

ARISTÓTELES E A HISTÓRIA DO CETICISMO GREGO

A. A. Long

University of California, Berkeley
Email: aalong@berkeley.edu

Tradução: Gabriel Geller Xavier

Universidade Federal de Ouro Preto
Email: gabriel.xavier@ufop.edu.br

1 Introdução

Ninguém jamais considerou o “mestre daqueles que sabem” como um cético¹, e a história moderna do ceticismo antigo raramente achou necessário mencionar seu nome. Aristóteles tem a honra de ser o primeiro filósofo mencionado por Sexto Empírico na introdução de suas *Hipotiposes Pirrônicas* como um *dogmatikos*: “aquele que, nas investigações filosóficas, crê ter descoberto a verdade” (PH I, 3). Meu objetivo, neste artigo, não é lançar dúvida sobre as credenciais dogmáticas de Aristóteles, abordarei apenas incidentalmente detalhes técnicos de sua teoria do conhecimento. O que me interessa é uma série de questões que parecem ter sido em grande parte ignoradas. Quão ciente é Aristóteles do desafio cético ao conhecimento, e em que medida se empenha em respondê-lo? Como ele avalia pensadores gregos anteriores que foram considerados precursores dos Céticos oficiais? Em que medida, se é que em alguma, sua própria obra influenciou e antecipou os debates entre Céticos e dogmáticos, tal como mapeados nas *Acadêmicas* de Cícero e nos escritos de Sexto Empírico? Essas questões não podem ser plenamente respondidas em um único artigo; este estudo é, nesse sentido, programático. Pretendo, porém, sustentar que tais linhas de investigação são promissoras e, mais especificamente, que Aristóteles merece mais do que uma nota de rodapé ocasional nas histórias do ceticismo antigo.

Há, por certo, uma razão aparentemente excelente para a omissão de Aristóteles de tais livros: o Ceticismo grego (com maiúscula, enquanto movimento filosófico autoconsciente) foi um desenvolvimento pós-aristotélico. Como a maioria das generalizações, essa afirmação corrente suscita várias questões. Os fundadores epônimos das chamadas duas escolas do ceticismo, o Pirronismo e a Nova Academia, atuaram em período posterior ao de Aristóteles. O gênero do ceticismo antigo, ao qual se subordinam o Pirronismo e a Nova Academia, é uma peça de ordenação

¹ ‘Il maestro di color che sanno’, Dante, *Divina Comédia*, Inferno, Canto IV, verso 131.

A tradução que se segue foi realizada com autorização do autor e toma por base a versão originalmente publicada em: O’MEARA, D. J. (org.). *Studies in Aristotle*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1981, p. 79–106. O texto foi posteriormente republicado, com eventuais revisões menores, em: IRWIN, T. (org.). *Classical Philosophy. Collected Papers*. v. 7. New York: Garland, 1995, p. 407–434; e em: LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 43–69. Agradeço a Nazareno de Almeida pela leitura criteriosa desta tradução, bem como pelas sugestões e indicações de aprimoramento.

enciclopédica destituída de autoridade histórica. Arcesilau e Carnéades não se identificavam como “céticos”, tampouco “neoacadêmicos”, mas “acadêmicos”, membros da tradição platônica. Os céticos pirrônicos diferenciavam os Acadêmicos tanto dos dogmáticos quanto dos céticos propriamente ditos, que se diziam discípulos de Pirro: os Acadêmicos, de acordo com os pirrônicos, negavam a possibilidade de alcançar a verdade, enquanto estes persistiam em procurá-la².

A Academia parece ter, em grande parte, deixado Pirro de lado, e os pirrônicos posteriores consideraram o que denominamos Acadêmicos céticos como um dentre vários possíveis candidatos à designação de ‘cético’ no sentido pirrônico — nenhum dos quais, submetido ao exame por critérios pirrônicos, justificaria tal designação.³ Entre os demais considerados e rejeitados figuram Heráclito, Protágoras e Demócrito. Todos os três, porém, foram considerados por Aristóteles — assim como, pelo menos, os dois primeiros o haviam sido por Platão — como representando um desafio ao conhecimento (ver abaixo, pp. 10–11); e os primeiros céticos helenísticos viam-se como parte de uma tradição em curso. É praticamente certo que o próprio Pirro foi influenciado por Xenófanes e Demócrito e altamente provável que o acadêmico Arcesilau tenha buscado amparo para sua ignorância em Sócrates e em muitos filósofos pré-socráticos.⁴ Se estavam justificados ao fazê-lo, não é minha preocupação aqui, mas, antes, o mero fato de que eles não reivindicavam originalidade completa em seu ceticismo. O historiador moderno do ceticismo antigo precisa recuar ao período pré-aristotélico; sugiro, porém, que demore seu olhar sobre Aristóteles antes de passar a Pirro e à Nova Academia.⁵

Antes de entrar nos detalhes, cabem alguns comentários sobre minha metodologia e sobre o que espero estabelecer. Para elucidar as questões do parágrafo inicial, proponho examinar Aristóteles sob dois pontos de vista: primeiro, gostaria de indagar em que medida ele e os Céticos oficiais (considerando, principalmente, Sexto Empírico) compartilham um terreno comum de procedimento, suficiente para que se possa supor que poderiam ter mantido um debate fecundo acerca dos propósitos e métodos da filosofia; segundo, interesse-me pela aparente preocupação de Aristóteles com certos argumentos ou objeções que se tornaram o repertório habitual das controvérsias céticas com dogmáticos. Há certa sobreposição entre esses dois pontos de vista e não procurarei mantê-los completamente separados. Os textos aristotélicos pertinentes ao segundo tópico são, no entanto, mais restritos que aqueles invocados para discutir o primeiro e as inferências filosóficas e históricas que se podem extrair do material não correspondem inteiramente nos dois casos. Existem vários paralelos notáveis entre as preocupações de Aristóteles — especialmente em *Metafísica* Γ — e temas debatidos pelos estóicos e seus opositores céticos. A interpretação desses paralelos, porém, está fadada a ser controversa. Em nome da clareza, pareceu-me adequado

² Sexto Empírico, *PH I*, 2–4. Há excelentes razões para duvidar da historicidade dessa distinção, Cícero, *Academica* 1, 44–45 (Arcesilau), *Academica* 2, 28 (Carnéades).

³ Sexto Empírico, *PH I*, 210–241, sendo 220–235 referentes à Academia.

⁴ Sobre Pirro e Xenófanes, cf. meu artigo ‘Tímon de Fliunte: pirrônico e satirista’, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 204 (1978): p. 77–79, 82; e, sobre Demócrito, M. dal Pra, *Lo scetticismo greco* (Roma–Bari, 1975), vol. I, p. 47 e segs. Sobre Arcesilau, cf. Cícero, *Academica* 1, 44; Plutarco, *Contra Colotes* 26, 1121F–1122A, com comentários de B. Einarson e Ph. De Lacy, ed. Loeb, *Plutarch Moralia* XIV, p. 156; quanto à Academia cética em geral, cf. Cícero, *Academica* 2, 72–76.

⁵ Em contraste, o mais influente estudioso do ceticismo antigo, Victor Brochard, menciona Aristóteles apenas para descartar sua relevância (*Les sceptiques grecs*, Paris, 1923, p. 29). Cf., porém, o corretivo muito útil já oferecido por Philip De Lacy, ‘οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism’, *Phronesis* 3 (1958): 59–71, especialmente pp. 61–64, 70–71.

assumir uma posição definida sobre sua significação; reconheço, porém, que alguns poderão julgar que Aristóteles antecipa em menor grau do que suponho as questões posteriores.

O ponto mais importante a reconhecer neste estágio da pesquisa é, porém, o terreno comum, qualquer que seja a forma de interpretá-lo. Não faz parte do meu argumento que estóicos e céticos tenham lido todos — ou a maioria — dos textos de Aristóteles que mencionarei, embora julgue isso altamente provável e a maneira mais econômica de explicar algumas das evidências. Tampouco convém esquecer que o desenvolvimento da dialética grega trouxe à luz, por assim dizer, autonomamente, questões concernentes à prova e à verdade, o que pode lançar dúvida sobre a antecipação, por Aristóteles, do ceticismo, ou sobre dogmáticos e céticos posteriores terem aprendido com ele. Não havia nada exatamente como o Pirronismo ou o Ceticismo Acadêmico na filosofia grega até a época de Aristóteles. Feitas todas essas ressalvas, cabe ao leitor decidir o que fará do material.

2 Aristóteles e Sexto Empírico: comparação e contraste

Pode ser útil indicar o caminho comparando e contrastando alguns dos objetivos e dos métodos dialéticos de Aristóteles com aqueles professados por Sexto Empírico. Nesse processo, devemos lembrar que, embora Sexto provavelmente tenha escrito por volta de 200 d.C., ele utiliza a metodologia e o material de pirrônicos anteriores, especialmente Enesidemo, que deixou a Academia e declarou lealdade a Pirro em meados do século I a.C.⁶

Eis o que Sexto nos relata sobre a origem (*archē*) do ceticismo:

Homens de grande ânimo (*hoi megalopsychos ton anthrōpōn*), perturbados pela discrepância (*anomalía*) nas coisas e em dúvida sobre a quais delas deveriam antes conceder sua aprovação, puseram-se a investigar o que é verdadeiro nas coisas e o que é falso, com o objetivo de cessar de serem perturbados, como resultado de decidir sobre (*epikrisis*) essas questões. (*PH* 1.12)

Pouco depois, Sexto repete esse relato sobre o ponto de partida filosófico do cético, observando seu desejo de decidir sobre (*epikrinai*) a verdade dos estados mentais (ou aparências, *phantasiai*); e então acrescenta:

Ele [isto é, o proto-cético] caiu em um desacordo ‘de peso igual’ (*isosthenē diaphōnian*), e, sendo incapaz de decidir, suspendeu o juízo; enquanto se encontrava nesse estado, sobreveio-lhe, como que por acaso (*tychikōs*), a ausência de perturbação (*ataraxia*) quanto ao conteúdo das crenças. (*PH* 1.26)

De acordo com esse relato, o cético original era um filósofo de ânimo firme, que desejava alcançar a verdade, como meio de resolver as discrepâncias ou

⁶ A biografia de Enesidemo é altamente problemática, mas o que se afirma acima tem a autoridade de Fócio (*Myriobiblion*, cód. 212); cf. Brochard, *Les sceptiques grecs*, p. 244, n. 3; John Gucker, *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen, 1978), pp. 116–118.

desacordos que o perturbavam em sua experiência do mundo. Como resultado de suas investigações, descobriu ser simplesmente incapaz de decidir entre questões conflitantes de aparente peso igual, e a suspensão do juízo daí decorrente deu-lhe, ao fim e ao cabo, aquilo que buscava desde o início — a liberdade de perturbação. As noções cruciais nesse relato são: primeiro, a perturbação ou *aporia* diante de fatos ou opiniões aparentemente conflitantes; segundo, sua investigação filosófica; terceiro, as tentativas de resolver as discrepâncias, isto é, descobrir um critério; quarto, a descoberta de uma razão pela qual elas não podem ser resolvidas, isto é, a igualdade de peso dos fatos ou opiniões conflitantes; e, quinto, a suspensão do juízo acerca — ou a recusa em aceitar a verdade objetiva — de *p* ou de *não-p* como remédio para a perturbação inicial ou *aporia*.

Como Aristóteles poderia reagir a essa biografia filosófica? Ele poderia dizer que Sexto tomou de sua *Metafísica* os três primeiros estágios. Para Aristóteles, é o espanto (*thaumazein*) e a *aporia* que levaram os primeiros filósofos a levantar questões sobre “perplexidades imediatas” e, depois, “maiores”, como, por exemplo, as mudanças da lua e do sol (*Met. A*, 982b11–17). O que Sexto chama de desejo de escapar da perturbação (*atarakhthēnai*) é por Aristóteles concebido como desejo de escapar da “ignorância”, *agnoia* (982b17–18). O problema da *anōmalia* nas coisas — ou das opiniões discrepantes — que conduz à terceira etapa em Sexto, é também um tema que surge logo no início da *Metafísica*. No capítulo inicial do Livro II (*Alfa Menor*), Aristóteles procura mostrar por que as dificuldades que cada indivíduo encontra ao tentar contribuir para a apreensão da verdade não impedem que a soma de suas contribuições alcance algo considerável.⁷ Ele propõe uma teoria do conhecimento progressivo e cumulativo, baseada na premissa de que nenhum indivíduo pode contribuir com mais do que uma pequena parte, mas que ‘não podemos todos falhar’. Além disso, as dificuldades que experimentamos podem provir de nós mesmos e não estar ‘nas coisas’.

Em seguida, no início do Livro III (*Beta*), Aristóteles expõe os problemas da metafísica sob a forma de uma série de *aporiai* — ‘pontos de vista conflitantes’. À semelhança de Sexto, ele afirma que aqueles que desejam livrar-se das dificuldades devem estudá-las bem:

pois a provisão posterior de recursos (*euporia*, o contrário de *aporia*) é a liberação das dificuldades anteriores, e a liberação é impossível quando não conhecemos o nó... é impossível avançar.⁸

Ele sustenta que o exame das *aporiai*, com o propósito de esclarecer o terreno, é um pré-requisito necessário a qualquer investigação filosófica, e conclui essa introdução dizendo que aquele que ouviu ambos os lados está necessariamente em melhor posição para decidir ou julgar (*krinai*, 995b2–4).⁹

⁷ Cf. *Ética Eudêmia* I, 6, 1216b30–1, quanto à “afinidade de cada ser humano com a verdade”.

⁸ 995a28–33. Estudos úteis sobre o método aporético de Aristóteles e seu significado positivo foram escritos por J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote* (Paris, 1939), e por P. Aubenque, ‘Sur la notion aristotélicienne d’Aporie’, em *Aristote et les problèmes de méthode*, org. S. Mansion (Anais do 2º *Symposium Aristotelicum*, Lovaina e Paris, 1961), pp. 3–19.

⁹ Esse comentário recorda a utilidade epistemológica da dialética, tal como exposta em *Tópicos* 1.2, 101a34–36: *pros de tas kata philosophia epistēmas, hoti dynamenoi pros amphotera diaporēsai raion en hekastois katopsometha talēthes te kai to pseudos*. A noção de *aporia* como igualdade de argumentos

É interessante notar o alcance dessa afirmação para nossa comparação e contraste. O pirrônico afirma que o resultado de considerar e pesar opiniões divergentes é a ausência de qualquer meio de decidir entre elas; constata-se que possuem peso equivalente e, por isso, sua busca filosófica cessa de imediato. Aristóteles, por outro lado, pensa que o levantamento de opiniões discrepantes rende resultados positivos, ao expor os problemas a considerar e fornecer material possível para sua solução. O pirrônico encontra nas opiniões discrepantes e na ausência de um critério para decidir entre elas a razão principal para suspender o juízo sobre como as coisas são na realidade (externamente a nós, objetivamente, etc.). Aristóteles vê as opiniões discrepantes como consequência natural da indagação humana: constituem as *endoxa*, as opiniões comumente aceitas sobre um tema, e sua discrepância não é motivo para desesperar de uma solução, mas algo que clarifica a tarefa do filósofo e o coloca em melhor posição para decidir.

As pressuposições que estão por trás dessas avaliações opostas da *aporia* — a igualdade de força das alternativas conflitantes, para o pirrônico, e a melhor posição do filósofo para decidir — não desejo examinar neste momento. O que não se pode negar é que Aristóteles apresenta conflitos de opiniões, de modo muito semelhante a Sexto, no livro *Beta* da *Metafísica*: compare-se, por exemplo, sua análise da questão sobre se o ser e a unidade são as substâncias das coisas, ou se alguma outra entidade subjaz ao ser e à unidade. ‘Em qualquer dos casos há uma dificuldade’, afirma Aristóteles, após expor ambas as alternativas (1001b1); mas ele não conclui, como faria Sexto, que, por essa razão, o problema não pode ser resolvido.¹⁰

3 Aristóteles e os “modos” pirrônicos

Um estímulo adicional à comparação entre ambos os filósofos pode ser encontrado no fato de que Aristóteles está ciente da maior parte do material que serve de base aos *tropoi* pirrônicos ou ‘modos’ de suspensão do juízo. As técnicas usuais de refutação de Sexto, especialmente nas *Hipotiposes Pirrônicas*, são os ‘cinco modos’ que ele atribui aos ‘céticos posteriores’, identificados em outro lugar com Agripa.¹¹ Tratam-se de instrumentos dialéticos destinados a permitir que seu usuário alcance — ou conduza outros a alcançar — a suspensão do juízo. O primeiro deles, a *diaphonia*, já mencionado, desempenha papel enorme em Sexto. Ele a descreve como um ‘conflito irresolúvel’, em virtude do qual somos incapazes de escolher ou rejeitar algo (*PH* 1, 165), e é para revelar sua força e relevância que ele examina, com tanta extensão, as posições dogmáticas acerca dos principais problemas da filosofia.

O segundo modo (de Agripa), ‘regresso ao infinito’ (*eis apeiron*), consiste no argumento segundo o qual aquilo que é apresentado como prova requer, por sua vez, uma nova prova, e assim *ad infinitum*. A percepção de Aristóteles dessa ameaça aparente ao conhecimento dispensa longa exposição: ela fundamenta sua insistência (à qual retornarei adiante) de que as premissas primárias de uma *apodeixis* não

opostos era suficientemente familiar a Aristóteles para que ele a citasse como um *topos*, em *Tópicos* 6.6, 145b1–2.

¹⁰ Embora, é claro, Aristóteles nem sempre sustente que se possam encontrar soluções convincentes; cf. *Metafísica* M, 1085b36–1086a16, onde ele utiliza o ‘desacordo’ dos platônicos (*diaphoneîn* — o expediente dialético preferido de Sexto Empírico) a respeito das Formas e dos números como evidência de que ‘essas coisas, por não serem verdadeiras, causam perturbação’ (*tarakhe*, fonte de toda a filosofia em Sexto).

¹¹ *PH* 1, 164–169. Cf. meu artigo: ‘Sextus Empiricus on the Criterion of Truth’, *Bulletin of the University of London, Institute of Classical Studies*, 25 (1978): 35–49, e, para Agripa, nota 3, p. 47.

podem, elas mesmas, ser provadas, e ele não raro insiste que é sintoma de educação inadequada exigir provas de tudo.¹²

O terceiro modo de Agripa, “relatividade”, alude à ideia de que a aparência de algo para um percipiente não é base para assentir a essa aparência como evidência de algum estado de coisas efetivo (*PH* I, 167). Em *Γ* da *Metafísica*, Aristóteles trata longamente da tese de que todas as aparências são verdadeiras (doutrina de Protágoras) e uma de suas consequências, que ele refuta, é que tudo é relativo (*ei de mē esti panta pros ti*, 1011a17).

O nome dado por Sexto ao quinto modo de Agripa é *diallēlos tropos*, ‘raciocínio circular’ (*PH* I, 169), pelo qual o que é requerido para solucionar um problema necessita, ele mesmo, de prova a partir (da solução) do problema. Aristóteles oferece uma exposição positiva da “demonstração circular ou recíproca” nos *Segundos Analíticos* (II, 57b18; cf. 59a32), mas estabelece suas insuficiências como método de “prova incondicional” (*haplōs apodeixis*) em trecho célebre dos *Segundos Analíticos*, no qual também procura desarmar o quarto modo de Agripa: *ex hypotheseos*, descrito por Sexto (*PH* I, 168) como “o recurso dos dogmáticos quando, impelidos ao infinito (*eis apeiron*), partem de algo que não provam, mas que afirmam adotar sem demonstração ‘por via de suposição’ (*kata synkatathesis*)”¹³. De fato, três desses cinco modos são formalmente tratados por Aristóteles em sua exposição introdutória do conhecimento demonstrativo em *Segundos Analíticos* I.

Nos dois primeiros capítulos desse livro, Aristóteles argumenta que o conhecimento demonstrativo deve se basear em silogismos cujas premissas sejam primeiras e indemonstráveis e que sejam também anteriores a, causas de e mais conhecidas do que a conclusão (71b20–33). Então, no terceiro capítulo, ele diz: “a necessidade de conhecer as coisas primeiras levou alguns a pensar que o conhecimento não existe, e outros, que ele existe, mas que há demonstrações de tudo”.¹⁴ A primeira alegação, diz Aristóteles, repousa em uma suposição que ele aceita: o conhecimento do posterior deve depender do que é anterior, onde “anterior” significa primeiro, e repousa também em um dilema que ele refuta. O dilema é este: ou a passagem do posterior ao primeiro é uma série infinita, ou finita; se infinita, as verdades primeiras jamais podem ser alcançadas; se finita, as verdades primeiras não podem ser conhecidas, porque não podem ser demonstradas.

¹² Cf. *Metafísica* A, 994b20; α, 995a12; Γ, 1005b13, 1006a6, 1011a8, 1012a21; Teofrasto *apud* Proclo, *in Timaeum*, p. 120,9–22 Diehl, e *Metafísica*. 9b21–24. No primeiro trecho aristotélico, e no segundo de Teofrasto, afirma-se explicitamente que exigir demonstração de tudo compromete o próprio conhecimento — como também se observa em *Segundos Analíticos* I, 3 (ver o texto principal abaixo). Se Aristóteles tinha em mente um filósofo específico, é provável que tenha sido Antístenes (cf. n. 14 abaixo).

¹³ Sobre o *ex hypotheseos*, cf. também Aristóteles, *Primeiros Analíticos* I, 40b25; *Segundos Analíticos* I, 72b15, 83b39; II, 92a7, 20.

¹⁴ 72b5–7. Os melhores comentários sobre os primeiros adversários de Aristóteles são os de Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944), pp. 64–68, que escreve (p. 65): “Não há razão para supor que tal atitude se restringisse a um único grupo ou escola; qualquer pessoa inclinada ao ceticismo tenderia a sustentá-la, como se mostra por seu reaparecimento na obra de Sexto [meu itálico]... Não obstante, Aristóteles refere-se frequentemente a ela como o fundamento sobre o qual certo grupo recusava admitir a lei da contradição (*Metafísica*, 1006a5–11, 1011a7–20, 1063b7–14, 1012a20–34), e essa recusa ele atribui especificamente a Antístenes e a seus seguidores (*Metafísica*, 1024b3–34, *Tópicos*, 104b20–21)”. Quanto aos segundos adversários, cf. suas observações *ad loc.* e também J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics* (Oxford, 1975), p. 106, e o artigo citado na nota 17, abaixo.

Os oponentes de Aristóteles aqui são caracterizados como fazendo uso tipicamente pirrônico de dois “modos”, o *eis apeiron* e o *ex hypotheseos*¹⁵: isto é, como estratégias para minar um fundamento do conhecimento. Um segundo grupo de opositores concorda com o primeiro ao afirmar que todo conhecimento deve proceder “por meio de demonstração”; “mas dizem que nada impede que haja demonstração de tudo; pois a demonstração pode ser circular e recíproca (*ex allelon*)”.¹⁶ Não precisamos investigar como tal prova circular poderia funcionar, tema já bem discutido num recente artigo de Jonathan Barnes.¹⁷ O que aqui nos interessa é que Aristóteles joga o mesmo jogo de Sexto, ao argumentar que a prova circular é impossível para ‘demonstração incondicionalmente’ (*apodeiknusthai haplōs*, 72b25).

Quanto ao primeiro grupo de adversários, ele rejeita a premissa do dilema: “dizemos que nem todo conhecimento é demonstrativo” (72b18). Assim, aceita o segundo termo do dilema: afirma que a série do posterior ao primeiro é finita e, portanto, as verdades primeiras não são passíveis de demonstração. Para Aristóteles, no entanto, isso não é razão para considerá-las como incognoscíveis. Elas são, como argumenta no último capítulo de *Segundos Analíticos* II, não objetos de prova, mas verdades que conhecemos por *empeiria* e *noûs*. Não é difícil apontar falhas na resposta de Aristóteles a seus primeiros opositores aqui: o trabalho epistemológico que ele atribui ao *noûs*, seja como for interpretado, está aberto à réplica cética de que o *noûs* precisa de um critério para justificar que conhece algo. Deixo, contudo, de lado esse amplo problema, não sem essa observação.

Embora Aristóteles e Sexto obviamente discordem sobre a possibilidade de conhecimento indemonstrado, o caminho que Aristóteles traça da percepção dos particulares à apreensão dos universais tem, ainda que de segunda ou terceira mão, uma história cética. Sexto, enquanto cético, não pode admitir que o empirismo tenha qualquer justificação como teoria do conhecimento, mas ele oferece, ainda que de modo não compromissado, uma explicação das noções como derivadas da percepção. Utiliza essa explicação para refutar a “abolição das percepções” platônica e democritiana,¹⁸ e parece provável que conceba os *phainomena* — que formam os objetos de nossa consciência — como originados de uma interação entre nossos órgãos sensoriais e algo inespecificável no mundo exterior.¹⁹ Os detalhes de sua teoria da formação de conceitos remontam a epicuristas e estóicos. No que esses concordam com Aristóteles em considerar a percepção como ponto de partida de todos os conceitos, todos os três dogmáticos (Aristóteles, estóicos e epicuristas) são pertinentes ao Pirronismo.

O ponto no qual quero insistir é a preocupação, bastante explícita em Aristóteles, com termos e procedimentos constantemente invocados por Sexto, de evitar a acusação de que o conhecimento demonstrativo envolve regresso ao infinito, pressuposições não provadas ou raciocínio circular. É desnecessário dizer que a abertura dos *Segundos Analíticos*, como também de Γ da *Metafísica* (à qual chegaremos logo), tem a maior importância metodológica para Aristóteles. Se o encontramos ali respondendo a três das estratégias prediletas do pirrônico, e

¹⁵ Cf. por exemplo, Sexto, *Hipótiposes Pirrônicas* 2, 36; 88–90; *Contra os Matemáticos* 8, 347, etc.

¹⁶ 72b15–18: *ex allelon* é equivalente, em sentido, ao que Sexto denomina o *diallelos tropos*, o quinto “modo” de Agripa. Os estóicos utilizavam a expressão *diallelos logos* para designar uma forma de argumento “não demonstrativo” (*undemonstrated*), em que a conclusão é estabelecida “reciprocamente” (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, fr. 273).

¹⁷ Cf. ‘Aristotle, Menaechmus, and Circular Proof’, *Classical Quarterly*, 70 (1976), p. 278–292.

¹⁸ Cf. *Adversus Mathematicos*, 8, 56 ff.

¹⁹ Cf. P. 36, juntamente com a nota 18 do artigo mencionado anteriormente na nota 11.

familiar, alhures, com o uso polêmico dos dois modos restantes de Agripa, é difícil resistir à conclusão de que ele esteja ciente das principais tendências do desafio cético em seu posterior desenvolvimento formal. Aristócles, um aristotélico do século II d.C., observou que Aristóteles argumentou contra aqueles que, como Pirro, sustentavam (supostamente) que “somos constituídos por natureza de modo a nada conhecer”.²⁰ Isso não era observação anacrônica, como ficará ainda mais claro quando passemos ao material utilizado pelos pirrônicos em seu outro conjunto de “dez modos”, primeiramente formalizado por Enesidemo, e com o qual Aristóteles aparenta familiaridade.²¹

Os dez modos, como os cinco que acabamos de considerar, são procedimentos dialéticos de que o pirrônico se serve para lançar dúvida sobre qualquer proposição tida como certamente verdadeira, mas os modos de Enesidemo diferem dos de Agripa por não consistir em artifícios lógicos, e sim num vasto corpo de evidências destinadas a mostrar que, por exemplo, humanos e animais diferem em suas impressões sensíveis; os homens diferem entre si; os sentidos diferem uns dos outros; as pessoas percebem as coisas de modo diverso conforme estejam despertas ou dormindo, saudáveis ou doentes, calmas ou emocionadas etc.; a percepção sensível depende de condições externas variáveis e é relativa a essas condições.²²

Pelo que se pode depreender, Enesidemo, o fundador (ao menos na prática) do Pirronismo posterior, foi o primeiro filósofo a classificar formalmente esse material em dez modos distintos de argumento, assim sistematizados no arsenal do cético. Não há motivo para supor que Aristóteles conhecesse classificação semelhante. Reconhece-se, porém, há muito que o material em si, ou grande parte dele, é tão antigo quanto Xenófanes, Heráclito, Parmênides e Demócrito. Certamente, era familiar a Platão que, ao preparar sua exposição e refutação de Protágoras (*Teeteto*, 154a2–8), põe Sócrates a apresentar aparências conflitantes em três grupos que correspondem ao primeiro, segundo e quarto modos de Enesidemo.²³ Aristóteles, então, ao defender-se contra o uso cético de tal material, não está combatendo o pirronismo enquanto tal. Parece-me, contudo, altamente provável que tenha fornecido aos opositores dogmáticos dos Acadêmicos tardios e pirrônicos muitos de seus argumentos prediletos.

Em *Metafísica* Γ 4, Aristóteles compromete-se a defender o princípio de não-contradição, que procurara estabelecer como “o mais firme de todos os princípios” (1005b17ss.), contra qualquer um que sustente, como Heráclito teria dito ‘segundo alguns’ (1005b23–25), que é possível à mesma coisa se e não ser, e crer assim (1005b35–1006a2). Aristóteles interpreta a tese de Protágoras — de que o que quer que apareça a cada homem é para cada homem — como tendo por consequência necessária “que tudo é simultaneamente verdadeiro e falso” (1007b18–25; cf. 1009a6–9), e prossegue afirmando que quem nega o princípio de

²⁰ *Apud* Eusébio, *Praeparatio Evangelica* 14, 18, 2. A própria refutação do pirronismo feita por Aristócles recorre a argumentos aristotélicos (que serão discutidos adiante), especialmente em *Praeparatio Evangelica* 14, 18, 8–9.

²¹ Sobre Enesidemo e, de modo geral, os dez modos, cf. Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 253 e seguintes, e Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, II, pp. 349 e seguintes.

²² Para as fontes antigas, cf. Sexto, *PH* 1, 36 ss., e Diógenes Laércio, IX, 79 ss.

²³ “Você estaria disposto a sustentar que toda cor aparece a um cão — ou a qualquer ser vivo — exatamente da mesma forma que aparece a você?... E quanto a outro homem? Será que algo lhe aparece da mesma maneira que aparece a você?... Ou não seria mais correto dizer que nem mesmo a você próprio as coisas aparecem do mesmo modo, já que você nunca está em idêntica condição a si mesmo?” Tradução de John McDowell, *Plato, Theaetetus* (Oxford, 1973).

não-contradição, ou, o que vem a dar no mesmo, quem sustenta a tese protagórica, “por genuína perplexidade” (1009a18 ss.), chegou a essa posição “em razão do que percebe” (*ek tōn aistheseōn*, 1009a22–25). Para refutar a noção de que tudo quanto é percebido é verdadeiro, Aristóteles revisa as considerações que conduziram a essa crença, concentro-me aqui naquelas comuns aos dez “modos” de Enesidemo.

Como vimos, os dois primeiros desses “modos” tratam das diferenças entre percepção humana e animal e das diferenças entre os homens quanto à percepção. Aristóteles reconheceu que tais considerações poderiam levar ou ao subjetivismo protagórico (tudo o que é percebido é verdadeiro) ou ao ceticismo “democritiano” (nada é verdadeiro ou tudo é obscuro para nós).²⁴ Como fundamentos de subjetivismo ou ceticismo ele menciona a mesma coisa ter gosto diferente para pessoas diferentes, a impropriedade de julgar a verdade por critérios numéricos, a diferença entre as percepções de sãos e doentes, diferenças entre humanos e animais, e o mesmo indivíduo não perceber sempre a mesma coisa do mesmo modo (1009b2–9). A conclusão acerca da obscuridade (*adēlon*), que ele atribui a Demócrito, foi a resposta dos pirrônicos a toda pretensão sobre como as coisas são em si.²⁵

Um pouco mais adiante (1010b4 ss.), Aristóteles aborda mais material comum aos “modos” pirrônicos, quando menciona seus opositores como perplexos quanto a “se grandezas e cores são tais como aparecem aos que estão ao longe, ou, alternativamente, aos que estão perto; ou se são como aparecem aos saudáveis, ou, alternativamente, aos doentes; ou se são mais pesadas as coisas que parecem assim aos fracos, ou, alternativamente, aos fortes; ou se são verdadeiras as coisas que aparecem aos que dormem, ou, alternativamente, aos que estão despertos”.²⁶ Concorda com o terceiro modo de Enesidemo, ao notar “ser possível que a mesma coisa pareça mel à visão, mas não ao paladar... pois as mesmas coisas nem sempre aparecem do mesmo modo a todos, nem sempre ao mesmo homem; com frequência, aparecem de modo oposto no mesmo tempo” (1011a25–33).

Aristóteles, portanto, estava plenamente ciente do material que poderia ser usado no que mais tarde se chamou “argumento da ilusão”²⁷ e, caracteristicamente, oferece a seus opositores campo para desenvolverem seus pontos. A sua proximidade do ceticismo não se evidencia apenas em sua familiaridade com material que os pirrônicos tardios usavam para alcançar a suspensão do juízo. Também podemos encontrá-lo, em *Metafísica* Γ, descrevendo uma posição idêntica à *formalmente* adotada pelos primeiros pirrônicos e lançando ele mesmo o desafio, de modo a atingir o Cético oficial em um de seus pontos mais vulneráveis.

No melhor testemunho de que dispomos acerca da posição do Pirro histórico, Tímon de Fliunte a descreve do seguinte modo:²⁸

²⁴ 1009a11–12, a propósito de Demócrito. É controverso se, de fato, Demócrito sustentava tais opiniões, mas isso não afeta o argumento de Aristóteles aqui. Arcesilau (*Cícero, Acadêmica* 1, 44) teria considerado Demócrito um predecessor, com base em *Diógenes Laércio* 9, 72: ‘a verdade está num abismo’.

²⁵ Cf. Sexto, *PH* 1, 13, 138 etc. — Os estóicos (segundo a apresentação de Antíoco de Ascalon) acusavam os Acadêmicos de tornar todas as coisas *adēla*, *Cícero, Acadêmica* 2, 54; cf. 2, 32.

²⁶ Para o uso Acadêmico de tais considerações e as respostas Estóicas a elas, cf. *Cícero, Acad.* 2, 52–53, 88–90.

²⁷ Ver Anthony Kenny, ‘The Argument from Illusion in Aristotle’s *Metaphysics* (1009–10)’, *Mind* 76 (1967): 184–197. Ele compara suas diversas formas em Platão (*Teeteto*), Aristóteles, Sexto Empírico, Berkeley e A. J. Ayer.

²⁸ Aristócles apud Eusébio, *Praeparatio Evangelica* 14, 18, 3–4, passagem discutida em todas as obras clássicas sobre o ceticismo grego; cf. também a nota 6, p. 83, do artigo sobre Tímon citado acima na nota 4.

As coisas são igualmente indistinguíveis, imensuráveis e indetermináveis. Por essa razão, nem nossas percepções nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. Portanto, por essa razão, não devemos confiar nelas, mas devemos ser *adoxastoi* (sem opiniões), inclinando-nos nem para um lado nem para o outro, firmes, dizendo, acerca de cada coisa, que ela não mais é do que não é, ou que ela é e não é, ou que ela nem é nem não é. O resultado, para aqueles que de fato adotam essa atitude — diz Timon — será, primeiro, a não-asserção (*aphasia*) e depois a imperturbabilidade (*ataraxia*).

A partir da indiscernibilidade do mundo, Pirro, segundo Timon, inferiu que nem percepções nem opiniões são verdadeiras ou falsas.²⁹ Isso parece negar o princípio de não-contradição, pois, se a opinião *p* não é nem verdadeira nem falsa e a opinião *não-p* não é nem verdadeira nem falsa, então *p* e *não-p* são indistinguíveis quanto à verdade e falsidade. A negação é confirmada na sentença seguinte: “dizendo, acerca de cada coisa, que ela não mais é do que não é...”.

Consideremos agora a caracterização aristotélica de quem nega o princípio de não-contradição (*Met.* Γ 1008a30–35):

Ao mesmo tempo, é claro que com tal homem não pode haver inquérito sobre coisa alguma, pois ele nada diz. Não diz nem que é assim, nem que não é assim; mas diz que é assim e não é assim; e, de novo, nega ambas, dizendo que nem é assim, nem não é assim; pois, do contrário, algo já estaria definido.

Aqui, em linguagem quase idêntica, Aristóteles assimila seu oponente à descrição oficial dos primeiros pirrônicos, autorizada por Timon.³⁰ O primeiro pirrônico, no sentido de Aristóteles, nada diz. Ele combina contraditórios em tudo o que declara acerca das coisas, porque, desse modo, não corre o risco de dizer nada

²⁹ A interpretação dessa inferência é difícil e será tratada de forma completa em *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge University Press, em preparação). Veja agora Charlotte Stough, *Greek Skepticism* (Berkeley e Los Angeles, 1969), pp. 18–20.

³⁰ Digo ‘primeiros’ pirrônicos porque é duvidoso que Sexto aceitasse tal descrição ou seus fundamentos (as percepções não serem nem verdadeiras nem falsas, etc.). É claro que ele utiliza prontamente a fórmula do ‘não mais’ (*ou mallon*), ainda que não de modo dogmático (*PH* 1, 191); mas sua dialética exige o uso constante do princípio de não-contradição: o método de alcançar a suspensão do juízo por meio da oposição de argumentos de força igual só faz sentido se se admite, ainda que de maneira informal, que contrários ou contraditórios não podem ser combinados coerentemente. Para exemplos da aplicação desse princípio em Sexto, cf. *Adv. math.* 1, 11, e, quanto ao princípio do terceiro excluído (outro axioma de Aristóteles em *Met.* Γ), *ibidem*, 13.

definido.³¹ Compraz-se no fato de que não se pode investigar nada com ele.³² Se Aristóteles pode apresentar seus oponentes dessa mesma maneira, isso constitui mais uma evidência para atribuímos a ele não apenas a consciência do que o ceticismo implica, em uma de suas manifestações pirrônicas, mas também a determinação de se afastar das ameaças ao conhecimento que ele representa.

Retomando agora os “modos” dos pirrônicos posteriores, *Metafísica* Γ nos permite ver como Aristóteles responderia aos esforços de Sexto para embaraçar os dogmáticos quanto a suas opiniões sobre o critério da verdade.

Sexto procura mostrar, de modo extensivo, que os argumentos contra qualquer critério são equivalentes àqueles que foram apresentados em seu favor;³³ e uma de suas técnicas preferidas consiste em afirmar que toda alegação de que tal ou qual é o critério exigirá ela própria um critério ulterior. Por exemplo:

Quem julgará que o critério do Agente é o Homem? Pois, se o afirmarem sem critério, certamente não serão acreditados. E se disserem que um homem será o juiz, isso será petição de princípio. Mas, se disserem que outro animal é o juiz, como se escolhe esse animal para o fim de julgar se o Homem é o critério?” (*PH* II, 35–36).

No início de Γ da *Metafísica*, Aristóteles representa seus opositores, que fundamentam sua posição em aporias perceptivas, como aqueles que “procuram saber quem julgará o homem saudável e, em geral, quem há de julgar corretamente em cada caso” (1011a4–6). Este é o desafio de Sexto. Aristóteles retruca: “Tais questões são como aporias para saber se estamos, neste momento, dormindo ou acordados, e todas essas aporias vêm a dar no mesmo.³⁴ Pois essas pessoas exigem razão para tudo; buscam um ponto de partida (*archē*) e procuram obtê-lo mediante demonstração” (1011a4–10).

Assim, Aristóteles emprega aqui a mesma réplica que utilizara contra os cétricos em *Segundos Analíticos* A, 3: não se pode exigir prova de tudo, nem justificação para toda crença. Ele compreende que é fatal discutir com o cético nos próprios termos deste.

³¹ O paralelismo entre os dois textos é tão notável que se poderia supor, como me sugeriu Gisela Striker, que Tímon e outros pirrônicos tenham recolhido a descrição a partir de Aristóteles, aceitando-a, paradoxalmente, como adequada e irrepreensível (cf. a reação ao argumento da autocontradição em *Sexto Empírico*, *PH* 1, 14, 206). No entanto, é perfeitamente possível que as duas descrições sejam independentes entre si. Ao justapô-las, não estou pressupondo que Aristóteles tivesse em mente algum texto proto-cético (embora ele já dispusesse de um modelo em *Platão*, *Teeteto* 183a, onde o alvo de Sócrates é o fluxo ‘heraclítico’, *ei panta kineitai, pasa apokrisis, peri hou an tis apokrinetai, homoios orthē einai, houtō t’ echein phanai kai mē houtō, ei de boulai, gignesthai*); mas, antes, que Aristóteles se preocupava em argumentar contra uma posição que, retrospectivamente, podemos utilmente comparar à auto-caracterização pirrônica primitiva.

³² Não tenho aqui a oportunidade de examinar os argumentos Acadêmicos e Estóicos, mas observe-se que, na defesa que Antíoco faz da epistemologia Estóica, sustenta-se que a investigação filosófica seria impossível caso o verdadeiro e o falso não pudessem ser distinguidos (*Cícero*, *Academica* 2, 22, 27).

³³ *PH* 2, 13–79, amplamente desenvolvido em *Adv. math.* 7; cf. o artigo citado na nota 11 acima.

³⁴ Mais uma vez há aqui uma reminiscência do *Teeteto*, 158b5 ss.

4 Aristóteles e o argumento ‘o ceticismo torna a vida impossível’

Aristóteles está preparado para argumentar que é impossível viver com base na negação do princípio de não-contradição; tal negação ele considera, na prática, equivalente a um ceticismo completo quanto ao conhecimento e à crença razoável. Ora, a acusação de que a dúvida total, ou uma indisposição para crer em qualquer coisa, é incompatível com a vida cotidiana tem sido frequentemente desferida contra o ceticismo. Seu expoente mais famoso é David Hume, que disse do pirrônico:

Ele deve reconhecer, se disposto a reconhecer qualquer coisa, que toda a vida humana teria de perecer, se os seus princípios viessem a prevalecer universal e firmemente. Todo discurso, toda ação cessariam imediatamente [...]. É verdade que tão fatal acontecimento pouco há que temer. A natureza é sempre demasiado forte para o princípio. Embora um pirrônico possa lançar a si mesmo ou a outros a um assombro e a uma confusão momentâneos por meio de seus profundos raciocínios, o primeiro e mais trivial acontecimento na vida porá em fuga todas as suas dúvidas e escrúpulos, e o deixará igual, em todo ponto de ação e de especulação, aos filósofos de qualquer outra seita.³⁵

Tal alegada discrepância entre teoria e prática céticas era familiar na Antiguidade, e foi desenvolvida pelos estóicos como arma contra a Academia cética. Tornou-se célebre o bastante para ser rotulada, como argumento, por uma só palavra: *apraxia*, “inatividade”, ou, mais popularmente, a “Górgona”, porque mostrava seus oponentes como *petrificados*³⁶. Parece ter passado despercebido, contudo, que Aristóteles, muito antes dos estóicos, argumenta em *Metafísica* Γ de maneira muito próxima à tese deles sobre a *apraxia*, consequência do ceticismo também invocada na Antiguidade contra os pirrônicos. O significado da contribuição de Aristóteles aqui se tornará mais claro à luz da história pós-aristotélica da *apraxia*.

Muito brevemente: os estóicos sustentaram que nenhuma ação é possível a não ser que alguém dê assentimento a algo; para agir, precisamos manter crenças factuais sobre nós mesmos e o mundo externo, e também crenças firmes sobre o valor ou desejabilidade do fim visado pela ação. Os Acadêmicos céticos e os Pirrônicos replicaram ser possível agir sem sustentar tais crenças; os Acadêmicos defenderam essa posição com recurso a conceitos estóicos, *oikeiōsis* e *hormē*: uma impressão do que é naturalmente adequado (*phantasia tou oikeiou*), combinada com um impulso (*hormē*) para perseguir o objeto da impressão, era suficiente, eles argumentavam, para explicar a ação intencional. Não havia necessidade de introduzir o “assentimento” à impressão, como supunham os estóicos, e, assim, crenças não precisavam entrar de modo algum na psicologia da ação.³⁷ Os pirrônicos respondiam com apelo aos *phainomena*: ao agir, simplesmente se seguem as

³⁵ *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Seção XII, 128.

³⁶ Plutarco, *Adversus Colotem* 26, 1122A, e *De repugnantibus Stoicorum* 47, 1057A; Diógenes Laércio, 9, 104, 107; Cícero, *Academica* 2, 24–25.

³⁷ Referências a algumas das principais fontes são fornecidas nas passagens de Plutarco e Cícero na nota anterior. A réplica Acadêmica, que provavelmente remonta a Arcesilau, não avança uma posição substantiva; trata-se de uma resposta a uma objeção e, caracteristicamente, busca colocar os conceitos estóicos em uso polêmico.

impressões que surgem natural e involuntariamente, não sabemos como, e os costumes da sociedade.³⁸

Mas o fato de que os céticos achavam possível responder à acusação de *apraxia* é de menor interesse aqui do que a natureza da acusação e seus antecedentes aristotélicos. Consideremos esta descrição de Pirro em Diógenes Laércio (IX, 62):

Pirro foi coerente com esse modo de vida [isto é, sustentar que nada é mais isto do que aquilo], nada evitando e não tomando nenhuma precaução, mas enfrentando tudo quanto lhe acontecia — carros, digamos, precipícios, cães — e, em geral, entregando nada aos sentidos. Mas era mantido a salvo [...] por seus discípulos que o acompanhavam.

Diógenes, então, acrescenta que essa história, embora atestada por Antígono de Cáristo, foi negada por Enesidemo, que dizia que, embora a filosofia de Pirro se baseasse na suspensão de juízo, ele não carecia de providência em sua vida cotidiana.³⁹ Temos aqui, portanto, em primeiro lugar, o relato popular de Pirro: ele só era salvo de desastres por seus amigos, o que implica que sua filosofia de fato tornava a ação impossível; e, em seguida, encontramos a defesa filosófica de Pirro por Enesidemo, que reconcilia a suspensão de juízo com o comportamento ordinário.

À luz desse pano de fundo, retornemos à *Metafísica* Γ. A estratégia de Aristóteles para estabelecer o princípio de não-contradição envolve uma distinção entre negar o princípio num enunciado e (além disso) acreditar na negação.⁴⁰ Ele deseja mostrar não apenas que é impossível que *p* e *não-p* sejam simultaneamente verdadeiros, mas também que ninguém, diga o que disser, pode de fato sustentar tal crença. Em 1008b10 ss., ele argumenta que alguém que estivesse no estado de “nada crer”, “mas que igualmente pensa e não pensa [tal e tal], não diferiria de uma planta”. Que Aristóteles considera isso um estado contrafactual torna-se patente no trecho seguinte, extremamente próximo, em pensamento e linguagem, à descrição de Pirro que acabo de citar:⁴¹

É, pois, completamente óbvio que ninguém é assim, incluindo os que sustentam essa tese e quem quer que seja. Pois por que ele caminha até

³⁸ Cf. Sexto, *PH* 1, 21–24. Até que ponto o pirrônico de fato admite ter crenças de algum tipo é uma questão controversa; cf. *PH* 1, 13, e as discussões de Myles Burnyeat, “Can the Sceptic Live His Scepticism?”, em *Doubt and Dogmatism*, org. Jonathan Barnes, M. F. Burnyeat e Malcolm Schofield (Oxford University Press, 1980), e Michael Frede, ‘Des Skeptikers Meinungen’, *Neue Hefte für Philosophie* 15/16 (1979): 102–29.

³⁹ Antígono de Cáristo escreveu biografias populares de filósofos na parte final do século III a.C. Há pouca razão para levá-lo a sério neste ponto; a correção de Enesidemo pode ter contado com o apoio de Timon.

⁴⁰ Cf. *Metafísica*, Γ, 1005b35–1006a2; 1009a16–22.

⁴¹ É também muito próxima ao ataque do epicurista Colotes aos céticos Acadêmicos por tornarem a vida impossível (ap. Plutarco, *Adversus Colotem* 27, 1122E ss.), o qual, tal como Plutarco o apresenta, se apoia na insistência estoica no assentimento e na crença firme.

Mégara e não fica parado quando pensa que deve caminhar?⁴² Por que, logo de manhã, ele não se dirige a um poço ou a um desfiladeiro [cf. Pirro], por assim dizer, mas evidentemente toma cuidado, como alguém que não considera que cair seja algo igualmente bom e não bom. É claro, então, que ele crê que uma coisa é melhor e a outra não é melhor; e, se assim é, deve crer que uma coisa é homem e a outra não é homem, e que uma é doce e a outra não é doce. Pois ele não busca nem crê em todas as coisas indistintamente [...] de modo que, ao que parece, todos os homens creem que algumas coisas valem incondicionalmente.

Aristóteles, portanto, argumenta que, assim como é inevitável que aquele que nega o princípio de não-contradição se refute a si mesmo “se disser algo” (1006a11ss.), assim também tal pessoa se refuta sempre que faz algo. Esta é exatamente a força do argumento da *apraxia*: ação sem crença firme é impossível, e, portanto, o cético se refuta quando age. Aristóteles retorna ao mesmo ponto num contexto já mencionado (1011a3 ss.), onde se opõe aos que exigem um critério para tudo. Mesmo os que se deixam convencer por argumentos de que é impossível distinguir o verdadeiro do falso, não, diz ele, põem tais convicções em prática em seu comportamento (1010b10).

5 Ceticismo e Epistemologia Aristotélica

Aristóteles, se estou certo, antecipou e se opôs a muitas das estratégias padrão que mais tarde foram adotadas pelos pirrônicos. Ele tem um lugar importante na história do ceticismo grego. Mas o que isso nos diz sobre sua própria filosofia ainda está longe de ser claro. Mesmo que o próprio Pirro apenas repetisse formas de ceticismo já familiares a Aristóteles, seu significado histórico ainda seria considerável. Pirro provavelmente era jovem demais para Aristóteles conhecê-lo, mas já devia ser uma figura renomada quando Epicuro e Zenão começaram a desenvolver suas filosofias. As teorias epicurista e estoica do conhecimento parecem ser tentativas bastante explícitas de refutar o ceticismo em sua forma pirrônica inicial. Ao negar que as coisas sejam acessíveis a qualquer discriminação (*anepikrita*), Pirro lançou um desafio que fez da certeza perceptiva e dos critérios de verdade os problemas principais da filosofia. A afirmação problemática de Epicuro de que “todas as percepções (*aisthēsis*) são verdadeiras” deve ser interpretada como uma negação intransigente da tese paralisante de Pirro de que nenhuma percepção ou opinião é verdadeira ou falsa (p.12 acima). A primazia da epistemologia no epicurismo e no estoicismo reconhece o ceticismo como uma presença filosófica muito poderosa.

Aristóteles não se defrontou com o ceticismo como posição fortemente sustentada em seu tempo. O ceticismo, no modo como ele o compreende, é em grande medida consequência de problemas conceituais que remontam ao século V. Se, nas palavras de Myles Burnyeat, Aristóteles não toma como ponto de partida o problema da certeza perceptiva, uma explicação pode ser a ausência de um Pirro que lançasse o desafio.⁴³ Mas nenhuma exposição das diferenças de epistemologia

⁴² A menção a Mégara pode ser uma piada às custas dos dialéticos da chamada escola megárica, cujo “fundador” foi o socrático Euclides. Para o mesmo argumento geral, cf. *Metafísica*, K, 1063a28–35.

⁴³ *Aristotle on Understanding Knowledge*, a aparecer em: *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, org. Enrico Berti (*Atti dell'VIII Symposium Aristotelicum*).

entre Aristóteles e as escolas helenísticas pode negligenciar o fato de que Aristóteles apreendeu de modo adequado as questões que promovem o ceticismo grego. A diferença entre ele e seus sucessores dogmáticos não consiste em terem estes percebido um problema que ele teria perdido; antes, diferem, em geral a favor de Aristóteles, quanto à metodologia e à perspicácia filosófica.⁴⁴ Burnyeat corretamente chama a atenção para a familiaridade de Aristóteles com argumentos céticos a favor de “conclusões que minariam seu empreendimento” e para o fato de ele considerar alguns desses argumentos “dignos de discussão prolongada”. Mas é potencialmente enganoso continuar: “ele simplesmente está muito firme em que não vai deixar que tais argumentos estruturam suas investigações ou ditem sua escolha de pontos de partida”. Eu suprimiria o “simplesmente” e sugeriria que Aristóteles foi menos distante e peremptório ao tratar dos argumentos céticos.

Ele está, afinal, lidando com um grande número de predecessores nomeados na *Metafísica* Γ. O problema sobre verdade e falsidade, que, em sua visão, eles têm, é por ele reconduzido à percepção sensível e às aparências conflitantes (1009a22 ss.). É certo que ele não se preocupa em distinguir dúvida cética de subjetivismo completo ou dogmatismo negativo. Ele assimila a negação do princípio de não-contradição a três teses equivalentes: “a mesma coisa é verdadeira e falsa”, “tudo é verdadeiro”, “tudo é falso” (1012a29 ss.). Se isso confunde “Protágoras” (o subjetivista) com “Demócrito” (o dogmático negativo), não importa. O que interessa a Aristóteles e a nós é o raciocínio e, em sua visão, as confusões que levaram filósofos a defender posições que dão munição ao cético.

A razão básica que Aristóteles oferece para a tese de Protágoras é “a crença de que a inteligência é percepção sensível, e esta é alteração, donde dizem que o que aparece na percepção é, de necessidade, verdadeiro” (1009b12–15). Aristóteles atribui essa crença à maioria dos pré-socráticos (incluindo Homero! “segundo alguns”).⁴⁵ Mesmo à parte tais atribuições, o mero fôlego e a concentração de seu ataque em *Metafísica* Γ evidenciam sua preocupação em estabelecer as credenciais objetivas da “filosofia primeira”. Muito do que faz recorda o *Teeteto* e, como Platão, Aristóteles nega que a percepção sensível esteja sempre livre de erro (1010b1 ss.). Isso está longe de ser sua única razão para evitar a tese protagórica e suas consequências pouco agradáveis, mas implica, como sustentarão depois os estóicos, que se pode distinguir percepção verídica de percepção não verídica.

A razão, ao que me parece, pela qual muitas vezes se considerou que Aristóteles se preocupa relativamente pouco com o problema da certeza perceptiva é o pouco que ele diz a esse respeito em contextos nos quais discute *aisthēsis* e *epagōgē*.⁴⁶ Ele não parece oferecer um critério para a verdade de juízos perceptivos, como o que os estóicos avançaram com sua *phantasia katalēptikē*, e às vezes esquivam-

⁴⁴ Burnyeat enfatiza uma mudança do interesse aristotélico em ciência e explicação para questões estritamente epistemológicas que, segundo ele, vieram à tona com os estóicos e os céticos helenísticos.

⁴⁵ 1009b28, precedido por referências a Protágoras, Anaxágoras, Demócrito (cf. Aristóteles, *De anima*, 404a27–29), Empédocles, Parmênides, e seguido por menções a Heráclito e Crátilo.

⁴⁶ Compare-se às observações de Edwin Hartman em seu interessante livro *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations* (Princeton, 1978), pp. 199s.: “A epistemologia, especialmente o ceticismo epistemológico, não figura entre as maiores preocupações de Aristóteles; e, quando ele se aproxima dela, como em *Metafísica*, Γ, 5, e *De Anima*, III, 3, não esclarece bem sua posição sobre aquilo que parecem, para muitos filósofos, ser as questões essenciais”. Em contraste, Sir David Ross, sobre *Metafísica* Γ: “O argumento aqui resumido contém, em princípio, quase tudo o que se pode ou precisa dizer em refutação tanto do ceticismo completo quanto do sensualismo completo”, *Aristotle* (Londres, 1949, p. 163).

se da questão mediante a estratégia “platônica” de que há coisas imutáveis que não são objetos de percepção e, portanto, não estão sujeitas às dificuldades heraclíticas ou protagóricas.⁴⁷ Não creio que Aristóteles simplesmente tome como garantido, sem problematizá-lo, que os sentidos forneçam algum material para o conhecimento. Quando consideramos as dificuldades do critério estoico em sua alegação de que a percepção de particulares por meio da *phantasia katalēptikē* não é apenas verdadeira, mas incapaz de ser falsa, não deveríamos concluir que a ausência de tal noção em Aristóteles indica uma lacuna em sua metodologia que ele deveria ter preenchido. Se estiver correto em ver Aristóteles antecipando e buscando desarmar desafios céticos, pode ser que haja outros dispositivos, ainda não considerados, que tenham relevância para os debates posteriores entre céticos e dogmáticos. Os pontos talvez mais dignos de discussão aqui talvez sejam a sua teleologia, seu tratamento dos *endoxa* e sua concepção de que as condições do conhecimento variam conforme o seu objeto.

A título de prefácio a esses pontos, convém lembrar que Aristóteles em parte alguma considera a possibilidade do solipsismo. Essa jamais foi uma questão importante na filosofia antiga. Nem Acadêmicos nem pirrônicos acusaram seus adversários de supor que algo existisse fora de sua própria consciência. Ambas as partes davam por pressuposto que a ativação de nossos sentidos é em geral causada por algo que existe “fora”. O debate acerca das aparências era uma controvérsia sobre a validade da percepção sensível como evidência de estados de coisas externos.

Epistemologia e percepção sensível se encontram na abertura da *Metafísica*: “Todos os homens possuem naturalmente o desejo de conhecer” (980a1). Aristóteles argumenta em favor dessa asserção por meio de uma série de etapas. Ela se fundamenta inicialmente no apelo à evidência (*sēmeion*) do deleite que os homens sentem em suas *aisthēsis*. Isto, por sua vez, é justificado pela afirmação de que os sentidos são amados, especialmente a visão, não apenas por sua utilidade, mas por si mesmos. A prova disso, argumenta Aristóteles, é que escolhemos ver, acima de tudo o mais, mesmo quando não estamos exercendo a visão a fim de agir. Isso se deve, diz ele, ao fato de que a visão é o sentido que, mais do que qualquer outro, nos torna capazes de compreender (*gnōrizein*) e revela muitas diferenças (*diaphoras*).⁴⁸ Observe que Aristóteles não argumenta formalmente em favor da conclusão duvidosa de que o conhecimento deve ser possível porque todos os homens o desejam. A inferência ao desejo universal de conhecimento, a partir do prazer que sentimos na percepção sensível, apoia-se na suposição de que a *aisthēsis* é uma fonte de conhecimento. Uma vez que a conclusão sobre o desejo universal de conhecimento, como generalização, é difícil de negar, um cético terá de dizer que o valor cognitivo que Aristóteles atribui aqui aos sentidos está deslocado. Ele deve, então, explicar por que os homens têm de fato um desejo de conhecimento, se quiser discutir com Aristóteles.

A sugestão de que há uma relação natural entre os poderes discriminativos dos sentidos e o desejo de conhecimento foi repetida pelos estoicos (ou pela versão do estoicismo de Antíoco de Ascalão), quando argumentaram que os homens usam seus sentidos a fim de atualizar sua aptidão para o conhecimento: “Uma vez que a mente humana é supremamente adaptada ao conhecimento das coisas e à consistência de vida, ela abraça em particular a compreensão e a percepção (*cognitionem et istam katalēpsin*)... que ama tanto por si mesma quanto também por

⁴⁷ Cf. *Metafísica*, Γ, 1009a36-8, 1010a32ss; K, 1063a10ss.

⁴⁸ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 113a32, *De sensu*, 437a3, sendo que esta última passagem mostra que as “diferenças” reveladas pela visão incluem figura, tamanho, movimento e número. Ver também Teofrasto, *Metafísica* 8b10ss.

sua utilidade. Portanto, ela usa os sentidos.....”⁴⁹ Isto se dá em um contexto no qual o cético acadêmico está sendo longamente respondido. Não digo que isso indique a motivação de Aristóteles em *Metafísica* A, 1. Os paralelos, contudo, entre os dois textos são suficientemente estreitos para sugerir uma de suas razões, logo no início da *Metafísica*, para vincular o valor cognitivo da *aisthēsis* ao desejo humano natural de conhecimento.⁵⁰

Assim como os estoicos mais tarde responderiam aos Acadêmicos (Cic. *Acad.* 2, 19 ss. e 51 s.), também a defesa aristotélica da acurácia geral da percepção sensível apoia-se em premissas teleológicas relativas às necessidades fundamentais do animal, bem como na referência a condições padrão.⁵¹ Ele diz no *De sensu* (436b18–437a3) que os três sentidos à distância existem “por causa da segurança”, isto é, para detectar alimento e evitar dano. “As muitas diferenças que eles anunciam são os fundamentos do conhecimento teórico e prático”, uma ampliação da tese apresentada em *Metafísica* A, 980a27. Assim, a vida animal em geral e a vida humana em particular pressupõem capacidades de discriminar entre itens no ambiente externo. Aristóteles não se impressiona com o fato das pessoas cometerem erros perceptivos. Ele, ou o autor peripatético de *Metafísica* K, insiste que “a mesma coisa jamais parece doce a um grupo de provadores e o oposto a outro grupo, a menos que o órgão sensorial e *kriterion* de tais sabores pertença, em um dos dois casos, a pessoas que estejam danificadas e feridas” (1062b36ss.). O erro é tipicamente devido a ‘opiniões’ (*doxai*) ou ‘imaginações’ (*phantasiai*), e não aos dados fornecidos na percepção.⁵² Além disso, não é quando ‘prestamos cuidadosa atenção ao objeto da percepção que dizemos “isto nos parece ser um homem”, mas sim quando não o percebemos claramente’ (*enargōs*).⁵³ Erros perceptivos tendem a surgir se alguém está seriamente doente ou num estado altamente emocional (*De insomniis* 460b3ss).

Aqui, então, encontramos Aristóteles respondendo, ou fornecendo material para responder, a objeções céticas sobre o valor cognitivo da percepção sensível, e respostas semelhantes têm sido frequentemente usadas desde seu tempo. Talvez seja, contudo, de maior importância, para a história dos debates posteriores na Antiguidade entre dogmáticos e céticos, o seu tratamento dos *endoxa* ou *phainomena*. Todo estudante do pensamento de Aristóteles é profundamente devedor ao estudo de G. E. L. Owen, “*Tithenai ta phainomena*”.⁵⁴ Owen demonstrou que *phainomena*, em Aristóteles, abrange tanto as opiniões que foram adotadas sobre um assunto quanto observações empíricas, e que a mesma ambiguidade acompanha seu uso de *epagōgē* e *aporiai*. Como Owen mostrou, as opiniões sustentadas por muitos ou pelos sábios são usadas por Aristóteles tanto como meios de estabelecer o tema de suas investigações e seus problemas quanto como evidência que ele próprio pode usar ao propor soluções. “Pois se as dificuldades são resolvidas e as *endoxa* permanecem de pé”, como diz Aristóteles tanto na *Física* quanto na *Ética*, “isso por si só é uma prova

⁴⁹ Cícero, *Academica* 2, 31; outras passagens desse contexto podem ser utilmente comparadas com Aristóteles, especialmente 2, 21–23. Seguindo o estoíco Panécio, Cícero enfatiza o desejo natural do homem de descobrir a verdade, *De officiis* 1, 13.

⁵⁰ A abertura da *Metafísica* seria particularmente bem conhecida se Jaeger tiver razão ao remontar sua origem a um tratamento mais desenvolvido no *Protrepticus*, *Aristoteles* (Berlim, 1955), p. 68ss.

⁵¹ Para uma boa discussão desse ponto, cf. Irving Block, ‘Truth and Error in Aristotle’s Theory of Sense Perception’, *Philosophical Quarterly* 11 (1961): 1–10.

⁵² Cf. Aristóteles, *De anima* III, 3, especialmente 428a5–428b9.

⁵³ *De anima* 428a12–15. Com isso conferir o apelo estoíco aos esforços que as pessoas fazem para obter uma impressão clara e marcante do objeto sensível, em Cícero, *Academica*, 2, 19; Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, 7, 258.

⁵⁴ *Aristote et les problèmes de méthode* (ver n. 8 acima), pp. 83–103, reimpresso em *Articles on Aristotle* 1. *Science* (Londres, 1975), ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, pp. 113–126.

suficiente”.⁵⁵ E, mais adiante: “As *endoxa* também se apoiam na experiência, mesmo que a deturpem”. Se não o fizessem, Aristóteles não poderia encontrar lugar para elas em sua epistemologia; tal como é, um *endoxon* que seja compartilhado por todos os homens é *ipso facto* inquestionável.⁵⁶

A paciente acumulação, por parte de Aristóteles, das opiniões de seus predecessores, tão distinta, ao que parece, do procedimento de Platão, não foi motivada por um interesse na história intelectual *per se*. Ela deriva antes de considerações, mencionadas anteriormente neste artigo, relativas ao desejo humano geral de conhecimento, à dificuldade da apreensão individual da verdade, ao valor da coleta progressiva e coletiva de material e, posso acrescentar aqui, à disposição científica treinada.⁵⁷ “Não podemos todos falhar”, diz ele, e é essa fé geral na racionalidade humana que justifica muitos de seus levantamentos aporéticos. Assim, no primeiro livro da *Física*, ele procura estabelecer que o resto de seus predecessores assumiu, de algum modo, que as *archai* são opostos; ele acrescenta então: “e com boa razão” (*kai touto eulogōs*, 188a27), o que justifica fornecendo suas próprias considerações lógicas para a tese de que os opostos de fato preenchem a função de *archai* irredutíveis. Seria simplificar demais dizer que Aristóteles se interessa primordialmente por buscar o denominador comum em opiniões opostas, como se isso bastasse, por si só, para servir de base a um argumento positivo. Ele, contudo, certamente considera essencial descobrir, onde pensa poder fazê-lo, uma estrutura lógica comum em opiniões discrepantes.⁵⁸

Ambos, os estóicos e os epicuristas, recorreram ao *consensus omnium* como apoio para algumas de suas posições. Os estóicos, em especial, apelavam às *koinai ennoiai*, as opiniões gerais das pessoas, como suporte para uma grande variedade de teses. Ao fazê-lo, estavam endurecendo, num procedimento dogmático, um expediente flexível de grande importância para a dialética e a metodologia de Aristóteles. Ele próprio chama os “princípios demonstrativos”, “a partir dos quais todos demonstram” (isto é, os princípios de não-contradição e do terceiro excluído), de *koinai doxai* (*Metafísica*, B, 996b26ss.). Inversamente, Sexto Empírico julgou necessário avançar em argumentos contra “o consenso da maioria” (*consensus plurimorum*) como critério de verdade.⁵⁹

O último ponto que quero mencionar, em relação ao ceticismo grego posterior, é um que distancia Aristóteles de maneira importante dos novos dogmáticos da era helenística. Nem no estoicismo, nem no epicurismo encontramos a gama de distinções e qualificações que Aristóteles estabelece a respeito dos próprios objetos de conhecimento e dos procedimentos epistemológicos. Ao distinguir, como o faz, entre experiência (*empeiria*) e técnica (*technē*), compreensão do particular e compreensão do universal, o que é mais próximo de nós na percepção e o que é mais distante da percepção, mas anterior por natureza, conhecimento do fato e conhecimento da explicação⁶⁰ — por meio dessas e de outras distinções,

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 9, citando Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1145b6–7 e *Física* 211a7.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 11, citando Aristóteles, *De divinatione per somnum* 462b14–18 (para a primeira frase citada acima) e (para a última) *Ética a Nicômaco* 1172b36–1173a1; cf. 1153b27–28, *Ética Eudêmia* 1216b26–35.

⁵⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 993b14, *Segundos Analíticos* II, 99b18, *Ética a Nicômaco* 1139b31.

⁵⁸ Para outros exemplos, cf. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, pp. 260ss.

⁵⁹ Cf. Sexto Empírico, *PH* 2, 43–45; *Adv. math.* 7, 327–334.

⁶⁰ Todos esses elementos se encontram no primeiro capítulo de *Metafísica* A, e os três últimos, em diversas formas, em muitas outras partes de sua obra. Sobre a distinção entre “na maior parte dos casos” e “necessariamente”, cf. Jonathan Barnes, ‘Aristotle’s Theory of Demonstration’, *Phronesis* 14 (1969): 134–136, que explora seus aspectos lógicos e epistemológicos de um modo que me parece complementar algumas das sugestões apresentadas acima.

Aristóteles tornou a tarefa do cético mais difícil, ou ao menos mais complexa, do que ela viria a ser na filosofia helenística. O mesmo resultado decorre de sua insistência reiterada em não formular perguntas inadequadas, em não buscar justificação para tudo e em usar a metodologia apropriada ao objeto em questão. Basta recordar suas observações bem conhecidas sobre a considerável divergência e incerteza que cercam os conceitos éticos e sua inferência, a partir disso, de que “devemos nos contentar em fornecer um esboço da verdade”, e não uma demonstração matemática (*Ética a Nicômaco*, 1094a19ss.). Sem dúvida por essa razão ele se mostra particularmente ansioso, nos tratados éticos, em proceder em conformidade com as “opiniões comuns” e procurar estabelecê-las sobre uma base crítica bem fundamentada.⁶¹

Aristóteles não tenta resolver toda *aporia*. Ele reconhece que, sobre alguns temas, “opiniões contraditórias” podem, com boa razão, ser sustentadas.⁶² Por razões que mal posso apenas insinuar aqui, os novos dogmáticos do período helenístico não se deram por satisfeitos com a exploração dos argumentos *pro* e *contra* em áreas de maior controvérsia. Não bastava compreender a natureza do problema e apresentar uma solução plausível. Os estóicos, em particular, estavam convencidos de que se poderiam oferecer respostas demonstravelmente certas para todos os principais problemas da filosofia. Seu sábio ideal é infalível em todos os seus juízos teóricos e práticos, e os estóicos pensavam que tal conhecimento, embora impossível de atingir de fato, poderia e deveria ser justificável e buscado. Não é acidental, então, que os cétricos acadêmicos se defrontavam continuamente com os estóicos, nem tampouco que os estóicos figuram como alvos principais da dialética pirrônica.

Aristóteles, embora viesse a ser considerado mais tarde como o modelo da filosofia sistemática, era um adversário mais difícil. Ele podia até ser caracterizado por Cícero como tendo a *consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi* (o hábito de discutir sobre as partes contrárias acerca de todos os temas) (*Tusculanas*, 2, 3, 9). Não menos distorcida é a tentativa de Sexto de indicar o critério de verdade para Aristóteles: percepção (*aisthēsis*) para os perceptíveis, intelecto (*nous*) para os inteligíveis, sendo que a *aisthēsis* se relaciona com o *nous* como uma balança para a nossa pesagem das coisas ou como uma régua para nossos assentimentos do reto e do curvo (*Adv. math.* 7, 217–26). Trata-se de uma tentativa, baseada no último capítulo dos *Segundos Analíticos* B, de encaixar Aristóteles no esquema dialético de Sexto para considerar todas as opiniões dos dogmáticos a respeito do critério de verdade. Tal tentativa não oferece, contudo, qualquer indicação do que é ler Aristóteles, seja nos tratados em que ele procura resolver dificuldades e estabelecer seus próprios princípios, seja no próprio *Organon*. Acima de tudo, não mostra a impossibilidade de dar qualquer descrição simples da filosofia de Aristóteles.⁶³ Ele partilha com os estóicos uma crença profundamente enraizada na racionalidade do universo e na capacidade humana de compreendê-lo; mas partilha também com

⁶¹ Teofrasto enfrenta de modo semelhante a pluralidade de tipos de conhecimento: “o ponto de partida e a coisa mais importante é o método adequado” (*tropos*), *Metafísica* 9a11s. Tal como Aristóteles, ele sustenta que as pessoas que buscam uma razão (*logos*) para tudo destroem a razão e, junto com ela, o conhecimento: “[...] procuram-na em casos em que não há, nem pode haver, nenhuma”, *Metafísica* 9b21–24.

⁶² Cf. Aristóteles, *Ética Eudêmia* 1235b13–18, sobre a amizade, e outras passagens citadas por Aubenque (ver n. 8 acima), p. 15.

⁶³ Citarei, contudo, o admirável comentário de Ross sobre a *Metafísica*: “Para Aristóteles, ela permanece, do começo ao fim, uma questão de ‘problemas’ ou ‘dificuldades’ ... no conjunto, não um sistema dogmático, mas uma série de ensaios em busca da descoberta da verdade numa região que ele sente ser plena de obscuridade.” Ross, *Aristotle* (ver n. 46 acima), p. 155.

Sexto a determinação de examinar e, se necessário, considerar insuficientes as opiniões que foram expressas sobre um tema e de deixar alguns problemas em aberto.

Em conclusão, procurei mostrar em que sentido Aristóteles pertence à história do ceticismo grego. Ele estava ciente da necessidade de proteger suas próprias investigações e metodologia contra uma série de ameaças ao conhecimento. Algumas delas são expedientes dialéticos, um número notável dos quais reaparece nos “modos” formalizados do pirronismo posterior. Outras remontam mais especificamente a debates do século V a. C., já amplamente tratados por Platão — o fluxo heraclíteo e a tese de Protágoras acerca das aparências. Aristóteles, entretanto, não seguiu a via característica de seus predecessores ao procurar uma metafísica de dois mundos que colocasse os fenômenos fora do âmbito do verdadeiramente cognoscível. Como os estóicos e os epicuristas, ele não tem reservas, ao menos em sua prática, quanto à possibilidade de conhecer objetos perceptíveis⁶⁴, e fica exposto à crítica cética moderna segundo a qual jamais podemos ter certeza de que algo exista fora de nossa consciência.⁶⁵ Coloco em dúvida, contudo, que ele tivesse revisto seus procedimentos em algum aspecto substancial, caso tivesse lido os livros de Sexto Empírico. Muitas das estratégias dialéticas ali contidas eram familiares a Aristóteles, que lidou com elas de um modo francamente vigoroso. Assim, legou aos filósofos posteriores uma série de defesas contra o ceticismo, algumas das quais eles adotaram, e uma metodologia que transforma os motivos do cético para abandonar a busca do conhecimento em razões para manter a investigação e alimentar a esperança de uma solução.

6 Pós-escrito

Há, porém, uma interpretação alternativa do material “cético” em Aristóteles, caso se suponha, com Felix Grayeff (*Aristotle and his School*, London, 1974), que o corpus, tal como editado por Andrônico, reflete “o ensino, não apenas de Aristóteles, mas de duas ou três gerações de filósofos peripatéticos” (p. 82). Grayeff, cujo interesse principal recai sobre os livros centrais da *Metafísica*, encontra muitos contextos (por exemplo, Z 10 e 12; cf. pp. 97, 101s.) que lhe sugerem argumentos peripatéticos suscitados por objeções céticas. Ele vê o Alfa menor da *Metafísica* como um discurso explicitamente anti-cético, observando que “Aristóteles não teria sido perturbado pelos céticos na medida em que o seu autor o é” (p. 68). Como eu, Grayeff nota muitos textos aristotélicos que têm paralelos em Sexto Empírico, mas diverge completamente de mim ao tomá-los como evidência de que seus autores eram pós-aristotélicos que escreveram com plena consciência dos pirrônicos e dos céticos acadêmicos. Infelizmente, eu não conhecia as opiniões de Grayeff quando escrevi este artigo, e só posso comentá-las brevemente aqui. Seu livro me parece reforçar as teses que formulei a respeito das antecipações, por parte de Aristóteles, do ceticismo grego em seu sentido formal e de sua preocupação em proteger seus próprios procedimentos contra desafios céticos. O argumento de Grayeff em favor de referências, feitas por peripatéticos posteriores, a material cético (e também

⁶⁴ O que não significa negar passagens em sua obra que indicam “um confronto entre a necessidade das coisas cognoscíveis e a contingência da natureza”, Jonathan Barnes (n. 60 acima), p. 134, cujo convincente relato do propósito educacional do silogismo demonstrativo ajuda a resolver o dilema.

⁶⁵ “Crítica cética moderna”, isto é, de Descartes em diante, por razões defendidas de maneira interessante por Myles Burnyeat, ‘Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed’, em *Idealism: Past and Present*, ed. G. Vesey (*Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. 13, 1980).

estóico e epicurista) dentro do *corpus* como um todo, contudo, não é convincente (cf. G. B. Kerferd, *Classical Review* 90 [1976] 212). Seria de esperar uma semelhança terminológica muito mais estreita com as escolas helenísticas nas partes supostamente “tardias” do *corpus*, e é mais provável, por muitos motivos, que os paralelos que de fato existem se expliquem (fora spuria como o *De mundo*) pela influência de Aristóteles sobre as escolas helenísticas.⁶⁶

⁶⁶ Pelo ócio necessário para trabalhar neste artigo, estou em débito para com a Princeton University, que me elegeu senior fellow do Council for the Humanities no semestre de outono de 1978–79, e para com o Institute for Advanced Study, do qual tive o privilégio de ser membro no segundo semestre desse mesmo ano. Na revisão do texto, fui auxiliado por comentários e críticas de Myles Burnyeat e Gisela Striker.