sabemos que Pirro foi tão respeitado em sua pátria que o elegeram *sumo sacerdote* (ἀρχιερεύς)[20]: algo improvável de ocorrer (tendo em vista as funções religiosas da posição) a alguém que não vivesse piedosamente. Ademais, sabemos que Sexto Empírico, nos dois momentos em que a questão dos deuses é tratada de modo mais sistemático em sua obra (a saber, no livro III das *Hipotiposes* e no livro IX dos *Adversus Mathematicos*), adota uma postura de cautela e deferência na abordagem da questão. Assim, ao dar início à ginástica dialética que culmina na indecidibilidade dos discursos opostos, nosso cético faz questão de advertir: "mantendo a adequação na vida, dizemos adogmaticamente haver deuses e reverenciamos os deuses" (τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεούς)[21]. Noutro lugar, e seguindo nitidamente a mesma tônica do trecho supracitado, Sexto Empírico reitera:

[17] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 7.

[18] Na religião, na moral e na política, diz Brochard, os sofistas "*sont des révolutionnaires*", porém os pirrônicos, nesses mesmos âmbitos, "*seront des conservateurs*" (BROCHARD, 1887, p. 18).

[19] Ibidem, *PH*, I, 24.

[20] DL, IX, 64.

[21] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, III, 2.

> τάχα γὰρ ἀσφαλέστερος παρὰ τοὺς ὡς ἑτέρως φιλοσοφοῦντας εὑρεθήσεται ὁ σκεπτικός, κατὰ μὲν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους λέγων εἶναι θεοὺς καὶ πᾶν τὸ εἰς τὴν τούτων θρησκείαν καὶ εὐσέβειαν συντεῖνον ποιῶν...
>
> Pois talvez o cético achar-se-á mais seguro do que aqueles que filosofam de outro modo, ao dizer, conforme os costumes pátrios e as leis, haver deuses, e ao fazer tudo o que contribui para o culto deles e a piedade...[22]

Por um lado, vemos que as considerações sextianas no trato do tema sinalizam que os céticos observam e honram as tradições religiosas; por outro, elas evidenciam a intenção de Sexto de separar os céticos dos chamados *ateus* (ἄθεοι). Essa separação, ao que tudo indica, torna-se mais e mais explícita à medida que Sexto – sem demonstrar qualquer condescendência ao dogmatismo negativo dos sofistas – avança sua crítica às teorias ateístas, rejeitando-as com a mesma veemência que dispensa às especulações dogmáticas poli-teístas. Tão logo o exame sextiano das razões contrárias alcança as teses que negam a existência dos deuses, vemos que a negação categórica do divino é tão duramente censurada quanto a posição oposta. Criticando aqueles que defendem a tese da divinização da natureza e das coisas úteis, vide Pródico, Sexto denuncia a fragilidade de tal teoria assinalando que:

> [...] οἱ λέγοντες ὅτι πάντα τὰ τὸν βίον ὠφελοῦντα ὑπενόησαν οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων θεοὺς ὑπάρχειν, ὡς ἥλιον καὶ σελήνην ποταμούς τε καὶ λίμνας καὶ τὰ ὅμοια, σὺν τῷ ἀπιθάνου προΐστασθαι δόξης ἔτι καὶ τὴν ἀνωτάτω εὐήθειαν καταψηφίζονται τῶν ἀρχαίων. οὐ γὰρ οὕτως εἰκὸς ἐκείνους ἀφρονας εἶναι θεοὺς ἢ τοῖς πρὸς αὐτῶν κατεσθιομένοις καὶ διαλυομένοις θείαν προσμαρτυρεῖν δύναμιν.
>
> [...] os que dizem que os antigos dentre os homens supuseram que todas as coisas que são úteis à vida são deuses, como o sol e a lua, rios e lagos e coisas semelhantes, além de sustentar uma opinião improvável, ainda condenam a elevadíssima ingenuidade dos antigos. Pois não é verossímil que eles fossem tão insensatos em relação aos deuses ou atribuíssem às coisas que são consumidas por eles mesmos e que se decompõem um poder divino.[23]

Para Sexto, atribuir aos antigos a concepção segundo a qual tudo aquilo que se mostra útil à vida teria sido originariamente tomado como divino, como pretende Pródico, implica não apenas uma reconstrução conjectural da religiosidade arcaica, mas sobretudo uma racionalização que empobrece a cosmovisão religiosa pela aplicação de princípios explicativos que são absolutamente estranhos ao horizonte simbólico da religião. Ao supor que a divinização de elementos naturais decorre de um cálculo utilitário rudimentar, Pródico resume a experiência religiosa grega a uma apoteose ingênua dos entes naturais, desconsiderando, assim, a complexidade simbólica que atravessa as formas mais antigas de relação com o sagrado, "pois algumas coisas são igualmente dotadas de certa razão, como considerar a terra um deus, não a substância que é cortada em sulcos ou escavada, mas a força que a

[22] Ibidem, *AM*, IX, 49.

[23] Ibidem, *AM*, IX, 39.

perpassa e a natureza frutífera e realmente diviníssima" (τινὰ μὲν γὰρ λόγου ἴσως ἔχεται, καθάπερ τὸ τὴν γῆν θεὸν νομίζειν, οὐ τὴν αὐλακοτομουμένην ἢ ἀνασκαπτομένην οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν διήκουσαν ἐν αὐτῇ δύναμιν καὶ καρποφόρον φύσιν καὶ ὄντως δαιμονιωτάτην)[24]. Aqui, Sexto devolve ao pensamento religioso a parcela de razoabilidade que Pródico pretendera abolir, pois é justamente a partir desse gesto que ele pode construir dialeticamente o jogo de razões opostas e equipolentes.

Parece-nos manifesto que, na ótica de Sexto, a teoria de Pródico empobrece o fenômeno que se propõe explicar, uma vez que exige que se atribua aos antigos um grau de inconsciência e de confusão conceitual difícil de sustentar, principalmente quando levamos em conta que a mesma tradição arcaica era perfeitamente capaz de articular distinções entre coisas mundanas e sagradas. É justamente essa simplificação do sagrado, mediante a qual se produz uma caricatura filosófica do passado religioso grego, que autoriza a reação cética de Sexto, que considera as imputações desarrazoadas feitas por Pródico aos antigos da seguinte maneira: "essas coisas são de fato extremamente ridículas; portanto, não se deve sequer dizer que a opinião apresentada seja sã" (ταῦτά γε σφόδρα ἐστὶ γελοῖα· τοίνυν οὐδὲ τὴν ἐκκειμένην δόξαν ῥητέον ὑγιῆ τυγχάνειν)[25].

Impulsionado por esse mesmo espírito crítico, Sexto não é menos rígido em relação à tese segundo a qual os deuses foram criados por legisladores – teoria que, como vimos, aparece esboçada na peça *Sísifo*, de Crítias. Contra os partidários dessa concepção, Sexto argumenta que "aqueles que pensam que certos legisladores ou homens sagazes infundiram em outros a crença sobre deuses" (οἱ μὲν νομοθέτας τινὰς οἰόμενοι καὶ συνετοὺς ἀνθρώπους ἐμπεποιηκέναι τοῖς ἄλλοις τὴν περὶ θεῶν δόξαν), ao olvidarem o problema da origem da noção de deus, "não parecem de modo algum atentar para o que se investiga" (οὐ πάνυ τι φαίνονται τῷ ζητουμένῳ προσβάλλειν), uma vez que não se questionam "como os legisladores, antes que ninguém tenha dado a eles deuses, chegaram à noção de deuses" (πόθεν δὲ οἱ νομοθέται, μηδενὸς πρότερον παραδόντος αὐτοῖς θεούς, ἦλθον εἰς ἐπίνοιαν θεῶν) [26] – motivo pelo qual esse pensamento se apresenta a Sexto como um autêntico contrassenso.

Sexto Empírico insiste, então, em reconduzir a discussão ao ponto que lhe parece inteiramente decisivo, de modo que formula, à luz dessa percepção, um questionamento que expõe a insuficiência explicativa da tese de Crítias:

> [...] οἱ δὲ διαμφοδοῦντές φασιν ὅτι νομοθέται τινὲς ἐνεποίησαν τοῖς ἀνθρώποις τὴν περὶ θεῶν δόξαν, μὴ εἰδότες ὅτι τὸ ἀρχῆθεν ἄπορον αὐτοὺς περιμένει, ζητήσαντος ἄν τινος, πόθεν δὲ οἱ νομοθέται, μηδενὸς πρότερον παραδόντος αὐτοῖς θεούς, ἦλθον εἰς ἐπίνοιαν θεῶν;
>
> [...] os que se desviam do caminho, dizem que alguns legisladores infundiram nos homens a opinião acerca dos deuses, ignorando que a dificuldade inicial os espera, caso alguém investigue: como os legisladores – antes de ninguém ter transmitido a eles deuses – chegaram à concepção de deuses?[27]

[24] SEXTUS EMPIRICUS, *AM*, IX, 40.

[25] Ibidem, *AM*, IX, 41.

[26] Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *AM*, IX, 30.

[27] Ibidem, *AM*, IX, 31.

Do ponto de vista filológico, a escolha de διαμφοδοῦντές para caracterizar os partidários da tese em debate é bastante significativa. O particípio presente denota a ação contínua de oscilação entre dois caminhos, daí o sentido de *desviar do caminho*, *errar* ou *equivocar-se* (διαμφοδέω), indicando, assim, não um mero erro isolado ou equívoco de pensamento, mas antes uma postura epistemológica instável, incapaz de acompanhar o desenvolvimento lógico do problema. Com o uso de μὴ εἰδότες, Sexto reforça a dimensão epistemologicamente falha da teoria de Crítias e de outros: eles *não sabem* ou *não estão cientes* do obstáculo fundamental, mostrando que *a dificuldade original* (τὸ ἀρχῆθεν ἄπορον) não foi sequer percebida. A oração participial de caráter condicional e hipotético, *caso alguém investigue* (ζητήσαντος ἄν τινος), prepara a indagação que, na argumentação de Sexto, é central para revelar a fragilidade da tese de Crítias: *como os legisladores – antes de ninguém transmitir a eles deuses – chegaram à noção de deuses?* (πόθεν δὲ οἱ νομοθέται, μηδενὸς πρότερον παραδόντος αὐτοῖς θεούς, ἦλθον εἰς ἐπίνοιαν θεῶν;). A crítica sextiana expõe a insuficiência explicativa da tese de Crítias, pois ao supor que os legisladores *infundiram* (ἐνεποίησαν) a crença sobre os deuses nos homens, o oligarca ateniense ignora o problema preliminar da gênese conceitual. A pergunta retórica de Sexto Empírico funciona, portanto, como um instrumento dialético de problematização gnosiológica, o que põe em xeque a negatividade teórica de Crítias e, ao mesmo tempo, cumpre com aquilo que o pirronismo requer: não aderir a respostas tético-dogmáticas, quer positivas ou negativas, mas manter-se no caminho efético – ἐποχή.

É aqui que o refinamento do pensamento pirrônico, enquanto momento superior da antiteticidade do λόγος, revela sua índole de dissolução universal: com a rejeição das teses ateístas e das diversas teorias que sustentam haver deuses, toda teticidade discursiva, seja ela de cariz positivo ou negativo, é enquadrada na lógica do conflito aporético que dá azo à suspensão do juízo. Como as razões para endossar a realidade divina não são melhores do que aquelas evocadas para negá-la e vice-versa, a ἀπορία que daí desponta e se impõe acaba culminando em um estado de total repouso do intelecto, que, em última instância, é fruto da vacuidade ontoepistêmica resultante dos λόγοι ἀντικειμένοι. Nesse sentido, as posições teóricas de Pródico e Crítias, na medida em que visam a suplantar o dogmatismo poli-teísta e fazer prevalecer a negação do divino, ou seja, uma vez que assentem à negatividade de modo unilateral, terminam, *ipso facto*, por se caracterizarem como formas dogmáticas da *antiteticidade da razão*. O pirronismo, por outro lado, embora seja uma expressão da força antitética do λόγος, não exerce a negatividade em sentido absoluto, uma vez que a dialética negativa dos pirrônicos tem um caráter eminentemente instrumental, esvaziada, portanto, de qualquer conteúdo dogmático que a torne mera faceta negativa do pensamento tético-positivo[28].

Sintetizando a postura cética (depois de ter posto em oposição uma pletora de argumentos a favor e contra a existência dos deuses), Sexto dirá simplesmente – com toda sobriedade que lhe é peculiar – que "os adeptos da *sképsis*, devido ao equilíbrio dos discursos opostos, dizem não mais haver que não haver deuses" (οὐ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι θεοὺς διὰ τὴν τῶν ἀντικειμένων λόγων ἰσοσθένειαν ἔλεξαν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως)[29]. Aqui a fórmula *não mais* (οὐ μᾶλλον), empregada no contexto do litígio teórico sobre o divino, ergue-se como o resultado incontornável do equilíbrio epistêmico entre os λόγοι conflitantes. A λογομαχία em prol da prevalência

[28] Para uma melhor compreensão da dialética pirrônico como um instrumento de problematização epistemológica, ver o seguinte artigo: *O autodesvanecimento do lógos: uma análise do caráter não-tético do pirronismo*. Sképsis: Revista de Filosofia, v. X, n. 19, pp. 1-10, 2019.

[29] SEXTUS EMPIRICUS, *AM*, IX, 59.

teórico-propositiva revela exatamente aquilo que os céticos não cansam de advertir: o entrechoque das razões contrárias, ao equacionar o valor epistêmico do que é afirmado ou negado, faz com que toda e qualquer tese dogmática se mostre carente de certeza. É a essa indecidibilidade aporética que o exercício dialético pirrônico conduz, e não à adesão sectária de uma proposta teórica de valor negativo, como fazem certos sofistas. Eis a razão de assinalarmos que apenas no pirronismo, que expurga de modo profundo e global todo elemento tético do seu *modus philosophandi*, a *razão antitética* atinge a sua forma plena, isto é, sua forma adogmática e engendradora do que podemos denominar de *nada ontoepistêmico* – que é o berço ou antessala da ἀταραξία.

Todavia, para não sermos injustos com a sofística em geral, é preciso pontuar a excepcionalidade da postura protagórica quando comparada com os demais sofistas, afinal Protágoras, no que concerne aos deuses, antecipou duas das posições mais fundamentais do pirronismo, a saber: I) a de *provocar* a incerteza entre a afirmação e a negação – reconhecendo os limites das capacidades cognoscitivas humanas –, e, além disso, II) a de *abster-se* de ajuizar sobre coisas não evidentes. Esses dois elementos estão claramente presentes no pensamento de Protágoras, e disso nos dá testemunho as palavras do próprio sofista, que, em sua obra Περὶ θεῶν, declara: "acerca dos deuses, não tenho como saber nem que são nem que não são; pois há muitas coisas que impedem saber, como a obscuridade e a brevidade que é a vida do homem" (περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσί· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου)[30].

A declaração protagórica οὐκ ἔχω εἰδέναι, *não tenho como saber*, não deve ser lida como uma confissão subjetiva de ignorância, mas sim como a constatação da ausência de um critério epistêmico que seja capaz de legitimar qualquer assentimento acerca do divino. Ao recusar anuir, de maneira precipitada, a uma ou outra posição em disputa, tal como evidencia a rigorosa simetria de οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν, Protágoras assume deliberadamente uma atitude de neutralidade assertória no que diz respeito aos λόγοι ἀντικειμένοι, isto é, uma atitude tanto livre de vestígios doxásticos quanto convergente com a posição suspensiva que os céticos, doravante, adotarão para si. Essa flutuação aporética, em última instância, mostra-se mais claramente na dupla limitação sinalizada por Protágoras: a *obscuridade* (ἀδηλότης) do objeto em questão e *a brevidade que é a vida do homem* (βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου). O divino, aqui, ao ser situado no domínio do não evidente, torna-se, em Protágoras, objeto inteiramente inescrutável pela razão, logo, algo sobre o qual o homem não pode legitimamente falar sem que isso implique afirmação ou negação dogmática.

Difícil não reconhecer, perante o que exibimos, a convergência de pensamento entre Protágoras e os céticos pirrônicos no que diz respeito à realidade ou irrealidade dos deuses. Se por um lado Sexto Empírico nos informa que os céticos não rejeitam as aparências, "pois não suprimimos as coisas que, de acordo com a representação passiva, nos conduzem involuntariamente ao assentimento [...] e estas coisas são os fenômenos" (τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν [...] ταῦτα δέ ἐστι τὰ φαινόμενα)[31]; por outro, ele é bastante explícito em dizer que o dogma representa justamente "o assentimento a alguma coisa das não evidentes que se investigam segundo as ciências" (τήν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων

[30] DL, IX, 51.

[31] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 19.

συγκατάθεσιν)[32]. O parentesco terminológico entre *a obscuridade* (ἡ ἀδηλότης) de que fala Protágoras e *as coisas não-evidentes* (τὰ ἄδηλα) de que trata Sexto aponta, *ante omnia*, para a ambiência insondável do real, cuja impenetrabilidade deveria conduzir o homem, quer na ótica do abderita, quer na do médico pirrônico, ao acolhimento do silêncio e à abjuração dos assentimentos temerários. Em ambos os casos, a consequência não é o ateísmo ou qualquer forma de negação tética, mas uma atitude efética e adogmática, que é a única por meio da qual o homem pode abandonar a ὕβρις de querer apreender o inapreensível.

Ainda sobre Protágoras, vemos com clareza que o sofista, ao manter-se na equidistância entre a afirmação e negação, acolhe a indecidibilidade sobre a realidade divina de forma plena, e esse é o motivo de seu pensamento sobre os deuses vigorar sob a égide da depuração dos estigmas dogmáticos. Na realidade, o que se notabiliza do discurso de Protágoras é a *abstenção assertória* que, antes de mais nada, coloca-o em perfeita simetria de pensamento com os céticos pirrônicos. A ἀπορία que impede a precipitação de julgamento, abraçada pelo sofista em relação aos deuses, pavimenta o caminho da *não asserção* (ἀφασία), que é um dos pressupostos indispensáveis para fazer cessar os dogmas. Por isso Protágoras, como um cético *avant le lettre*, exibe, quanto à matéria em questão, uma consonância ímpar com o modo de pensar pirrônico, visto que suas concepções sobre os deuses correspondem rigorosamente à posição efética dos pirrônicos, isto é, correspondem ao que se acha consubstanciado na expressão *suspendo o juízo* (ἐπέχω), que, como explica Sexto Empírico, equivale a proferir "não tenho como dizer qual dentre as coisas que são expostas é preciso confiar e qual [é preciso] desconfiar" (οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίνι χρὴ τῶν προκειμένων πιστεῦσαι ἢ τινι ἀπιστήσαι)[33]. Toda negação e afirmação paralisam-se.

A existência dos deuses, ao olhar protagórico, encontra-se imersa em profunda obscuridade. O reino da numinosidade, se porventura exista, não se faz apreensível pela inteligência humana. Nenhum sinal da realidade (ou irrealidade) dos numes mostra-se tangível aos esforços do intelecto. Protágoras, tal como os céticos, vê-se obrigado a declarar, com certo tom fatalista: "não tenho como saber nem que são nem que não são" (οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσί). Aqui não há, como se pode ver, nenhuma predileção pela *confiança* que gera a afirmação nem pela *desconfiança* que alimenta a negação, mas sim uma honesta rendição à incognoscibilidade da qual o estado de repouso do intelecto, a disposição efética, numa palavra, a ἐποχή, desponta como corolário natural e incontornável. À luz desses elementos, vemos na sentença de Protágoras não apenas um traço legítimo de consanguinidade com o pirronismo, mas também um lampejo da genuína força antitética do λόγος – força que se manifesta, como no pirronismo, livre da *teticidade* que envolve tanto a especulação dogmática positiva quanto a negação categórica e unilateral. Ainda que Protágoras não disponha do vocabulário técnico do pirronismo, sua posição acerca dos deuses revela uma afinidade estrutural com os céticos, o que nos permite interpretar seu pensamento como uma antecipação não sistemática, porém filosoficamente decisiva, de aspectos fundamentais da σκεπτικής ἀγωγής.

Referências

BURKERT, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical.* Translated by John Raffan. Oxford: Harvard University Press, 1985.

[32] Ibidem, *PH*, I, 13.

[33] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 196.

BROCHARD, Victor. *Les Sceptiques Grecs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1887.

GUTHRIE, G. K. C. *The Sophists*. Cambridge University Press. London; New York: 1971.

LASK, André; MOST, Glenn. *Early Greek Philosophy – Sophists 1*. London: Harvard University Press, vol. VIII, 2016.

_____. *Early Greek Philosophy – Sophists 2*. London: Harvard University Press, vol. IX, 2016.

OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Editora Odysseus, 2006.

PORTO, Wesley Rennyer M. R. *As faces do fenômeno: o horizonte do aparecer em Protágoras e Sexto Empírico*. Sképsis: Revista de Filosofia, v. XVI, n. 31, pp. 2-15, 2025.

RESCHER, Nicholas. *Cosmos and Logos: Studies in Greek Philosophy*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2005.

SEXTUS EMPIRICUS. Work in four volumes. *Outlines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. I, 1976.

_____. Work in four volumes. *Against the Logicians*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. II, 1967.

_____. Work in four volumes. *Against the Physicists and Against the Ethicists*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. III, 1968.

_____. Work in four volumes. *Against the Professors*. Translated by R. G. Bury: Cambridge: Harvard University Press, vol. IV 1971.