Sképsis: Revista de Filosofia
ISSN 1981-4534
Vol. XVII, N. 33, 2026, p. 32-49

LIMITES E APROXIMAÇÕES ENTRE O CÉTICO E O DOGMÁTICO: ARISTÓTELES E SEXTO EMPÍRICO[1]

Gabriel Geller Xavier
Universidade Federal Ouro Preto
Email: gabriel.xavier@ufop.edu.br

Resumo: O artigo investiga os limites e as possibilidades de aproximação entre Aristóteles e Sexto Empírico. Inicialmente, examina a posição de Aristóteles no elenco dos filósofos dogmáticos apresentado em *Hipotiposes Pirrônicas* I, 3, propondo a hipótese de que a sequência expositiva das filosofias dogmáticas corresponda a uma progressão em direção aos principais interlocutores da argumentação sextiana, especialmente os estoicos. Em seguida, compara as descrições da gênese da investigação filosófica presentes em *Metafísica* A2 e em *Hipotiposes Pirrônicas* I, 12 e 26. Sustenta-se que ambas reconhecem na experiência da aporia e da insuficiência cognitiva uma condição inicial da investigação orientada para a descoberta da verdade. Entretanto, essa aproximação encontra seus limites nas diferentes finalidades atribuídas à atividade filosófica e, sobretudo, nos resultados da investigação.

Palavras-chave: Ceticismo e Dogmatismo; Sexto Empírico; Aristóteles.

Abstract: This article investigates the limits and possibilities of rapprochement between Aristotle and Sextus Empiricus. It first examines Aristotle's position in the list of dogmatic philosophers presented in *Outlines of Pyrrhonism* I, 3, proposing the hypothesis that the order in which the dogmatic philosophies are presented reflects a progression toward the principal interlocutors of Sextus' argumentation, especially the Stoics. It then compares the accounts of the genesis of philosophical inquiry found in *Metaphysics* A 2 and *Outlines of Pyrrhonism* I, 12 and 26. It is argued that both accounts recognize the experience of aporia and cognitive insufficiency as an initial condition of inquiry directed toward the discovery of truth. However, this rapprochement reaches its limits in the different ends attributed to philosophical activity and, above all, in the outcomes of inquiry.

Keywords: Skepticism and Dogmatism; Sextus Empiricus; Aristotle.

1 A relação entre Sexto e Aristóteles

A relação entre a filosofia de Aristóteles e o ceticismo pirrônico de Sexto Empírico não parece constituir um tema de pesquisa privilegiado entre os

[1] As ideias que deram origem a uma versão preliminar deste artigo foram apresentadas em duas ocasiões: no GT *Ceticismo* do XX Encontro da ANPOF e no II Colóquio de Helenística, realizado na UFOP. Em ambas as oportunidades beneficiei-me de comentários, sugestões, indicações bibliográficas e críticas oferecidas pelos colegas participantes. Gostaria de registrar, em especial, meus agradecimentos a Rodrigo Pinto de Brito, Plínio Smith e Roberto Bolzani.

scholars e pesquisadores tanto do ceticismo antigo quanto da filosofia aristotélica.[2] Isso parece estranho, mas justificável. Estranho, pois é incontestável que Aristóteles ocupa bom lugar como um dogmático (*dogmatikos*) *ad morum Sexti*, no sentido de possuir crenças sobre como as coisas são, bem como um critério veritativo de assentimento. Impossível não lembrar da divisão dos tipos de filosofias com a qual Sexto abre as *Hipotiposes*, sendo Aristóteles o primeiro a figurar entre aqueles que "pensam que descobriram a verdade", os *dogmatikoi*.[3] Essa posição, certamente, coloca a filosofia aristotélica em bom lugar, para não dizer privilegiado, dentre aquelas que os céticos estariam "ansiosos para desmontar".[4] Não obstante a qualificação da filosofia aristotélica a ocupar

[2] Até onde consegui me atualizar da bibliografia acerca da relação entre o ceticismo pirrônico de Sexto e a filosofia aristotélica encontrei um tratamento mais direto e geral em: LONG, A. A. *Aristóteles e a História do Ceticismo Grego*, 1981 [2025]; CODE, A. *Aristóteles e a História do Ceticismo*, 2010 [2025]. Long defende que Aristóteles parece consciente de certas estratégias que desafiam a pretensão de conhecimento, mais tarde desenvolvidas pelos céticos, para auxiliá-lo em seu projeto filosófico. Alan Code debate a interpretação de Long, examina a rejeição de Aristóteles a exigência de demonstração para todo o tipo de conhecimento, relacionando tal rejeição com o modo como o Estagirita compreende as aporias no interior do processo de aquisição do conhecimento. A tradução de ambos artigos é encontrada na primeira parte deste dossiê. Além destes trabalhos seminais sobre o modo como a filosofia aristotélica antecipa certas estratégias céticas, há também o artigo de Julia Annas, *Sextus Empiricus and the Peripatetics* (1992), em que a relação entre o ceticismo sextiano e a filosofia peripatética é abordada com o objetivo de mostrar a complexidade com que Sexto aborda as fontes que possui de tal filosofia. Iakovos Vasiliou publicou o polêmico artigo *Perception, Knowledge and the Sceptic in Aristotle* (1996), onde defende que não faz parte das preocupações de Aristóteles qualquer resposta à argumentos céticos, uma vez que estes não estariam no horizonte de seu projeto filosófico. Richard Bett, em 1999, publicou *Reactions to Aristotle in the Greek Sceptical Traditions*, em que se ocupa, na mesma linha de Annas, de investigar o modo como o ceticismo grego reagiu a filosofia aristotélica. Luciana Recipi Cambriano, em 1981, publicou o famoso *Sesto Empirico e i Peripatetici*, onde tenta indicar o molde da interpretação de Sexto da filosofia aristotélica. Já com temática mais específica, Jonathan Barnes, em 1987, publica *An Aristotelian Way with Scepticism*, em que apresenta uma possível resposta de Aristóteles ao problema cético da confiabilidade da percepção como critério de verdade. Alice Haddad, mais recentemente, em 2020 e 2025, publicou, respectivamente, *O Aristóteles de Sexto no* Contra os Físicos e *Sexto Empírico sobre a Irrelevância do Estudo dos Sofismas para a Condução da Vida*. No primeiro, Haddad reconstrói o argumento de *Adversus Mathematicos IX 20–27*, em que Sexto apresenta um argumento atribuído à Aristóteles sobre a possibilidade de conhecermos o mundo. No segundo artigo, Haddad explora a crítica de Sexto à Aristóteles sobre a relevância da detecção de argumentos falaciosos para o assentimento de suas conclusões. Por fim, o mais recente artigo, deste ano, de Susanne Bobzien, *Sextus Empiricus on Peripatetic Syllogistic*, examina as evidências preservadas em *PH* II 163, 164, 196 e 197 da silogística peripatética com o intuito de mostrar um período de transição na história da lógica antiga. Por certo, se esse levantamento fosse da relação do ceticismo sextiano com o estoicismo a bibliografia seria bastante mais extensa e impossível figurar em uma nota.

[3] Cf. *PH* I 3.

[4] Richard Bett, em *Reações à Aristóteles nas Tradições Céticas Gregas*, chama a atenção para o fato de que a filosofia de Aristóteles "é evidentemente um excelente exemplo do tipo de coisa que os céticos, tanto acadêmicos quanto pirrônicos, estavam ansiosos para desmontar. Embora de forma alguma totalmente dogmático, no sentido contemporâneo do termo [...], ele, no entanto, se qualifica preeminentemente como

a posição privilegiada de rival da disposição cética de Sexto, não é o que o leitor das *Hipotiposes* constata. Apesar de Aristóteles ser o primeiro filósofo mencionado em referida obra, já em seus passos inaugurais, não representa o principal adversário dogmático no conflito instaurado com a emergência da posição cética[5]. O que o leitor de Sexto constata é que primeiramente a filosofia estoica, seguida da epicurista, é que ocupa a maior atenção do cético. Muito provavelmente isso justifica a maior parte dos intérpretes e *scholars* debruçar-se especialmente, a justo título, sobre a presença dos estoicos na obra sextiana. Não restam dúvidas da evidente presença estoica nos escritos de Sexto, sendo os principais adversários dogmáticos eleitos pelo cético, sua presença cristaliza-se até mesmo no vocabulário que o filósofo utiliza no relato de sua própria posição filosófica. Certamente, há muito o que explorar, e em diversos âmbitos, a relação entre o ceticismo sextiano e a filosofia estoica. Causa-me alguma surpresa, no entanto, ser pouco explorada a relação de Sexto e Aristóteles, especialmente em alguns contextos filosóficos mais gerais. Particularmente, não é sem alguma perplexidade que, na abertura das *Hipotiposes*, em seus primeiros passos, leio a menção à Aristóteles, primeiro filósofo mencionado por Sexto, figurando à frente de Epicuro e dos estoicos dentre os filósofos dogmáticos. A perplexidade ocorre, justamente, quando pensamos nessa menção a Aristóteles, no lugar que ela ocupa neste contexto, "liderando" as menções aos *dogmatikoi*, e a importância conferida ao Estagirita e aos peripatéticos no decurso da obra.[6] Esses passos iniciais das *Hipotiposes* parecem constituir um argumento nos seguintes moldes:[7]

> (i) aquele que investiga pode alcançar três resultados (ou a descoberta, ou a negação da possibilidade de descobrir, ou a persistência na investigação); (*PH* I, 1)

um dogmático (*dogmatikos*) no sentido dos pirrônicos." Cf. BETT, 1999 [2026], p. 154-155

[5] Cumpre mencionar que a posição dogmática somente é definida como tal em contraposição à cética. Já em *PH* I 1-4, Sexto apresenta a diferença fundamental entre essas posições: é comum a toda investigação filosófica a busca pela verdade, mas as filosofias divergem com relação ao resultado da investigação: os dogmáticos acreditam que a encontraram, enquanto os céticos permanecem investigando. Por certo, conforme *PH* I 13 e *inter alia*, *dogmatikoi* são aqueles filósofos que possuem a disposição de *dogmatizein*, *i.e.*, um *dogma*, um assentimento ao que é não evidente (*adêla*) e investigado pelas ciências, enquanto o cético não dogmatiza e vive *adoxastôs*. Assim é que a posição filosófica dogmática somente adquire esta qualificação no contraste com a posição cética.

[6] Seguindo o *index nominum* da obra de Sexto, organizado por Karel Janáček, em *PH* encontramos apenas 5 ocorrências do nome 'Aristóteles' e outras 5 referências ao termo 'peripatéticos', contra 5 ocorrências do termo 'Stoa' e 23 de 'estoicos'. Por essa rápida busca, sem acrescentar as ocorrências dos nomes dos filósofos estoicos (Zenão, Cleantes e Crisipo), já é possível perceber a maior presença da interlocução com o estoicismo que ocorre nas *PH*. Há, efetivamente, muito mais entradas para os termos envolvendo a filosofia estoica do que a filosofia peripatética. Cf. JANÁČEK, Karel. 1962, p. 261-261, 269-272.

[7] Nas notas a sua tradução das *PH,* Plínio Smith chama a atenção para a existência de um argumento cético nestes primeiros passos das *PH*. Cf. SMITH, 2020, p. 93, nota 5.

> (ii) a filosofia procede por investigação, cujo objeto é a verdade; (*PH* I, 2)

conclui-se que

> (iii) a filosofia pode alcançar três resultados (a afirmação da descoberta da verdade, a negação da possibilidade de tal descoberta, a persistência na investigação da verdade); (*PH* I, 2)

Como desdobramento de (iii) temos

> (iii.a) os que afirmam ter descoberto a verdade, chamados de dogmáticos, como Aristóteles, Epicuro, os estoicos e outros mais; (*PH* I, 3)
>
> (iii.b) os que afirmam a impossibilidade de tal descoberta, chamados Acadêmicos, como Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos; (*PH* I, 3)
>
> (iii.c) os que permanecem investigando, chamados céticos. (*PH* I, 3)

O argumento é bastante claro e direto, ao que parece, uma formulação argumentativa propriamente cética com o intuito de localizar a sua posição filosófica no interior de um quadro filosófico mais amplo, a distinguindo, de um lado, da filosofia tradicional, de outro, da filosofia feita na Nova Academia, sabemos que também conhecida como cética, ainda que essa qualificação não seja aceita por Sexto. O argumento cético da divisão filosófica é altamente instigante, fez fortuna filosófica e suscita muitas questões[8], que pelo momento deixarei de lado, apenas destacando o seguinte: a investigação filosófica busca a verdade e sua divisão mais geral (*hai anōtatō philosophia treis einai*) ocorre com relação ao resultado que os filósofos acreditam ter alcançado. Nesse sentido, os três resultados alcançados pela investigação filosófica caracterizam três tipos de filosofias: aqueles que afirmam ter descoberto a verdade, os dogmáticos; os que defendem a impossibilidade de conhecê-la, os Acadêmicos; e aqueles que permanecem na sua investigação, os céticos. Donde, três e somente três serem indicadas por Sexto como espécies de filosofias: dogmática, acadêmica e cética[9]. Cabe notar que, neste contexto, Sexto indica que todas estão às voltas com um mesmo objeto de investigação, a saber, a verdade. Esse destaque é importante por ser no objeto da busca que parece residir certa unidade entre os três tipos apresentados. Cumpre observar também que Sexto parece, no caso da filosofia tradicional, a dogmática, ao apresentar três exemplos, simultaneamente estar apresentando três tipos de filosofias dogmáticas, que, embora possam ser unificadas neste tipo de filosofia por partilharem do assentimento com relação à descoberta da verdade, divergem com relação ao que esta seja e como alcançá-la, o que constitui uma versão do conflito das filosofias. Podemos perceber neste

[8] Embora relegado pela maior parte dos intérpretes e comentadores, talvez pela sua clareza e aparente fácil compreensão geral, o argumento sextiano da divisão filosófica parece-me estar longe de ser facilmente aceito ou mesmo não ser tomado de maneira provocativa, certamente requerendo um exame pormenorizado dos problemas que o envolvem, bem como de sua repercussão histórica. Cf., para uma problematização e exame de *PH* I 1-4, SMITH, 2025, 208-215; também, STRIKER, 2001.

[9] Cf. *PH*, I, 3.

argumento certo modo de abordagem, que parte da caracterização mais geral para a menos geral, operada por um certo tipo de divisão: da investigação filosófica geral para sua divisão em três tipos, de um dos tipos subdivide-se a outros subtipos. A estrutura geral de abordagem de Sexto, neste contexto, parece ocorrer por certo raciocínio de divisão.[10]

Ao alcançar a subdivisão da filosofia dogmática, porém, o que explicaria Aristóteles ou a filosofia peripatética[11] figurar como primeiro exemplo de tipo dogmático de filosofia? De pronto, duas explicações mais simples, nem por isso satisfatórias, poderiam ser lançadas preliminarmente: uma dessas possibilidades seria que Sexto poderia ter mencionado ao acaso os nomes que representam as três filosofias dogmáticas; a outra, Sexto intencionalmente menciona as filosofias por ordem de importância. A primeira justificativa esgota a sua explicação em si mesma, uma vez que aleatoriamente as filosofias dogmáticas teriam sido mencionadas. A posição habitual do intérprete de, se possível, buscar explicação para o texto sem apelar à aleatoriedade, não me convence de que Sexto estrutura um tal argumento para findá-lo com uma exposição ocasional. A obra sextiana parece-me notavelmente bem arranjada para uma ordenação expositiva acidental em seu momento inicial. Assim é que a segunda possibilidade parece ter que ser encarada, mesmo porque a primeira alternativa não deixa muito para especulação. Por certo, se pensarmos que a filosofia dogmática é aquela que figura como a principal adversária da posição cética e que, dentre as apresentadas por Sexto, aquela que ocupa a posição de adversária privilegiada é a filosofia estoica, a ordem apresentada não parece satisfazer um critério de importância relativa à presença mais direta na obra, a presença de uma interlocução evidente e intensa. Nesse sentido, se a justificativa pela importância tiver como critério a evidente presença direta na obra, restaria injustificado Aristóteles figurar como primeiro nome entre os dogmáticos mencionados em *PH* I 3, mas, ao contrário, reforçaria o impasse sobre a menção ao líder da filosofia peripatética figurar como primeiro exemplo de dogmático e, ao mesmo tempo, não ocupar o lugar de interlocutor representante do dogmatismo na obra. Com efeito, a ordem apresentada pode roborar, em realidade, uma sequência decrescente de importância, pois Aristóteles, como representante da filosofia peripatética, ocupa o lugar de menor destaque dentre as mencionadas filosofias na interlocução que Sexto mantém com os dogmáticos. Sabemos que a última filosofia mencionada neste contexto, a estoica, ocupa situação privilegiada de interlocução direta e evidente com o ceticismo pirrônico de Sexto. O ponto nos coloca, decerto, diante da questão subjacente: que papel é atribuído ao aristotelismo no ceticismo sextiano? A tendência dos intérpretes é responder a questão mostrando que Sexto não parece apresentar um interesse filosófico maior pela filosofia aristotélica, seu conhecimento parece ser mediado por manuais e interpretações bastante gerais sobre o

[10] Esta interpretação de *PH* I, 1-4 é influenciada pela leitura de Smith (2025, p. 208-215).

[11] Nesse contexto, a menção ao filósofo claramente parece representar a sua filosofia. Um contexto que pode reforçar essa ideia é *Adversus Mathematicos* X 30-33, em que Sexto começa utilizando "filósofos do peripatos" e, na sequência, três menção à "Aristóteles", intercambiáveis. Julia Annas chama a atenção para o modo como Sexto utiliza os termos 'Aristóteles' e 'peripatéticos', indicando que quase sempre, salvo quando indicado, Sexto utiliza intercambiavelmente os termos 'Aristóteles', 'peripatéticos' e 'seguidores de Aristóteles'. Cf. ANNAS, 1981, p. 204.

aristotelismo, geralmente reunindo sobre o termo "peripatéticos" ou "filosofia peripatética" as posições de Aristóteles e de filósofos de sua escola. Isso evidencia que a obra sextiana não nutria interesse particular pela filosofia aristotélica, o que revela uma importância genérica e difusa, em muitos casos com a finalidade de ser contraposta a outra filosofia dogmática (mais comumente a Stoa).[12] Desse modo, nenhuma das alternativas que surgem à primeira vista para explicar a menção inaugural de Aristóteles dentre as filosofias dogmáticas conseguiriam levar a cabo uma explicação convincente para *PH* I, 3.

Aqui, parece haver uma distinção importante a ser considerada e que diz respeito à diferença entre uma ordem classificatória e outra de importância argumentativa. Tal distinção opera por meio da finalidade de ordenação: a ordem classificatória tem por finalidade a organização e caracterização mais geral das posições filosóficas, sem qualquer indicação de importância dentre as filosofias elencadas; já a ordem de importância argumentativa tem como finalidade o exame mais pontual de teses dogmáticas e a exibição das contraposições entre essas teses, nesse caso, a ordem sendo estabelecida pela importância argumentativa assumida na polêmica com a filosofia adversária. Sexto parece operar com uma distinção nestes moldes logo na sequência do argumento da classificação das filosofias, em *PH* I, 5-6, quando distingue expressamente um discurso geral (*katholou logos*) e um discurso específico (*eidikos logos*) acerca da filosofia cética. O primeiro apresenta suas características, seus princípios, seus modos de argumentação e suas diferenças diante das filosofias vizinhas; já o segundo dirige-se às partes da filosofia mediante argumentos contrários às posições dogmáticas.[13] Algo semelhante podemos dizer que

[12] Luciana Recipi Cambiano em seu esclarecedor *Sesto Empirico e i Peripatetici*, mostra que Sexto não parece demonstrar um interesse histórico ou exegético autônomo pelo Perípato e a presença de Aristóteles e dos peripatéticos ocorre muito mais em função dos objetivos argumentativos do filósofo cético, na maioria dos casos como contraposição dogmática à filosofia estoica. Cambiano indica que Sexto provavelmente dependia de fontes intermediárias da filosofia aristotélica e que em certas situações, como nas discussões sobre lógica, apresenta teses aristotélicas com terminologia fortemente marcada pelo estoicismo. Cf. RECIPI CAMBIANO, 1981, p. 689–711. Julia Annas retoma a posição de Recipi Cambiano e parece subscrevê-la. Cf. ANNAS, 1992, 203-231.

[13] Em *PH* I, 5-6 Sexto diz: "Então, da filosofia cética, um argumento é chamado de geral, outro de especial. E no geral explicamos, por um lado, a característica do ceticismo, dizendo qual a sua conceituação, quais os [seus] princípios, quais os [seus] argumentos e também qual o [seu] critério e qual a [sua] finalidade, quais os modos da suspensão de juízo, e como empregamos as declarações céticas, e a diferença do ceticismo para com as outras filosofias a ele próximas. No [argumento] particular, por outro lado, argumentamos contra cada parte da chamada filosofia. Então, partamos primeiro do argumento geral, começando o rascunho a partir da nomenclatura da conduta cética." (Tradução de BRITO, 2018). Aqui claramente Sexto apresenta dois modos de exposição da filosofia cética: o argumento geral (*katholou logos*) e o argumento particular ou especial (*eidikos logos*). O primeiro possui uma finalidade predominantemente caracterizadora, voltada à apresentação dos elementos constitutivos da disposição cética, como seus princípios, argumentos, critérios, finalidade e modos de suspensão do juízo, bem como à identificação das diferenças que a distinguem de outras filosofias. O segundo possui uma finalidade mais diretamente argumentativa, consistindo no exame crítico das diferentes partes da filosofia, mediante a contraposição de argumentos relativos a posições dogmáticas. A distinção não significa que o discurso geral esteja desprovido de

ocorre em *PH* I, 1–4, onde Sexto opera predominantemente na primeira ordem, dado que ele não pretende ainda examinar os argumentos de Aristóteles, de Epicuro ou dos estoicos. O objetivo é identificar as filosofias, classificá-las quanto ao modo como se relacionam com a verdade, portanto, no caso das dogmáticas, todas as filosofias apresentadas são igualmente dogmáticas, pois acreditam ter alcançado a verdade. Mais do que isso torna-se algo especulativo dizer, especialmente, sobre o critério adotado por Sexto para elencar os filósofos mencionados no arranjo argumentativo de *PH* I, 1-4.

É certo que, no caso do elenco dos filósofos dogmáticos, pode-se facilmente pensar que Sexto operou com o critério histórico, pois a sequência apresentada em *PH* I, 3 corresponde ao aparecimento histórico: Aristóteles, Epicuro e os estoicos. Contra a hipótese dessa interpretação pesa que na mesma passagem, ao mencionar os exemplos ou subtipos de filosofias acadêmica, a ordem não é histórica, pois a sequência apresentada por Sexto não é a histórica, pois Clitômaco aparece antes de Carnéades, tendo sido este último mestre de Clitômaco.

Dada a falta de elementos, o que resta ao intérprete é apresentar uma hipótese especulativa para interpretar a ordem de apresentação. A hipótese que me parece mais condizente com o arranjo argumentativo do contexto de PH I, 1-4, é uma tal que satisfaça o critério do mais geral para o menos geral, com o qual Sexto vem operando no argumento. Nesse sentido, poderíamos especular que a sequência de apresentação das filosofias dogmáticas ocorre a partir de uma certa progressão que parte de um interesse mais difuso e geral do cético em direção a um interesse mais direto e específico, neste caso, sabemos que a filosofia peripatética, dentre as mencionadas, é aquela que recebe uma atenção mais genérica e difusa por parte de Sexto e geralmente aparece no confronto com aquelas filosofias dogmáticas que mais concernem sua atenção, respectivamente, a epicurista e a estoica. A aparição em último lugar da filosofia estoica *indicaria*, nesta progressão, o que será revelado nos Livros II e III das *Hipotiposes*, a saber, uma atenção às partes da filosofia - a física, a ética e a lógica - e o exame mais pormenorizado das posições filosóficas do epicurismo e, mais centralmente, do estoicismo sobre cada uma destas partes. Assim, PH I, 3 *indicaria* a ordem de importância argumentativa, pois, partindo de Aristóteles, progressivamente dirige-se às tradições filosóficas que constituirão os principais interlocutores da argumentação sextiana. Nesse caso, a sequência Aristóteles, Epicuro e estoicos não representaria uma hierarquia decrescente de importância, mas, inversamente, um movimento que culmina na filosofia com a qual Sexto estabelece sua interlocução mais intensa. O elenco indicaria uma ordem argumentativa, uma vez que termina precisamente com aquela que desempenha o papel de principal adversária do pirronismo sextiano. Sob

argumentação, mas que cada modalidade de exposição responde a uma finalidade diferente. O *katholou logos* procura esclarecer o que caracteriza a disposição cética e qual é seu lugar entre as filosofias, o *eidikos logos* apresenta essa disposição em exercício, mediante o confronto com doutrinas filosóficas particulares. Essa diferença ajuda a compreender a organização das *Hipotiposes*, sobretudo a passagem da caracterização geral do ceticismo, desenvolvida no livro I, à investigação das questões lógicas, físicas e éticas nos livros II e III. Nesse sentido, parece-me que a distinção reforça a necessidade de não confundir a função classificatória da apresentação das filosofias em *PH* I, 1–4 com a importância argumentativa que suas respectivas doutrinas assumem no desenvolvimento da investigação cética.

essa perspectiva, a precedência de Aristóteles não *indicaria* qualquer primazia filosófica ou polêmica, mas constituiria o ponto inicial de uma ordenação que avança de uma tradição dogmática mais antiga em direção àquela que ocupa posição privilegiada nas controvérsias enfrentadas pelo cético. Essa hipótese ganha algum peso ao considerarmos que o próprio Sexto, em *PH* I, 65, identifica os estoicos como os dogmáticos que naquele momento mais se opõem aos céticos.[14] A enumeração inaugural poderia, portanto, ser compreendida como uma espécie de aproximação progressiva ao principal interlocutor dogmático da investigação sextiana. Evidentemente, não encontramos em *PH* I, qualquer indicação explícita de que essa seja a intenção de Sexto, de modo que tal interpretação permanece especulativa. A vantagem que poderíamos obter dela, contudo, estaria em permitir compreender a ordem da apresentação como uma sequência argumentativa que, ao mesmo tempo, *indica* a centralidade argumentativa que a filosofia estoica assumirá no desenvolvimento das *Hipotiposes*.

O fato da filosofia peripatética não ocupar, na obra de Sexto, a mesma centralidade conferida à filosofia estoica não significa que não seja possível estabelecer uma interlocução filosófica entre Aristóteles e o cético. Considerando os limites e as possibilidades dessa interlocução, particularmente no contexto das *Hipotiposes Pirrônicas* e da *Metafísica*, gostaria de apresentar algumas notas acerca da *arché* do filosofo e da difícil posição em que o ceticismo parece encontrar-se diante daquele que o dogmatismo aristotélico considera um de seus principais trunfos contra céticos e relativistas: o princípio de não contradição.

2 A gênese do filósofo

Uma aproximação interessante entre Aristóteles e Sexto Empírico pode ser encontrada nas descrições que ambos oferecem da experiência que conduz alguém à filosofia. Refiro-me, particularmente, à passagem de *Metafísica* A 2, 982b12–21, na qual Aristóteles atribui a origem da filosofia à surpresa (*thaumázein*), e a PH I, 12 e 26, nas quais Sexto reconstrói o percurso que leva alguém a tornar-se cético. Embora essas passagens estejam inseridas em contextos filosóficos bastante distintos, parece-me possível identificar certa aproximação entre os autores quanto aos primeiros momentos da experiência filosófica. Minha hipótese é que essa concordância se estende desde uma experiência inicial de estranhamento ou dificuldade diante das coisas até o reconhecimento de uma insuficiência que motiva a investigação. Mais ainda, penso que ela pode ser estendida até a própria decisão de investigar em busca da verdade, embora, nesse ponto, já se tornem perceptíveis diferenças importantes nas motivações atribuídas à atividade filosófica. A divergência mais significativa, contudo, aparece quando considero o desenvolvimento posterior dessa investigação e os resultados que dela se esperam.

Em A2 da *Metafísica*, Aristóteles descreve a origem da filosofia, em tradução livre e provisória lá encontramos o seguinte:

[14] Sexto afirma o seguinte em PH I, 65: "[...] de acordo como os principais dogmáticos a quem nós agora nos opomos, os da Stoa [...]." (Tradução de BRITO, 2022).

> Que ela não é produtiva é evidente também a partir daqueles que primeiro filosofaram. Pois, em razão da *surpresa* (*thaumázein*), os homens, tanto agora quanto no princípio, começaram a filosofar, tendo-se *surpreendido*, inicialmente, com as *coisas insólitas mais imediatamente à mão* (*tà prócheira tôn atópō̄n*); depois, avançando assim, pouco a pouco, e tendo-se deparado com *aporias* (*diaporḗsantes*) também acerca de questões maiores, como, por exemplo, acerca das afecções da Lua, daquelas relativas ao Sol e aos astros, e acerca da geração do todo. Ora, aquele que se encontra em *aporia* e *se surpreende* julga *ignorar* (*agnoeîn*) (por isso, também o amante dos mitos é, de certo modo, filósofo, pois o mito é composto de coisas surpreendentes). De modo que, se de fato *filosofaram para fugir da ignorância* (*dià tò pheúgein tḕn ágnoian ephilosóphē̄san*), é evidente que buscavam o saber em razão do próprio conhecer, e não em vista de alguma utilidade.[15]

Nesta conhecida passagem, Aristóteles afirma que foi por se *surpreenderem* que os homens, tanto no princípio quanto agora, começaram a filosofar. Essa surpresa, porém, não parece designar simplesmente uma reação diante do extraordinário. Aristóteles descreve um movimento progressivo no qual os homens, tendo inicialmente se surpreendido com "as coisas insólitas mais imediatamente à mão", passam a se ocupar de *aporias* maiores, como aquelas relativas aos fenômenos celestes e à geração do universo. O que me interessa especialmente nessa descrição é a relação estabelecida entre a *surpresa* (*thaumázein*), a *aporia* e a ignorância (*ágnoian*). Aristóteles afirma que aquele que se encontra em aporia e se surpreende julga ignorar. A *surpresa* parece possuir uma dimensão cognitiva, pois envolve a experiência de algo que não se compreende e, ao mesmo tempo, o reconhecimento dessa incompreensão. É precisamente essa situação que parece colocar o homem em movimento, levando-o a investigar aquilo que inicialmente lhe causa surpresa. Mais do que uma simples curiosidade, o que caracteriza a nossa disposição para conhecer é uma capacidade natural de experimentar perplexidade diante das coisas. Não nos contentamos simplesmente em observar os fenômenos ou constatar que ocorrem de determinada maneira, queremos compreender por que ocorrem. Nesse sentido, a surpresa não decorre necessariamente do caráter extraordinário de determinado fenômeno, mas da percepção de que algo, mesmo familiar, permanece sem explicação. É essa experiência que parece colocar o homem em movimento, levando-o a investigar aquilo que inicialmente lhe causa surpresa.[16]

A relação entre *surpresa* e *aporia* permite compreender melhor a passagem dessa experiência inicial à atividade propriamente investigativa. A *aporia* desempenha um papel fundamental na filosofia aristotélica, pois é por meio do enfrentamento dos problemas que o conhecimento filosófico se desenvolve. A *aporia* constitui uma espécie de impasse para o pensamento. Tenhamos em mente que o termo grego *aporía* possui o sentido literal de 'dificuldade' ou 'impossibilidade de passagem', em oposição a *euporía*, que designa uma 'passagem fácil' ou 'desimpedida'.

---

[15] Tradução minha com base no texto estabelecido por Ross de: *Metafísica*, A2, 982b10-21.

[16] Jonathan Lear chama a atenção para essa disposição natural para conhecer intrínseca ao ser humano, a qual é posta em atualização pela surpresa (*thaumazein*) e a *aporia*.cf. LEAR, 1982, p. 3-6.

Aristóteles recorre, inclusive, à imagem de um nó para caracterizar a situação daquele que se encontra diante de uma dificuldade que não sabe resolver[17]. A *aporia* figura como uma condição na qual o pensamento se encontra impedido de avançar, embora permaneça orientado pelo desejo de conhecer. O reconhecimento da ignorância não significa uma simples constatação da ausência de conhecimento, mas a consciência de uma dificuldade que se apresenta como algo a ser investigado e, eventualmente, superado. Parece-me particularmente importante, nesse contexto, que a experiência da aporia não seja simplesmente tomada como um obstáculo à investigação, mas também como uma de suas condições. O homem é levado a investigar justamente porque encontra dificuldades que não consegue resolver com os conhecimentos de que já dispõe. Nesse sentido, acompanho uma observação de Lear (1988, p. 5) de que não seria propriamente o mundo que é, em si mesmo, enigmático, mas que ele se apresenta como enigmático a seres como nós, dotados da disposição para formular questões e buscar explicações. A *surpresa* e a *aporia* revelam uma relação particular entre o homem e aquilo que deseja conhecer, a saber, o mundo se oferece à experiência, mas sua inteligibilidade não está imediatamente dada ao sujeito que o investiga. O percurso filosófico consiste, então, em passar da dificuldade inicial à compreensão das razões pelas quais as coisas são como são. E uma tal compreensão não se reduz ao conhecimento de que algo ocorre, mas exige o conhecimento de suas causas. Assim, na descrição aristotélica, *a surpresa*, a *aporia* e a *consciência da ignorância* constituem momentos intimamente relacionados de um mesmo movimento que conduz o homem à investigação filosófica.

Em PH I, 12 e 26, quando Sexto explica o que chama de princípio causal (*archè aitiódēs*) do cético encontramos a seguinte descrição:

> (12) Dizemos que o *princípio causal* (*archè aitiódēs*) do ceticismo é, por um lado, a esperança de alcançar a *imperturbabilidade* (*ataraktḗsein*). Pois os *homens de natureza valoroza* (*hoi megalophyeîs tôn anthrṓpōn*), *perturbados* (*tarassómenoi*) em razão da *discrepância presente nas coisas* (*tḕn en toîs prágmasin anōmalían*) e encontrando-se em *aporia* (*aporoûntes*) quanto a quais delas se deve antes dar assentimento, chegaram a *investigar o que é verdadeiro nas coisas e o que é falso* (*tò zētеîn tí te alēthés estin en toîs prágmasi kaì tí pseûdos*), na expectativa de que, a partir da discriminação dessas coisas, alcançariam a *imperturbabilidade* (*ataraktḗsontes*). Por outro lado, o princípio da constituição do ceticismo é, sobretudo, o fato de que a todo *argumento se opõe um argumento igual* (*pantì lógōi lógon íson antikeîsthai*); pois é a partir disso que parecemos chegar ao não dogmatizar.
>
> (26) Pois, tendo começado a filosofar com a finalidade de discriminar as representações e apreender quais delas são verdadeiras e quais são falsas, de modo a alcançar a *imperturbabilidade* (*ataraktêsai*), *deparou-se com o desacordo de igual força* (*enépesen eis tḕn isosthenê diaphōnían*), o qual, não sendo capaz de dirimir, *suspendeu o juízo* (*epéschen*). E, tendo ele suspendido o

[17] Cf. *Metafísica* B 1, 995a27–b1.

> juízo, seguiu-se-lhe fortuitamente a *imperturbabilidade nas coisas opináveis* (*hē en toîs doxastoîs ataraxía*).[18]

Encontro uma descrição semelhante em PH I, 12, quando Sexto explica o que chama de princípio causal (*archḕ aitiṓdēs*) do ceticismo. Segundo ele, os homens de grande capacidade natural (*megalophyeîs*), perturbados pela discrepância presente nas coisas (*anōmalía*) e encontrando-se em aporia quanto àquelas às quais deveriam preferencialmente dar assentimento, foram conduzidos à investigação do que é verdadeiro e do que é falso, na expectativa de alcançar a imperturbabilidade mediante essa discriminação. Também aqui a investigação filosófica tem sua origem em uma experiência que antecede a própria investigação e que, de alguma maneira, a torna necessária para aquele que a experimenta. Não se trata de alguém que já dispõe de uma explicação satisfatória das coisas, mas, ao contrário, de alguém que se encontra diante de uma dificuldade que não consegue resolver.

Parece-me importante observar que Sexto não descreve propriamente a experiência de alguém que já é cético, mas o percurso que conduzirá determinados indivíduos a se tornarem céticos. Devemos compreender essa descrição não como um relato autobiográfico, mas como uma reconstrução abstrata, geral e retrospectiva. Essa observação é importante porque os protagonistas dessa narrativa características somente adquirirão posteriormente a qualificação de 'céticos'.[19] Nesse primeiro momento, o percurso nos mostra são indivíduos dotados de uma disposição natural para a investigação (*megalophyeîs*), que se deparam com dificuldades diante das quais não conseguem permanecer indiferentes. Trata-se de indivíduos dotados de uma "natureza filosófica", caracterizada por uma inclinação natural para o questionamento e a reflexão, acompanhada de capacidade intelectual. Nada há, portanto, de especificamente cético nessa disposição inicial, que poderia igualmente caracterizar aqueles que posteriormente se tornariam aristotélicos, estoicos ou epicuristas.

Mas o que propriamente perturba esses indivíduos? Sexto afirma que é a discrepância (*anōmalía*) presente nas coisas (*en toîs prágmasin*). Penso que essa expressão deve ser compreendida, inicialmente, em um sentido bastante amplo. A discrepância pode manifestar-se quando determinado fenômeno contraria nossas expectativas, quando uma mesma coisa se apresenta de maneiras diferentes ou quando nos deparamos com experiências aparentemente incompatíveis. O texto é claro na afirmação de que a anomalia ou a discrepância está nas coisas, não no sujeito que não dispõem de recursos cognitivos para compreender os fenômenos.

Aqui, algo que cabe observação é que não devemos identificar precipitadamente essa irregularidade inicial com o desacordo (*diaphōnía*)

---

[18] Tradução minha como base na edição crítica de Hermann Mutschmann, de: HP I, 12 e 26.

[19] Roberto Bolzani, em seu "*Considerações sobre a gênese do filósofo cético*", observa a importância de se compreender esse itinerário lógico-conceitual não como um relato autobiográfico, mas como uma exposição abstrata, genérica e retrospectiva, por meio da qual Sexto procura reconstruir aquilo que o intérprete denomina um "itinerário lógico-conceitual" do surgimento do filósofo cético. Cf. BOLZANI, 2024, p. 194-197, também, SMITH, 2022, p. 24–29.

que posteriormente desempenhará um papel decisivo na argumentação cética. A *anōmalía* designa sobretudo discrepâncias encontradas na experiência cotidiana, tanto no domínio das percepções quanto no dos costumes e das práticas humanas, enquanto a *diaphōnía* assume uma função propriamente filosófica, relacionada aos desacordos encontrados na investigação.[20] Nesse primeiro momento, portanto, não estamos diante de alguém que já desenvolveu argumentos céticos, mas simplesmente de alguém para quem determinadas experiências se apresentam como problemáticas e exigem alguma explicação.

É particularmente significativa, nesse contexto, a relação que Sexto estabelece entre a perturbação (*tarachḗ*) e a aporia (*aporía*). A discrepância presente nas coisas não somente provoca uma reação de incômodo, como também coloca o indivíduo diante de uma dificuldade cognitiva, pois ele não sabe a qual das alternativas deve preferencialmente dar assentimento. A aporia possui uma função decisiva na explicação dessa experiência, pois a simples existência de discrepâncias não bastaria para produzir perturbação[21]. É necessário que o indivíduo experimente essas discrepâncias como uma dificuldade que não consegue resolver, encontrando-se incapaz de determinar o que deve pensar ou fazer. Parece-me possível distinguir dois aspectos intimamente relacionados dessa experiência: de um lado, a perturbação provocada pelo encontro com aquilo que se apresenta como discrepante; de outro, a aporia decorrente da dificuldade de determinar o que deve ser considerado verdadeiro. Não pretendo sugerir que Sexto estabeleça uma sequência temporal rigorosa entre esses estados, mas que sua descrição permite compreender como a experiência de uma discrepância adquire uma dimensão propriamente intelectual. O indivíduo sente-se perturbado diante das coisas e reconhece que não dispõe de razões suficientes para decidir acerca delas. É essa dificuldade que parece tornar inteligível sua passagem à investigação.

A investigação (*zētesis*) surge como uma tentativa de superar a situação inicial de aporia. Aqueles indivíduos passam a procurar o que é verdadeiro e o que é falso porque esperam que essa discriminação lhes permita resolver a aporia que os perturba. O que antes se apresentava como uma experiência de discrepância e indecisão transforma-se agora em objeto de uma investigação orientada para a descoberta da verdade. A expectativa é que, uma vez determinado o que é verdadeiro e o que é falso, seja possível decidir a que dar assentimento e, por conseguinte, alcançar a tranquilidade. Há uma relação entre a consciência de uma dificuldade, o desejo de superá-la e a decisão de empreender uma investigação capaz de fornecer as respostas que ainda não se possuem.[22]

---

[20] Nesse ponto, de distinguir a *anōmalía* da *diaphōnía*, tanto Bolzani quanto Smith são categóricos, pois dizem respeito a momentos distintos do itinerário da gênese do cético. Cf. BOLZANI, 2024, p. 199; SMITH, 2022, p. 29–31; 45–53.

[21] Cf. SMITH, 2022, p. 36-38.

[22] Conforme Bolzani, há a passagem de um momento pré-filosófico para a atividade propriamente filosófica, a investigação (*zētezsis*) marca essa passagem. Cf. BOLZANI, 2024, p. 200. Para Plínio Smith, não basta que esses indivíduos experimentem a perturbação para que se tornem filósofos; é preciso também que reconheçam na filosofia uma atividade capaz de lhes oferecer respostas. Segundo esta interpretação, o futuro cético se volta para a filosofia porque encontra filósofos

O aspecto que mais me interessa nessa descrição é que a investigação filosófica não começa com a posse da verdade, nem sequer com a adesão a uma concepção filosófica determinada. Ela começa com o reconhecimento de uma dificuldade que ainda não se sabe resolver. O indivíduo que começa a filosofar ainda não encontrou a verdade nem aderiu necessariamente a alguma doutrina, ele apenas iniciou uma atividade orientada para descobri-la. Só posteriormente, conforme os resultados dessa atividade, poderá tornar-se dogmático, acadêmico ou cético. Essa distinção permite compreender por que a investigação da verdade não deve ser considerada, desde o início, uma atividade especificamente dogmática ou cética. É, antes, de uma disposição investigativa que antecede essas diferenciações filosóficas.

Nesse sentido, parece-me possível identificar uma proximidade importante com a descrição aristotélica da gênese da filosofia. Se, para Aristóteles, aquele que se surpreende e se encontra em aporia julga ignorar (*Metafísica* A 2, 982b17–18), para Sexto, aquele que se perturba diante da discrepância das coisas encontra-se em aporia quanto àquilo a que deve dar assentimento. Em ambos os casos, encontramos uma experiência inicial de insuficiência cognitiva que conduz à investigação. Naturalmente, a surpresa aristotélica não se confunde com a perturbação sextiana, assim como o reconhecimento da ignorância não coincide inteiramente com a dificuldade de assentimento. Mas essas diferenças não impedem, a meu ver, que se reconheça uma estrutura comum às duas descrições: a experiência de uma dificuldade, a consciência de não saber como resolvê-la e o movimento investigativo que nasce da tentativa de superá-la. Até esse ponto, portanto, penso que a trajetória daquele que virá a tornar-se cético não se distingue fundamentalmente da trajetória que Aristóteles atribui àqueles que começaram a filosofar. A distinção propriamente cética somente aparecerá no desenvolvimento posterior dessa experiência, quando a investigação conduzir o futuro cético ao reconhecimento de um desacordo de igual força (*isosthenès diaphōnía*), diante do qual suspenderá o juízo (PH I, 26).

A concordância que identifico entre as duas descrições começa a encontrar seus limites quando considero o desenvolvimento posterior da investigação. Em PH I, 26, Sexto afirma que aquele que começou a filosofar com a finalidade de discriminar as representações e apreender quais delas são verdadeiras e quais são falsas, a fim de alcançar a imperturbabilidade, deparou-se com um desacordo de igual força (*isosthenès diaphōnía*), o qual, não sendo capaz de dirimir, suspendeu o juízo (*epéschen*). Encontramos aqui um novo momento na trajetória do futuro cético. Aquele que inicialmente se perturbava diante da discrepância presente nas coisas e que, por essa razão, foi conduzido à investigação da verdade, depara-se agora com uma dificuldade propriamente filosófica, o desacordo entre diferentes explicações, argumentos ou doutrinas que pretendem estabelecer como as coisas realmente são. A investigação (*zētesis*) que deveria permitir a superação da dificuldade inicial acaba por revelar uma nova dificuldade, desta vez relativa às próprias respostas que a filosofia oferece. Vale salientar que não é o simples encontro com o desacordo que conduz o investigador à suspensão do juízo. Afinal, a existência de divergências entre filósofos é algo que também os

que prometem revelar a verdade acerca das coisas e, mediante esse conhecimento, proporcionar uma vida melhor. Cf. SMITH, 2022, p.39-40.

dogmáticos reconhecem, e boa parte da atividade filosófica consiste justamente em confrontar argumentos e refutar posições adversárias. A particularidade da experiência desse investigador reside no reconhecimento de que esse *desacordo é de igual força* (*isosthéneia diaphōnían*), isto é, de que os argumentos ou posições conflitantes se apresentam como igualmente persuasivos, sem que ele consiga determinar qual deles deve prevalecer.[23]

Sexto afirma que, não sendo capaz de dirimir o desacordo de igual força, o investigador suspendeu o juízo (*hḕn epikrînai mḕ dynámenos epéschen*). A suspensão (*epochḗ*) aparece como resultado de uma investigação que não encontrou razões suficientes para decidir entre as alternativas examinadas. É importante notar que o cético não conclui que nenhuma delas seja verdadeira, tampouco que a verdade seja impossível de conhecer. Ele simplesmente não encontra, naquele momento, razões que lhe permitam assentir a uma delas em detrimento da outra. A suspensão pode ser compreendida como uma condição do intelecto na qual o investigador não afirma nem nega aquilo que está sob exame.[24] Não é o caso de substituir as teses anteriormente investigadas por uma nova tese filosófica, segundo a qual nada pode ser conhecido, mas de reconhecer a impossibilidade, nas condições presentes da investigação, de decidir a questão.

A esse respeito, gostaria de enfatizar que a suspensão do juízo não deve ser confundida com o simples reconhecimento da ignorância ou com a aporia que inicialmente desencadeou a investigação. Embora ambas as experiências envolvam uma dificuldade cognitiva, elas ocupam posições distintas no percurso descrito por Sexto. Em PH I, 12, o indivíduo encontra-se em aporia diante da discrepância presente nas coisas e, justamente por isso, decide investigar a verdade. Em PH I, 26, por sua vez, é a própria investigação que o conduz ao desacordo de igual força e à suspensão do juízo. A aporia inicial é uma das condições que explicam o ingresso na investigação e a suspensão representa um resultado específico da atividade investigativa. Sendo que este resultado não implica o encerramento definitivo da investigação, pois, como Sexto esclarece já em PH I, 1–3, o cético distingue-se precisamente por continuar investigando, diferentemente daqueles que afirmam ter encontrado a verdade ou declaram que ela é inapreensível.

Finalmente, Sexto acrescenta, em PH I, 26, que, após a suspensão do juízo, a imperturbabilidade nas coisas opináveis sobreveio fortuitamente (*tychikôs*). Esse desfecho introduz um aspecto surpreendente na trajetória descrita. O futuro cético havia começado a filosofar esperando alcançar a tranquilidade mediante a descoberta da verdade, entretanto, a tranquilidade que procurava sobreveio quando, incapaz de decidir entre argumentos de igual força, suspendeu o juízo. O resultado inicialmente esperado não foi alcançado pelo caminho antecipado pelo investigador. Isso não significa que a suspensão constitua uma demonstração da

[23] Para Bolzani aqui encontra-se um traço distintivo que marca uma disposição cética, pois uma "singularidade do filósofo cético, que lhe permite agora pensar os outros filósofos como dogmáticos, está em sua reação perante o conflito, que a ele se manifesta como equipotente e insolúvel." (BOLZANI, 2024, p. 206)

[24] Para uma explicação pormenorizada, cf. SMITH, 2022, p. 73–75.

impossibilidade do conhecimento, mas que a experiência cética revela uma maneira inesperada de superar a perturbação sem que tenha sido necessário resolver a dificuldade cognitiva que inicialmente a motivou.

Retomando a comparação com Aristóteles. A surpresa (*thaumázein*) de que fala Aristóteles não implica necessariamente uma condição de perturbação, enquanto Sexto atribui expressamente esse estado àqueles que se deparam com a discrepância presente nas coisas. Além disso, as dificuldades que motivam a investigação não são caracterizadas exatamente da mesma maneira. Em Aristóteles, o que inicialmente provoca surpresa são determinadas coisas ou fenômenos cuja explicação se desconhece. Em Sexto, por sua vez, a dificuldade surge da discrepância entre as coisas e, mais especificamente, da impossibilidade de determinar a qual delas se deve dar assentimento. Ainda assim, considero que essas diferenças não impedem a identificação de uma estrutura comum às duas descrições: em ambas, uma experiência inicial de perplexidade torna manifesta uma dificuldade cognitiva, e essa dificuldade conduz à investigação. Cabe ressaltar que é sobretudo a presença da *aporia* que me parece autorizar essa aproximação. Não considero casual, do ponto de vista conceitual, que tanto Aristóteles quanto Sexto recorram ao verbo *aporeîn* ao descrever a experiência que antecede o filosofar. Evidentemente, o emprego de um mesmo vocabulário não basta para demonstrar uma interlocução textual direta, tampouco uma identidade entre as posições filosóficas. Mas permite reconhecer que ambos atribuem à experiência de encontrar-se em dificuldade uma função importante na gênese da investigação. Em Aristóteles, aquele que se surpreende e se encontra em aporia reconhece sua ignorância; já em Sexto, aquele que se perturba diante da discrepância das coisas encontra-se em aporia quanto ao assentimento. Em ambos os casos, a dificuldade experimentada não conduz imediatamente à adoção de uma tese acerca da verdade ou da possibilidade do conhecimento, mas à tentativa de investigar aquilo que ainda permanece indeterminado.

A meu ver, é possível avançar mais um passo nessa aproximação. A experiência que desencadeia a filosofia apresenta uma estrutura semelhante e também a orientação inicial da investigação. Aristóteles afirma que os homens começaram a filosofar para fugir da ignorância, buscando o saber em razão do próprio conhecer. Sexto, por sua vez, afirma que aqueles homens perturbados e em aporia foram conduzidos à investigação do que é verdadeiro e do que é falso. Em PH I, 26, essa orientação aparece de maneira ainda mais explícita, quando Sexto descreve aquele que começou a filosofar com o propósito de discriminar as representações e apreender quais delas são verdadeiras e quais são falsas. Parece-me particularmente significativo que Sexto não apresente esse futuro cético como alguém que inicia sua trajetória convencido da impossibilidade de conhecer a verdade. Ao contrário, ele começa a filosofar justamente porque pretende descobri-la. Nesse aspecto, não encontro uma diferença essencial entre sua disposição investigativa inicial e aquela que Aristóteles atribui aos primeiros filósofos: ambos se lançam à investigação movidos por uma dificuldade cognitiva que esperam resolver mediante a aquisição de conhecimento.

Não quero dizer, com isso, que as duas descrições coincidam integralmente até esse momento. Há uma diferença quanto à finalidade última da investigação que já se manifesta em sua origem. Aristóteles procura mostrar que a filosofia não é uma ciência produtiva, pois os

homens a buscaram para escapar da ignorância, e não em vista de alguma utilidade. O conhecimento é desejado por si mesmo. Sexto, diferentemente, atribui à investigação inicial uma finalidade que não se esgota na aquisição do conhecimento: os homens desejam discriminar o verdadeiro e o falso porque esperam, por meio dessa discriminação, alcançar a tranquilidade. Desse modo, embora ambos reconheçam a busca da verdade como parte constitutiva da atividade filosófica, não lhe atribuem exatamente a mesma posição na ordenação dos fins. Na descrição aristotélica, conhecer constitui a finalidade da investigação; na descrição sextiana, a discriminação da verdade aparece inicialmente como o meio pelo qual se espera alcançar a imperturbabilidade. Essa diferença, contudo, não me parece suficiente para desfazer a concordância que procuro identificar na gênese do filósofo. Afinal, o fato do futuro cético esperar obter tranquilidade mediante a descoberta da verdade não significa que ele esteja menos comprometido, naquele momento, com a própria investigação. Pelo contrário, a expectativa de alcançar a tranquilidade depende da possibilidade de distinguir o verdadeiro do falso. A dificuldade inicial deve ser resolvida mediante uma decisão acerca daquilo a que se pode legitimamente dar assentimento. Nesse sentido, considero possível afirmar que a trajetória descrita por Sexto acompanha, até certo ponto, a mesma direção geral da investigação apresentada por Aristóteles, pois parte-se de uma experiência de dificuldade, reconhece-se que algo ainda não foi suficientemente compreendido e empreende-se uma investigação orientada para superar essa dificuldade mediante o conhecimento.

É quando considero o que acontece no decorrer dessa investigação que encontro o ponto de afastamento mais significativo. Em PH I, 26, Sexto afirma que aquele que começou a filosofar para discriminar as representações verdadeiras e falsas deparou-se com um desacordo de igual força (*isosthenès diaphōnía*), diante do qual, não podendo decidir, suspendeu o juízo. E, uma vez suspenso o juízo, a imperturbabilidade sobreveio casualmente (*tychikôs*). A trajetória descrita por Sexto adquire um desenvolvimento inesperado. O futuro cético inicia sua investigação na expectativa de resolver a dificuldade cognitiva por meio da discriminação da verdade, mas encontra argumentos conflitantes entre os quais não consegue decidir. A investigação não produz o resultado epistemológico inicialmente esperado. Em vez de alcançar uma decisão acerca do verdadeiro e do falso, o investigador chega à suspensão do juízo e experimenta, de maneira não antecipada, a tranquilidade que buscava. Penso que é nesse ponto que as duas descrições tomam caminhos distintos. Em Aristóteles, a aporia figura como ponto de partida de uma investigação cuja finalidade é superar a ignorância mediante o conhecimento. Em Sexto, por outro lado, a tentativa de resolver a aporia conduz a uma nova situação de dificuldade, caracterizada pela impossibilidade de decidir entre alternativas de igual força. Enquanto o percurso aristotélico permanece orientado para a superação cognitiva da dificuldade inicial, o percurso sextiano revela que a tranquilidade pode ser alcançada mesmo sem que essa dificuldade tenha sido resolvida nos termos inicialmente pretendidos. Isso não significa, evidentemente, que o cético tenha descoberto a impossibilidade do conhecimento ou que tenha abandonado a investigação. A suspensão do juízo não equivale à afirmação de que a verdade é inapreensível. Significa, antes, que o investigador não encontra razões suficientes para decidir entre as alternativas examinadas e, nessa condição, deixa de assentir a qualquer uma delas. Acredito que a distinção permite

precisar o alcance da concordância que venho propondo. Aristóteles e Sexto podem ser aproximados quanto à experiência que desencadeia a investigação, quanto ao papel desempenhado pela aporia e, em certa medida, quanto à orientação inicialmente cognitiva do filosofar. A diferença não está no fato de que o filósofo aristotélico começaria buscando a verdade enquanto o futuro cético começaria buscando a suspensão do juízo. Sexto não descreve a suspensão como a finalidade inicialmente perseguida por aquele que se torna cético, mas como o resultado de uma investigação que, tendo começado com o propósito de descobrir a verdade, encontra um desacordo que não consegue decidir. O que distingue as duas trajetórias é o modo como se desenvolve a relação entre investigação e superação da dificuldade inicial. Se, para Aristóteles, a filosofia encontra sua razão de ser na busca do conhecimento por ele mesmo, para Sexto, a experiência que dá origem ao ceticismo mostra que a investigação pode conduzir a um resultado distinto daquele que inicialmente a motivou.

Assim, se tivesse de determinar até que momento as duas descrições permanecem concordantes, situaria esse limite na decisão de investigar para superar uma dificuldade cognitiva mediante a descoberta da verdade. Até esse momento, e consideradas as diferenças de motivação já indicadas, parece-me possível reconhecer uma experiência filosófica comum. A partir daí, contudo, as trajetórias se distinguem: Aristóteles apresenta a investigação em função do conhecimento capaz de superar a ignorância; Sexto descreve uma experiência na qual a tentativa de conhecer conduz à suspensão do juízo e, inesperadamente, à imperturbabilidade. Gostaria de sugerir que o interesse dessa comparação não está em contrapor uma filosofia dogmática, comprometida com a verdade, a uma filosofia cética, comprometida com a suspensão. Está mais em reconhecer que a gênese do cético, tal como Sexto a reconstrói, pressupõe uma disposição investigativa que, em seus primeiros momentos, não parece essencialmente diversa daquela que Aristóteles identifica na origem da filosofia. É justamente a partir dessa proximidade inicial que o desenvolvimento posterior da experiência cética adquire seu interesse filosófico, pois o cético não começa por renunciar à descoberta da verdade, mas torna-se cético no próprio exercício de uma investigação que inicialmente esperava conduzi-lo a ela.

Referências

ANNAS, Julia. (1992). Sextus Empiricus and the Peripatetics. *Elenchos: Rivista di Studi sul Pensiero Antico*, v. 13, n. 1–2, p. 201–231.

ARISTÓTELES. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. 2 v. Oxford: Clarendon Press.

BARNES, Jonathan. (1987) An Aristotelian Way with Scepticism. In: MATTHEN, Mohan (ed.). *Aristotle Today: Essays on Aristotle's Ideal of Science*. Edmonton: Academic Printing and Publishing, 1987. p. 51–76.

BETT, Richard. (2026). Reações a Aristóteles nas tradições céticas gregas. Tradução de Gabriel Geller Xavier. *Sképsis: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 33, p. 154-171.

BOBZIEN, Susanne. (2026). Sextus Empiricus on Peripatetic Syllogistic. History of Philosophy & Logical Analysis, v. 29, n. 1, p. 1–22. DOI: 10.30965/26664275-bja10141.

BOLZANI FILHO, Roberto. (2024). Considerações sobre a gênese do filósofo cético. In: XAVIER, Gabriel Geller; MOTA, Guilherme Domingues da (org.). Metafísica e ceticismo: Platão, Aristóteles e Sexto Empírico. Curitiba: Kotter Editorial. p. 193–214.

CODE, Alan. (2025). Aristóteles e a história do ceticismo. Tradução de Gabriel Geller Xavier. *Sképsis: Revista de Filosofia*, v. 16, n. 31, p. 86–96.

HADDAD, Alice Bitencourt. O Aristóteles de Sexto no Contra os físicos: a noção de deus e a eutaxía. Sképsis: Revista de Filosofia, v. XI, n. 21, p. 17–25, 2020.

_____ . Sexto Empírico sobre a irrelevância do estudo dos sofismas para a condução da vida. Sképsis: Revista de Filosofia, v. XVI, n. 31, p. 16–27, 2025.

JANÁČEK, Karel (org.) (1962). Sexti Empirici Opera. Vol. IV: Indices. 2. ed. ampliada. Leipzig: B. G. Teubner.

LEAR, Jonathan. (1988). Aristotle: The Desire to Understand. Cambridge: Cambridge University Press.

LONG, A. A. (2025). Aristóteles e a história do ceticismo grego. Tradução de Gabriel Geller Xavier. *Sképsis: Revista de Filosofia*, v. 16, n. 31, p. 65–85.

REPICI CAMBIANO, Luciana. (1981). Sesto Empirico e i Peripatetici. In: GIANNANTONI, Gabriele (org.). *Lo scetticismo antico*. Napoli: Bibliopolis. p. 689–711.

SEXTO EMPÍRICO. (1958). *Sexti Empirici Opera*. Vol. I: Pyrrhōneiōn Hypotypōseōn. Edição de Hermann Mutschmann, revista por Jürgen Mau. Leipzig: B. G. Teubner, 1958.

_____ . (2018) Esboços pirrônicos 1.1–30: introdução geral e as características do ceticismo. Tradução, introdução e notas de Rodrigo Pinto de Brito. *Sképsis: Revista de Filosofia*, v. XI, n. 21, p.1–22.

SMITH, Plínio Junqueira. (2022). *Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism: Skepticism as a Rationally Ordered Experience*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-94518-3.

_____ . (2025). Sextus on Academic Philosophy: Neither Dogmatism nor Pyrrhonism. *Prolegomena : Journal of Philosophy*, Vol. 24 No. 2, 2025. https://doi.org/10.26362/20250201

STRIKER, Gisela. (2001). Scepticism as a Kind of Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 83, n. 2, p. 113–129.

VASILIOU, Iakovos. (1996). Perception, Knowledge, and the Sceptic in Aristotle. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XIV, p. 83–131.