Sképsis: Revista de Filosofia
ISSN 1981-4534
Vol. XVII, N. 33, 2026, p. 123-137

REAÇÕES A ARISTÓTELES NAS TRADIÇÕES CÉTICAS GREGAS

Richard Bett
Johns Hopkins University, Baltimore
Email: rbett1@jhu.edu

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

1

A própria atitude de Aristóteles em relação às linhas de pensamento céticas é uma questão complexa. As tradições acadêmica e pirrônica, que consideramos como constituintes do ceticismo grego, não surgiram, é claro, senão depois de seu tempo; mas não é difícil identificar tendências céticas em diversos filósofos já no período pré-socrático.[1] Evidentemente, Aristóteles não é um cético, mas até que ponto, ou em quais áreas de sua filosofia, é motivado por uma necessidade percebida de responder a desafios céticos reais ou potenciais? Sobre essa questão, os estudiosos têm divergido amplamente nos últimos anos.[2]

Meu tema, no entanto, não é a atitude de Aristóteles em relação ao ceticismo, mas as atitudes dos céticos em relação a Aristóteles. Independentemente de alguma forma de ceticismo ter sido ou não uma preocupação explícita e premente para Aristóteles, sua filosofia 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 — pois examinar as opiniões (muitas vezes conflitantes) dos outros é um aspecto importante de seu método, e suas conclusões são frequentemente provisórias ou altamente matizadas, ou ambos —, ele, no entanto, se qualifica preeminentemente como um dogmático (*dogmatikos*) no sentido dos

Agradecemos a autorização para a tradução e publicação do texto originalmente publicado em Bett, R. (1999). Reactions to Aristotle in the Greek Sceptical Traditions. *Méthexis: Revista Internacional de Filosofía Antigua*, *12*(1), 17–34.

[1] Para uma discussão recente desse tópico, ver R. J. Hankinson, *The Sceptics* (London, 1995), cap. III, "Precursors".

[2] T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford, 1988), argumenta que grande parte da estratégia filosófica de Aristóteles é ditada pela preocupação em como afastar as dúvidas céticas. No extremo oposto está Iakovos Vasiliou, "*Perception, Knowledge and the Sceptic in Aristotle*", Oxford Studies in Ancient Philosophy XIV (1996), 83-131, que se mostra relutante em ver o ceticismo como tendo qualquer relação com a abordagem de Aristóteles. Ocupando uma posição intermediária está Jonathan Barnes, "*An Aristotelian Way with Scepticism*", em M. Matthen, ed., *Aristotle Today* (Edmonton, 1987), 51-76. Barnes afirma que "é razoavelmente claro que Aristóteles estava ciente da possibilidade de um desafio cético ao conhecimento e que havia considerado a possibilidade de produzir uma resposta dogmática a esse desafio" (53); mas ele admite que certas respostas detalhadas a várias formas de ceticismo, que ele constrói a partir de materiais centrais da filosofia de Aristóteles, podem nunca ter sido explicitamente formuladas pelo próprio Aristóteles. Ver também A. A. Long, "*Aristotle and the History of Greek Scepticism*", em D.J. O'Meara, ed., *Studies in Aristotle* (Washington, DC, 1981), 79-106, esp. sec. 5. A tradução para o português deste último artigo encontra-se na primeira parte deste dossiê sobre Sexto Empírico e a Filosofia Antiga, em *Sképsis*, vol. XVI, N. 31, 2025, p. 65-85.

pirrônicos.[3] É manifesto que seus escritos demonstram constantemente crenças sobre como as coisas são; compreender a natureza do mundo em que vivemos (incluindo a nós mesmos) é seu objetivo, e ele considera ter avançado pelo menos um pouco nessa direção. Assim, seria de se esperar que qualquer pessoa envolvida na atividade muito diferente dos céticos — que consiste em evitar crenças sobre como as coisas são e atacar as pretensões daqueles que as professam — tivesse encontrado em Aristóteles um alvo totalmente merecedor.

Essa expectativa não é frustrada no caso de Sexto Empírico, o único cético grego de quem temos escritos substanciais que sobreviveram. Sexto se refere às ideias de Aristóteles, ou dos peripatéticos em geral,[4] sobre lógica, percepção, questões físicas, tipos de bem e outros assuntos. Embora Aristóteles não tenha, para Sexto, uma importância tão grande quanto os estoicos, fica claro que, aos seus olhos, Aristóteles se qualifica como um dos principais divulgadores de visões dogmáticas cujas dificuldades devem ser expostas e sobre cuja veracidade o julgamento deve ser suspenso. Por outro lado, seu tratamento das ideias de Aristóteles nessas áreas é frequentemente esquemático e superficial; e, em alguns casos ao menos, parece que seu conhecimento de Aristóteles não deriva de modo algum dos próprios escritos do filósofo, mas antes de manuais que continham resumos da doutrina peripatética.[5] Embora Aristóteles esteja entre aqueles a quem Sexto sente necessidade de se dirigir, ele aparentemente foi incapaz ou não esteve disposto a realizar qualquer estudo exaustivo das posições aristotélicas. Isso pode parecer surpreendente, tendo em vista que um aristotelismo revivido, incluindo uma tradição de comentário erudito às próprias obras de Aristóteles, floresceu do fim do primeiro século até o início do terceiro século d.C. - isto é, ao longo do período no qual se pode razoavelmente situar a vida de Sexto;[6] nessas circunstâncias, seria de se esperar que Sexto considerasse importante compreender Aristóteles corretamente (para evitar acusações de deturpação por parte daqueles que se dizem aristotélicos) e que ele estaria em posição de fazê-lo. Este é, no entanto, apenas um exemplo de um fenômeno intrigante, mas disseminado, em Sexto: seu aparente isolamento em relação ao mundo filosófico mais amplo de seu próprio tempo. Embora

[3] O termo *dogmatikos* e o verbo correlato *dogmatizein* pertencem à tradição pirrônica, e não à Academia cética. (Eles são recorrentes em Sexto; para o uso que Enesidemo faz deles, ver Fócio, *Bibl.* 169b39, 170a17.) Ainda assim, o termo parece igualmente apropriado na discussão dos acadêmicos céticos (como também a palavra 'ceticismo', estritamente falando também um termo pirrônico, e não acadêmico). Quaisquer que tenham sido as diferenças entre variedades acadêmicas e pirrônicas de ceticismo, ambas claramente se puseram em oposição àqueles filósofos que afirmavam ter descoberto verdades acerca da natureza das coisas; e 'dogmáticos' é uma designação conveniente para tais filósofos.

[4] Conforme Sexto usa o termo "peripatético" geralmente inclui o próprio Aristóteles — embora, ocasionalmente, Sexto destaque outros peripatéticos além de Aristóteles. Ver Julia Annas, "Sextus Empiricus and the Peripatetics", *Elenchos* 13 (1992), 203-231, na p. 204.

[5] Isso é documentado por Julia Annas, "Sextus Empiricus and the Peripatetics". Annas sustenta, porém, que em alguns casos Sexto usa os escritos "exotéricos" de Aristóteles, dos quais temos apenas fragmentos e relatos, e que ocasionalmente — de modo mais notável em seu tratamento do *lugar* — é plausível supor que ele utiliza as obras "esotéricas" que nos são familiares (no caso do *lugar*, Física IV.1-5).

[6] Sobre a datação de Sexto, ver a nota 7 abaixo. Sobre o aristotelismo nesse período, ver Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 2 vols. (Berlin, 1973, 1984); também H. B. Gottschalk, "Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36.2 (Berlin, 1987), 1079-1174, e R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", 1176-1243, no mesmo volume. O interesse por Aristóteles continuou, evidentemente, depois desse período; contudo, depois de Alexandre de Afrodísias, cujas datas são fixadas aproximadamente por sua nomeação como professor de filosofia aristotélica em algum momento entre 198 e 209, o aristotelismo é em larga medida absorvido pelo neoplatonismo. Mas esse desenvolvimento quase certamente é posterior a Sexto.

provavelmente tenha vivido no século II d.C.[7], ele não faz referências inequívocas a nenhum filósofo posterior ao século I a.C.; os estoicos que são seus oponentes filosóficos recorrentes são os estoicos do período helenístico — não Sêneca, Epicteto ou qualquer outro estoico próximo de sua própria época.[8] Como não sabemos praticamente nada sobre sua vida, seria inútil tentar determinar *por que* ele se mostrava tão alheio às correntes filosóficas contemporâneas. O fato é que suas preocupações parecem refletir uma época substancialmente anterior à sua vida, e essa é, sem dúvida, uma razão da relativa falta de profundidade de seu tratamento de Aristóteles;[9] pois, no período helenístico, como é bem sabido, os próprios escritos de Aristóteles e a escola peripatética em geral eram muito menos proeminentes e muito menos respeitados do que viriam a ser posteriormente.[10] Ainda assim, Sexto certamente não ignora Aristóteles e o trata, como se esperaria, com a suspeita que reserva a todos os dogmáticos.

O tratamento de Aristóteles por Sexto foi objeto de um excelente artigo recente de Julia Annas,[11] ao qual, além de alguns dos pontos já levantados, eu teria

---

[7] A conclusão conservadora de D. K. House, "The Life of Sextus Empiricus", *Classical Quarterly* 30 (1980), 227-238, é que "a evidência [...] é de tal natureza que não se pode fazer mais do que estabelecer um limite para as datas possíveis de Sexto, que vão de 100 d.C. à primeira parte do século III" (231). Uma datação mais precisa - fl. 150-170 — é defendida por F. Decleva Caizzi, "L'elogio del cane. Sesto Empirico, Schizzi Pirroniani 1.62-68", *Elenchos* 14 (1993), 305-330, p. 328-330.

[8] M 8.258 menciona um estoico chamado Basileides, que outrora foi identificado com um mestre de Marco Aurélio; mas isso hoje não é geralmente aceito — ver House, "The Life of Sextus Empiricus", p. 229. Em todo caso, trata-se de uma única referência isolada.

[9] Annas (ver acima, n. 4) explica muitos aspectos do tratamento de Aristóteles por Sexto - inclusive suas decisões sobre quando consultar os próprios escritos de Aristóteles e quando apoiar-se em esboços doxográficos - por referência a seu objetivo geral de converter pessoas ao ceticismo, e não simplesmente narrar a história da filosofia. Assim, em qualquer tópico dado, ele dedica maior atenção àquelas posições dogmáticas que considera mais capazes de seduzir as pessoas; ocasionalmente a posição em questão será a de Aristóteles, mas com mais frequência pertencerá a alguma outra pessoa ou escola. Annas relata (nota 70) uma crítica de David Sedley, segundo a qual os graus relativos de ênfase ou atenção conferidos por Sexto às posições de Aristóteles sobre vários assuntos não parecem corresponder muito bem à importância relativa efetivamente atribuída a essas posições no período em que Sexto provavelmente viveu. Mas isso não precisa ser uma dificuldade, se o senso de Sexto acerca do que é filosoficamente importante tem pouco ou nada a ver com o clima filosófico de seu próprio tempo. Annas alude a esse ponto, mas parece não endossá-lo plenamente. Em consonância com a obscuridade geral de Sexto como indivíduo, está longe de ser óbvio quem ele imagina como seu público; em todo caso, seus livros não mostram sinal claro de terem sido compostos tendo em vista contemporâneos filosóficos específicos.

[10] Sobre a posição da escola peripatética nesse período, ver J. P. Lynch, *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution* (Berkeley/Los Angeles/London, 1972), cap. V. Sobre figuras individuais da escola, ver F. Wehrli, "Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit", que constitui o terceiro capítulo de H. Flashar, ed., *Die Philosophie der Antike*, Band 3 (Basel/Stuttgart, 1983); fragmentos e testemunhos são reunidos em F. Wehrli, ed., *Die Schule des Aristoteles*, 10 vols. e 2 suplementos (Basel/Stuttgart, 2ª ed., 1967-1978). Sobre a história de que os livros de Aristóteles definharam em um túnel úmido em Scepsis após a morte de Teofrasto e foram reintroduzidos no mundo no século I a.C. (relatada em Estrabão 13.1.54; ver também Plutarco, Sulla 26) — e sobre se isso tem algo a ver com o declínio e o renascimento do interesse por Aristóteles nessas épocas —, ver, mais recentemente, Jonathan Barnes, "Roman Aristotle", em J. Barnes e M. Griffin, eds., *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome* (Oxford, 1997), p. 1-69; ver especialmente a seção 7 sobre a extensão efetiva do conhecimento dos escritos de Aristóteles — não inexistente, mas definitivamente limitada — no período helenístico.

[11] Ver nota 4 acima. Em outro lugar, discordei de um aspecto da explicação de Annas. Não considero Sexto tão incompetente ou desinteressado em ética quanto ela o considera; e, em particular, não o considero culpado de um erro flagrante ao listar a posição de Aristóteles de que a saúde é um bem ao lado da posição de Zenão de Cítio de que a virtude é um bem e da posição

pouco a acrescentar. Em vez de percorrer detalhadamente um terreno que ela já explorou, parece preferível concentrar-me, no que se segue, em outros membros das tradições céticas gregas. Aqui, como veremos, a situação é frequentemente instigante. Há evidências que sugerem um interesse — em geral, um interesse hostil — por Aristóteles da parte de vários pirrônicos e acadêmicos céticos; mas o quadro é, com frequência, muito difícil de completar em detalhe. Ainda assim, a partir desse material emerge alguma ideia de até que ponto, e por que razão, esses céticos se importaram com Aristóteles.

2

Começo pelo ceticismo Acadêmico. Não encontrei nenhuma evidência direta de que Arcesilau, o iniciador da fase cética da Academia, tenha concentrado sua capacidade argumentativa nas ideias de Aristóteles em particular. Cícero contrasta Aristóteles (ao lado dos primeiros dirigentes da Academia) com Arcesilau no que diz respeito aos tipos de lições que ambos extraíram de Platão (*De oratore* 3.67); ele também contrasta Aristóteles com Arcesilau e Carnéades quanto ao propósito e ao sentido de apresentar posições opostas sobre algum assunto (*De Finibus* 5.10; *De oratore* 3.80). Mas essas observações nada nos dizem sobre a própria abordagem de Arcesilau em relação a Aristóteles. Por outro lado, uma vez que Arcesilau estudou durante algum tempo com Teofrasto (DL 4.22, 29; Filodemo, *Index Academicorum* XV, 3-5; Numênio 14.5.12), antes de transferir-se para a Academia e conduzi-la numa direção cética, dificilmente se pode duvidar de que estivesse familiarizado com a filosofia de Aristóteles. A maior parte de nossa evidência o mostra dirigindo suas energias contra alvos estoicos. Contudo, não há limites inerentes quanto ao objeto ou aos tipos de posições sobre os quais seus métodos céticos foram concebidos para ser exercidos. Diógenes Laércio (4.28) diz simplesmente que ele foi o primeiro a "suspender suas afirmações por causa das oposições de argumentos", e Cícero afirma (*De Finibus* 2.2) que seu procedimento consistia em convidar seus ouvintes a expor suas próprias posições, às quais ele então opunha contra-argumentos.[12] Assim, é bastante provável que as posições aristotélicas, juntamente com muitas outras, tenham servido de base para sua argumentação cética. Se seus debates com os estoicos foram mais conhecidos e absorveram uma proporção maior de seu tempo, isso presumivelmente reflete o fato de que os estoicos de sua época eram adversários eles próprios mais conhecidos e mais vigorosos do que os peripatéticos;[13] mas não há razão para duvidar de que também os peripatéticos, incluindo o próprio Aristóteles, estivessem às vezes na extremidade receptora de seus argumentos. Dizem-nos que o peripatético Jerônimo de Rodes "atacou especialmente" Arcesilau (DL 4.41-2). Não está claro se isso tinha alguma base filosófica; diz-se que o contexto desses ataques foi uma festa de aniversário que Arcesilau organizava anualmente para alguns amigos, e na qual ele evitava especificamente discussões

de Epicuro de que o prazer é um bem (M 11.77). Ver minha tradução, com introdução e comentário, de Sextus Empiricus, *Against the Ethicists* (Oxford, 1997), xxxii-xxxiii, p.103. Sobre Sexto e os peripatéticos, ver também L. Repici Cambiano, "Sesto Empirico e i Peripatetici", em G. Giannantoni, ed., *Lo scetticismo antico* (Naples, 1981), p. 689-711.

12 Ver ainda *De Finibus* 5.10 e *De oratore* 3.80, que falam de Arcesilau argumentando contra toda posição.

13 Arcesilau deve ter estudado com Teofrasto relativamente tarde na vida deste último (sua convivência com ele na velhice é registrada em DL 5.41). A assunção de Arcesilau ao cargo de escolarca da Academia ocorreu muito depois da morte de Teofrasto; de fato, coincidiu aproximadamente com a morte de Estratão, sucessor de Teofrasto. Durante a maior parte, senão a totalidade, de seu período como chefe da Academia, o Liceu foi dirigido pelo intelectualmente apagado Licão (sobre o qual ver Cicero, *De Finibus* 5.13 e Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, p. 576-577). Sobre a cronologia, ver T. Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici* (Stuttgart, 1991); Dorandi não discute a evidência para as datas dos peripatéticos, mas, pelo menos nessa fase inicial, elas são relativamente seguras, e ele os inclui ao lado dos acadêmicos em sua tabela cronológica (p. 65 ss.).

filosóficas.[14] Mas a mesma passagem também menciona que ele levava um estudante a Jerônimo para ouvir suas aulas - de acordo com sua prática usual de encorajar os estudantes a ouvir outros filósofos. É ao menos tentador supor que o resultado, e talvez mesmo a intenção, fosse que o estudante retornasse a Arcesilau repetindo doutrinas peripatéticas, as quais seriam então submetidas aos contra-argumentos céticos usuais - procedimento que certamente irritaria o professor dessas doutrinas.[15]

Com Carnéades a evidência é um pouco mais direta, mas o quadro não é significativamente diferente. Mais uma vez, Cícero ocasionalmente compara Carnéades e Aristóteles quanto ao estilo ou ao método filosófico (*De oratore* 1.49, 3.71, 80, 147; *Academica* 2.137), mas isso não permite qualquer inferência sobre o interesse do primeiro pelo segundo. Temos, contudo, uma indicação de que Carnéades de fato leu alguns dos escritos de Aristóteles. Na Vida de Epicuro, de Diógenes Laércio (10.26-7), Carnéades é citado criticando Crisipo por insistir em cobrir todos os tópicos tratados por Epicuro, com igual extensão; entre outras coisas, isso o levaria a encher seus livros de citações (*marturia*) - fenômeno que, acrescenta ele, também se encontra em Zenão e em Aristóteles.

Mas a evidência mais promissora de um interesse de Carnéades por Aristóteles é o discurso contra a justiça, que equilibrava um discurso em favor da justiça pronunciado no dia anterior, e que ele teria proferido em Roma enquanto visitava a cidade como embaixador de Atenas em 155 a.C.;[16] os argumentos de Carnéades são tomados por Filus, um dos interlocutores do terceiro livro do *De Republica* de Cícero - texto que sobrevive apenas em fragmentos, cujas lacunas são parcialmente preenchidas por resumos em Lactâncio e Tertuliano.[17] O segundo

[14] Além disso, as credenciais de Jerônimo no interior do Liceu não eram inteiramente seguras. Cícero considera que Jerônimo não era realmente peripatético (*Fin.* 5.14), dado que sustentava a posição distintiva de que o fim era a ausência de dor (posição mencionada por Cícero em muitos outros lugares, por exemplo *De Finibus* 2.8, 2.41, 5.73, *Academica* 2.131, *Tusculana* 2.15; ver também Clemente, *Stromata* 2.21.127,3; Jâmblico em *Estobeu* 1.383,9-10). E Licão (ver nota 13 acima) teria sido tão hostil a ele (DL 5.68) que se recusou a encontrá-lo na festa de Arcesilau. Assim, a atitude de Arcesilau em relação a Jerônimo, qualquer que tenha sido, não era necessariamente a mesma que sua atitude em relação a Aristóteles ou a outros peripatéticos.

[15] Jerônimo também teria escrito um livro *Peri epochês* (DL 2.105), que parece ter sido algum tipo de reação à prática cética de Arcesilau; isso também faria mais sentido se doutrinas peripatéticas estivessem entre os alvos de Arcesilau. Wehrli supõe estranhamente (*Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, p. 576; *Die Schule des Aristoteles*, vol. 10, p. 35) que Jerônimo fosse adepto da *epochê*, afirmando que a *ataraxia*, o suposto resultado da *epochê*, está próxima do fim professado por Jerônimo, a ausência de dor. Mas, primeiro, não há evidência de que Arcesilau, ou qualquer acadêmico, tomasse a *epochê* como resultando em *ataraxia*; esse é um movimento distintivamente pirrônico. Segundo, a devoção de Jerônimo à ausência de dor é, ao que tudo indica, uma posição sobre o sumo bem, claramente incompatível com a suspensão do juízo. Wehrli chega à sua interpretação pela ideia de que Jerônimo e Arcesilau estavam em bons termos; ele infere isso da noção de que eles teriam sido anfitriões conjuntos da festa de aniversário, noção que por sua vez deriva da suposta sugestão de DL 5.68 de que Jerônimo seria o organizador, enquanto DL 4.41-2 parece dizer que Arcesilau é o organizador. Mas tudo isso é fantasia; DL 5.68 simplesmente diz que Licão se recusou a encontrar Jerônimo na festa (*mê apantan pros auton*), o que é perfeitamente compatível com Jerônimo ter sido convidado e não anfitrião. Em todo caso, é obviamente possível conviver socialmente com alguém cujas opiniões filosóficas se discorda fortemente. Se, como o texto parece sugerir, Jerônimo era presença regular neste evento anual, podemos supor que ele e Arcesilau não eram inimigos mortais, apesar dos "ataques" acima mencionados; mas isso de modo algum elimina a possibilidade de que falassem ou escrevessem contra as ideias filosóficas um do outro.

[16] O incidente é mencionado em vários lugares. Ver, por exemplo, Cícero, *Academica* 2.137, *Tusculanas* 4.5, *De oratore* 2.154-155, *Ad Atticum* 12.23.2; Quintiliano 12.1.35; Aulo Gélio 6.14.8-10, 17.21.48; e os resumos de Lactâncio referidos abaixo.

[17] Sobre o empréstimo, ver *Republica* 3.8.

discurso teria sido dirigido contra Platão e Aristóteles (Lactantius, *Divine Institutes* 5.14.5; *Epitome* 50.8); parece também que o primeiro discurso expunha suas posições sobre a justiça, preparando-as para serem refutadas no dia seguinte (*Divine Institutes* 5.14.5). Infelizmente, o relato que temos desse primeiro discurso é muito esquemático (*Epitome* 50.5, 50.7); ele diz que Platão e Aristóteles louvam a justiça com base no fato de que ela dá a cada um o que lhe é devido, promove a equidade (*aequitatem*) entre todos, é pública e dirigida ao outro de um modo como as outras virtudes não são, e beneficia o maior número possível de pessoas.[18] Isso certamente pode ser compatível com a concepção aristotélica de justiça, tal como revelada nas obras éticas e políticas. Mas, por si só, não sugere um exame especialmente cuidadoso dos escritos de Aristóteles - e não temos como saber quanto detalhe o resumo deixou de fora.

Tampouco, como se verifica, os contra-argumentos de Carnéades no segundo discurso, dos quais possuímos relatos um pouco mais completos, se alinham de modo particularmente estreito com preocupações de Aristóteles nas obras preservadas. Há ecos claros de Platão: a noção de que aquilo que passa por justiça nas sociedades efetivas é, na verdade, um acordo baseado na utilidade (*Divine Institutes* 5.16.2-4, 6.9.2-4; Cícero, *Republica* 3.23); a ideia de que qualquer um que pudesse escapar impune escolheria obviamente o curso injusto em vez do justo (*Republica* 3.28; *Divine Institutes* 5.16.5-13); e, de modo mais específico, a comparação entre o homem justo com reputação de injustiça indizível e o homem injusto com reputação de cidadão exemplar (*Republica* 3.27). Tudo isso recorda aspectos do desafio à justiça formulado no Livro I e no início do Livro II da *República* de Platão, desafio ao qual o restante da obra se propõe responder. Parece, portanto, que Carnéades tomou seu ponto de partida, em parte, de Trasímaco, Gláucon e Adimanto. Mas pouco, se é que algo, nos relatos do discurso mostra relação identificável semelhante com as obras de Aristóteles. O caso mais provável é talvez o argumento de que não há justiça natural, pois não há leis ou costumes que tenham vigorado em todos os tempos e lugares - e, para que a justiça fosse natural, ela teria de valer universalmente (*Republica* 3.13-19); isso parece remeter à distinção de Aristóteles entre justiça natural e legal em *Ethica Nichmachea* V.7. Se Carnéades pretende responder a essa passagem, contudo, ele o faz de modo muito inadequado; pois, embora Aristóteles abra o capítulo falando da justiça natural como "aquilo que tem a mesma força em toda parte" (*to pantachou tên autên echon dunamin*, 1134b19), ele passa a refutar precisamente o argumento proposto por Carnéades - argumento originariamente devido, sem dúvida, aos sofistas do século V - sustentando que aquilo que é por natureza não se aplica necessariamente de modo invariável (27 ss.). A refutação não é desenvolvida em detalhe, mas está claramente relacionada à concepção geral aristotélica segundo a qual aquilo que é verdadeiro por natureza é verdadeiro "sempre ou no mais das vezes";[19] em todo caso, o argumento de Carnéades, se entendido como dirigido contra essa passagem de Aristóteles, é claramente petitório[20] - a menos, é claro, que houvesse aspectos ulteriores e mais profundos em seu argumento, não preservados em nossas fontes incompletas.

Por outro lado, é bem possível que não fosse isso, de fato, o que Carnéades tinha em mente. Diógenes Laércio lista uma obra *Da Justiça* em quatro livros, de Aristóteles (5.22), e o texto fragmentário de Cícero parece conter uma referência explícita a essa obra (3.12), que muito bem pode ter diferido consideravelmente de

[18] Não há menção, porém, à ideia de que a justiça beneficia os próprios justos, ideia central ao tratamento de Platão na *República*.

[19] A conexão é muito mais explícita na passagem da *Magna Moralia* que cobre o mesmo terreno (1194b30-1195a5).

[20] Poder-se-ia, incidentalmente, dizer o mesmo sobre os ecos platônicos; invocar os desafios do início da *República* como resposta a Platão não é muito eficaz, dado que o corpo principal da obra é uma resposta precisamente a esses desafios.

qualquer obra preservada; tratava-se de um diálogo,[21] e portanto provavelmente escrito no início da vida de Aristóteles. Assim, Carnéades pode ter aludido a argumentos de Aristóteles que não podemos consultar. Alternativamente, pode ser que Carnéades nunca tenha pretendido tratar em detalhe as próprias posições de Aristóteles. Afinal, nessa ocasião ele falava a romanos de meados do século II a.C., dos quais dificilmente se poderia esperar familiaridade com os escritos de Aristóteles; Platão e Aristóteles podem ter sido destacados como os nomes mais proeminentes associados ao tema, mas os contra-argumentos podem ter sido deliberadamente mais amplos em sua abordagem.[22]

Carnéades conhecia ao menos um peripatético de seu próprio tempo; pois um dos outros filósofos na missão a Roma era o peripatético Critolau. Não parece, contudo, que se possa construir algo a partir disso. Não temos relatos de quaisquer debates travados entre os dois; e, em todo caso, tanto quanto podemos dizer, Critolau não chegou nem perto de igualar Aristóteles em alcance e vigor de pensamento, nem concordou inteiramente com ele nas áreas que abordou.[23] Além disso, Cícero relata (*Tusculanas* 5.120; *De Finibus* 3.41) que Carnéades arbitrou a disputa entre os estoicos e os peripatéticos[24] sobre quais coisas são bens e quais

[21] Isso é mostrado por uma referência a um dos interlocutores no *De elocutione* tradicionalmente atribuído a Demétrio de Falero (28).

[22] Gisela Striker toma o discurso como antiestoico em sua intenção; ver "Following Nature: A Study in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991), p.1-73, em p. 52-53. Isso entra em conflito com as afirmações explícitas de Lactâncio de que Platão e Aristóteles eram os alvos; e Filus, na *República*, de fato descarta Crisipo como irrelevante nesse contexto (3.12), comparando-o desfavoravelmente com outros que não são nomeados nas porções sobreviventes do texto, mas que presumivelmente são Platão e Aristóteles. Ver também Julia Annas, "Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property", em M. Griffin e J. Barnes, eds., *Philosophia Togata* (Oxford, 1989), p. 151-173, seção IV. Contudo, o fato de que, como diz Striker, Cícero pôde usar os argumentos de Carnéades "como um ataque ao que é evidentemente uma teoria estoica da justiça como fundamento do melhor Estado" (p. 53) mostra quão pouco eles parecem dirigidos contra posições especificamente platônicas ou aristotélicas, apesar dos ecos notados acima. Além disso, não há razão para supor que Carnéades tenha usado esses argumentos apenas em seu discurso em Roma; é perfeitamente possível que tenha usado os mesmos argumentos em casa, onde os estoicos poderiam muito bem estar entre as vítimas pretendidas.

[23] A evidência sobre Critolau é escassa, ocupando apenas dez páginas em Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. 10 (49-58); sobre sua filosofia e até que ponto ela se alinha à de Aristóteles, ver o comentário de Wehrli a esses textos (p. 63-74 no mesmo volume), bem como p. 588-589 de *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*. Não posso acompanhar a sugestão de Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford, 1993), p. 413, nota 6, segundo a qual Cícero cita Critolau sem reservas como concordando com as posições peripatéticas padrão sobre o bem (*De Finibus* 5.14). Critolau aparece ali em uma lista de peripatéticos que divergem das doutrinas de sua escola - em contraste com Antíoco, supostamente fiel aos ensinamentos peripatéticos e acadêmicos. Cícero diz que Critolau queria imitar seus predecessores e que se aproxima deles em certos aspectos. Mas a parte final de seu comentário deve estar dizendo que ele não permanece plenamente dentro da tradição, e não que permanece - e o acréscimo *ne* dos editores, contestado por Annas, deve estar correto. Sem esse acréscimo, nem o *tamen* nesta frase, que marca contraste, nem a afirmação imediatamente seguinte sobre Diodoro, aluno de Critolau, de que ele também (*hic quoque*) não se qualifica como verdadeiro peripatético, fazem sentido. Contudo, as posições de Critolau sobre o bem, tal como reveladas em outros textos, parecem estar ao menos em geral de acordo com Aristóteles. A divergência mais óbvia em relação a Aristóteles é sua rejeição da retórica como verdadeira *technê* (Sexto, M 2.12). Diz-se que ele partilhou essa posição com certos acadêmicos que foram discípulos de Carnéades (M 2.20; cf. Cícero, *De oratore* 1.84); mas não sabemos se esses acadêmicos obtiveram a ideia de Critolau, ou, se o fizeram, se Carnéades teve algo a ver com isso.

[24] Para Cícero nesse contexto, "os peripatéticos" incluem Aristóteles - embora não estejamos em posição de dizer se isso representa com precisão a própria concepção de Carnéades. Cícero destaca repetidamente Teofrasto como alguém que se afasta da tradição peripatética - ele teria sustentado que a perda de bens corporais e externos destrói a felicidade (*Tusculanas* 5.24-25, 85;

pesos relativos deveriam receber na vida bem vivida; seu veredito teria sido que a disputa entre eles era apenas verbal. E um interesse semelhante por posições acerca do bem aparece na *Carneadea divisio*, a taxonomia das concepções do sumo bem cujos reflexos sobrevivem em vários lugares de Cícero e de outros autores.

Não podemos esperar razoavelmente reconstruir todos os detalhes desse sistema de classificação tal como empregado originalmente pelo próprio Carnéades.[25] É usado como instrumento expositivo por escritores, ou por falantes em diálogos, que possuem várias agendas filosóficas, e sem dúvida é moldado em cada caso pelas necessidades do contexto; certamente há diferenças consideráveis entre suas várias ocorrências. Mas, na única passagem em que a *divisio* é efetivamente mencionada pelo nome (Cícero, *De Finibus* 5.16), somos informados de que Carnéades pretendia que ela abrangesse todas as posições sobre o sumo bem que haviam sido sustentadas, ou que era possível sustentar. O interlocutor nessa parte do *De finibus* é um seguidor do sincretista Antíoco, e menciona especificamente este último como um usuário entusiástico da *divisio*. Pode-se, portanto, suspeitar que alguns detalhes derivem do próprio Antíoco e não de Carnéades; e a classificação dos primeiros acadêmicos e dos peripatéticos[26] como sustentando a mesma posição acerca do sumo bem - a saber, que ele é a virtude (*honestas*) combinada com as "coisas primeiras de acordo com a natureza" (*prima naturae*) (5.21) - pode parecer confirmar isso.[27] Mas Aristóteles ou os peripatéticos, ou ambos, também são citados em conjunção com os acadêmicos - embora a formulação às vezes permita que suas posições não sejam inteiramente idênticas - em outros ecos da *divisio* nos quais não há razão particular para suspeitar de influência antioquiana (*De Finibus* 2.34, 4.49; *Academica* 2.131; *Tusculanas* 5.85).[28] Em todo caso, se é verdade que a *divisio* incluía todas as posições já sustentadas, podemos presumir que Aristóteles encontrava algum lugar nela; embora as posições de Aristóteles sobre as relações entre os vários tipos de bens, e sobre como eles devem ser combinados na vida humana ideal, não sejam tão claras quanto desejaríamos, é óbvio que suas obras éticas incluem ampla discussão pertinente à questão - e isso se mostrou uma fonte poderosa de inspiração, e de discordância interna, entre membros posteriores de sua escola.[29] Se a imagem de Aristóteles que Carnéades tinha nessa matéria derivava de algum estudo sério de suas obras é outra questão. Observou-se frequentemente que a classificação de Carnéades parece ter sido elaborada em reação a uma classificação anterior de Crisipo; também se suspeitou que, embora aspirasse a ser abrangente, seu principal propósito era servir

De Finibus 5.77, 85-86; *Academica* 1.33, 35) - e lista certos outros membros da escola como não sendo verdadeiros peripatéticos, em razão de suas posições distintivas sobre o bem (*De Finibus* 5.14; ver notas 14 e 23 acima). Em contraste, "os peripatéticos" significa "Aristóteles e seus seguidores legítimos". Sobre os debates acerca da felicidade e da hierarquia dos bens, tanto no interior da tradição peripatética quanto entre peripatéticos e estoicos, e sobre a dificuldade de fixar as posições efetivas de Aristóteles nessa área, ver Annas, *The Morality of Happiness*, caps. 18-20.

25 Breves discussões da *divisio*, com referências a muita literatura sobre o assunto, podem ser encontradas em John Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen, 1978), p. 52-63, e Carlos Lévy, *Cicero Academicus: recherches sur les Académiques et sur la philosophie Cicéronienne* (Rome, 1992), parte IV, cap. 1.

26 Excetuado o idiossincrático Jerônimo de Rodes, sobre o qual ver acima, nota 14.

27 Especialmente quando se diz em seguida que os estoicos também diferem apenas verbalmente (22), embora tenham sido mencionados antes (20) como sustentando uma visão distinta e não composta do bem; sobre esse ponto, ver Lévy, *Cicero Academicus*, p. 357.

28 Observe-se também que em nenhuma dessas passagens se afirma que a disputa entre estoicos e peripatéticos seja meramente verbal (ver acima). Para discussão dessa aparente inconsistência - que não pode ser facilmente explicada invocando Antíoco, ver a nota anterior, pois *Fin.* 3.41 deixa claro que Carnéades foi enfático e persistente em sua afirmação de uma diferença meramente verbal -, ver Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, p. 394-395.

29 Ver nota 24 acima.

como arma polêmica contra os estoicos especificamente.[30] Isso seria consistente com o tratamento carnedeano do critério, no qual, novamente, diz-se que ele dirigiu seus ataques contra todas as teorias anteriores sobre o assunto (Sexto, M 7.159; cf. 166), mas no qual é claramente a teoria estoica que constitui o principal objeto de ataque.[31] Se assim for, a atenção dedicada a Aristóteles na *divisio* terá sido estritamente limitada.

Seja qual for a verdade a respeito disso, é evidente que Aristóteles e a escola peripatética em geral não eram a preocupação primária de Carnéades. Ele estava ciente deles - em que grau de detalhe, não é inteiramente claro - e tinha algumas coisas a dizer sobre eles; mas, como Arcesilau, ele estava tão preocupado com os estoicos que seu interesse pelas ideias de outros filósofos talvez estivesse inevitavelmente destinado a ser um tanto morno. E, mais uma vez, dada a posição do Liceu e do próprio Aristóteles no século II a.C., isso dificilmente surpreende. O momento em que Aristóteles e os peripatéticos se tornaram de grande interesse para a Academia foi um pouco posterior, mas foi precisamente o momento em que a própria Academia deixou de ser cética.[32] Foi Antíoco, no início do século I a.C., quem formulou a alegação de que, em todos os pontos essenciais, as filosofias da antiga Academia (isto é, a pré-cética), do Liceu e da Stoa eram a mesma, e quem rompeu com a Academia sob Fílon - que ainda praticava uma forma de ceticismo, embora bastante enfraquecida - para fundar uma Academia distinta e própria, professando essa filosofia supostamente antiga e amplamente acordada.[33] Aristóteles é, assim, muito mais importante para Antíoco - ao menos como figura emblemática - do que jamais fora para Arcesilau ou Carnéades; mas seu papel não é o de alvo de ataque cético, e sim o de representante honrado da única doutrina verdadeira. A história do ceticismo grego prossegue agora em outro lugar, na tradição pirrônica revivida por Enesidemo por volta da mesma época, aparentemente em reação ao que ele via como abandono do ceticismo genuíno pelos acadêmicos de seu tempo.[34]

---

30 Sobre esses assuntos, novamente, ver Glucker e Lévy, obras citadas.

31 O argumento, tal como relatado por Sexto, é essencialmente que, se houvesse um critério, ele teria de ser o critério estoico - mas que, uma vez que não pode haver um critério nos moldes estoicos, não pode haver critério algum.

32 *A Vida de Clitômaco*, sucessor de Carnéades, em Diógenes, diz (4.67) que Clitômaco era "bem versado" (*diatripsas*) nas três escolas, a acadêmica, a peripatética e a estoica (ou talvez "distinguido" (*diaprepsas*) em seu conhecimento delas, segundo uma conjectura de Cobet). Isso parece ser o único indício - e muito tênue - de algum interesse por Aristóteles na Academia cética subsequente a Carnéades.

33 Os detalhes desse episódio e as motivações filosóficas por trás dele são complexos e controversos. Ver John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*; David Sedley, "The End of the Academy", *Phronesis* 26 (1981), p. 67-75; Harold Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy* (Cambridge, 1985); Jonathan Barnes, "Antiochus of Ascalon", em Miriam Griffin e Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia Togata* (Oxford, 1989), p. 51-96; Gisela Striker, "Academics fighting Academics", em Brad Inwood e Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books* (Leiden, 1997), p. 257-276; e, no mesmo volume (161-216), R. J. Hankinson, "Natural criteria and the transparency of judgement: Antiochus, Philo and Galen on epistemological justification", seções II-IV, IX-XI.

34 Pode-se acrescentar uma nota adicional à história do envolvimento da Academia cética com Aristóteles. Favorino parece ter sido parte de uma breve retomada, no século II d.C., de uma forma de ceticismo acadêmico, mas seu contemporâneo Plutarco também diz que ele é "amante de Aristóteles" e que "atribui a maior parte do persuasivo (*tou pithanou*) ao Peripatos" (734F). Essa é uma posição consistente se a aceitação do "persuasivo" puder incluir, como em Cícero e provavelmente em Fílon de Larissa, a aceitação provisória das doutrinas de outra escola. Sobre isso, ver Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, p. 280-293, especialmente, p. 287-290, e Leofranc Holford-Strevens, "Favorinus: the Man of Paradoxes", em *Philosophia Togata* II, p. 188-217, especialmente, p. 204-207. Sobre Favorino em geral, ver também Anna Maria Ioppolo, "The Academic position of Favorinus of Arelate", *Phronesis*, 38 (1993), p. 183-213.

3

Como é claro que Sexto depende fortemente de fontes anteriores e como não pretende originalidade, podemos supor que ele não foi o único pirrônico a submeter Aristóteles a desafios céticos. Além disso, como disse no início, Aristóteles é claramente tão merecedor desse tratamento quanto qualquer outro dogmático. Mas, uma vez que nossa evidência para a história do pirronismo anterior a Sexto é muito escassa, não surpreende que pouco mais possa ser dito. O caso mais frustrante, a esse respeito, é o dos cinco modos de Agripa, uma série de movimentos dialéticos concebidos para bloquear qualquer tentativa de estabelecer conclusões dogmáticas e, assim, induzir a suspensão do juízo. O uso desses modos, individualmente ou em grupos, é extremamente comum em Sexto; eles devem ter figurado entre os principais mecanismos céticos dos pirrônicos. Ora, dois deles - os modos do regresso ao infinito e da circularidade - são claramente tomados de *Segundos Analíticos*, I,3, onde Aristóteles argumenta contra duas posições sobre conhecimento e demonstração. A primeira posição é que o conhecimento é impossível, pois o único modo de justificar uma afirmação é demonstrá-la com base em alguma outra afirmação - de tal modo que a cadeia de justificação teria de prosseguir *ad infinitum*; a segunda é que o conhecimento é possível, porque, embora o único modo de justificar uma afirmação seja demonstrá-la com base em outra, é possível que cadeias de demonstração procedam em círculo. Os céticos concordam com Aristóteles ao rejeitar a possibilidade de demonstração circular; também concordam, como Aristóteles, que um regresso ao infinito é incompatível com a obtenção de conhecimento, mas rejeitam a solução do próprio Aristóteles para o problema - a saber, que há "princípios" (*archai*), ou pontos de partida, para o conhecimento demonstrativo, que podem eles mesmos ser conhecidos, mas não por demonstração baseada em outra coisa. De fato, isso seria vítima de outro dos cinco modos, o modo da hipótese, cujo efeito é que qualquer afirmação não sustentada com base em alguma outra afirmação mais segura é uma mera asserção, que, portanto, não temos razão para aceitar. "Hipótese" é um termo usado pelo próprio Aristóteles para designar um tipo de ponto de partida do conhecimento demonstrativo (*Segundos Analíticos*, 72a20).[35] De todo modo, posições como a de Aristóteles são evidentemente o que o modo da hipótese visa excluir.

Aristóteles nunca é efetivamente mencionado nos resumos dos cinco modos que sobreviveram (Sexto, *PH* 1.164-177; DL 9.88-89); contudo, as semelhanças entre eles e *Segundos Analíticos* I,3 são estreitas demais para serem coincidência.[36] Mas o que fazer com esse fato? Infelizmente, parece não haver nada que possamos fazer com ele. Nada sabemos sobre Agripa, exceto que foi o idealizador dos cinco modos (DL 9.88) e que viveu um pouco depois de Enesidemo;[37] a única outra menção de seu nome é como título de um livro do cético Apeles, igualmente desconhecido por outras vias (DL 9.106). Ao fim do século I a.C., Aristóteles voltara a ser objeto de amplo interesse intelectual,[38] e Agripa foi provavelmente

[35] Sobre esse uso de *hupothesis* em Aristóteles e posteriormente, ver Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 1990), p. 93-95; sobre as dificuldades na classificação aristotélica dos tipos de ponto de partida, ver Aristotle, *Posterior Analytics*, traduzido e comentado por Jonathan Barnes (Oxford, 2ª ed., 1993), p. 99-101.

[36] Sobre as conexões entre os cinco modos e *Segundos Analíticos* I,3, ver ainda Long, "*Aristotle and the History of Greek Scepticism*", especialmente, p. 85-88, [tradução presente na edição 31 da *Sképsis*] e o comentário de Barnes a *Segundos Analíticos*, p. 103-110. Sobre os cinco modos em geral, ver Barnes, *The Toils of Scepticism.*

[37] Sexto atribui os cinco modos aos "céticos posteriores" (*PH* 1.164), em comparação com os "céticos mais antigos" (1.36), autores dos dez modos - que ele em outro lugar atribui a Enesidemo (M 7.345).

[38] Ver Gottschalk, "*Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD*", especialmente, seção I, "The revival of Aristotelianism".

contemporâneo ou posterior a esse desenvolvimento. No relato aristotélico do conhecimento e da demonstração, Agripa viu vários componentes do que viria a ser um dispositivo antidogmático bastante geral; e assim, nas palavras de Jonathan Barnes, "Aristóteles foi, sem sabê-lo, o bisavô da criança mais robusta que os céticos jamais produziram".[39] Contudo, também é difícil não concordar com o que Barnes prossegue dizendo: "seremos prudentes se, embora acreditemos que Aristóteles de algum modo influenciou Agripa, nos abstivermos de especular sobre a maneira exata pela qual a influência foi exercida".

Há também alguma relação entre Aristóteles e os dez modos anteriores de Enesidemo. Diferentemente dos cinco modos, os dez modos não procedem por meio de argumentação abstrata e geral. Em vez disso, consistem numa multiplicidade de exemplos de impressões conflitantes das coisas, cujo resultado pretendido é a suspensão do juízo acerca das naturezas das coisas em questão. Os conflitos podem dever-se a diferenças nos próprios percipientes (podem ser de espécies diferentes, de constituição fisiológica diferente, diferentes em idade, saúde e assim por diante), ou a diferenças nas circunstâncias em que as percepções ocorrem, ou ainda a uma variedade de outras causas.[40] E vários dos mesmos exemplos que ocorrem nos relatos de Sexto e Diógenes sobre os dez modos (*PH* 1.35-163; DL 9.79-88[41]) também figuram na discussão de Aristóteles, em *Metafísica* IV, sobre aqueles que afirmam negar o Princípio de Não-Contradição. Os adversários são representados como sustentando que não há diferença, quanto à verdade, entre as impressões dos doentes e dos sãos, dos lúcidos e dos loucos, dos humanos e dos outros animais - ou mesmo entre os diferentes sentidos de um único indivíduo, nos casos em que sugerem conclusões conflitantes sobre um objeto (1009b2-9); ou, ainda, entre as impressões daqueles que estão perto e daqueles que estão distantes, dos fracos e dos fortes, ou dos adormecidos e dos despertos (1010b5-9).[42]

Aqui, porém, não é tão óbvio que Enesidemo tenha de fato tomado de Aristóteles seus materiais ao compilar os dez modos. Primeiro, como se observou frequentemente, o material que finalmente encontrou lugar nos dez modos é, em muitos casos, tão antigo quanto os pré-socráticos, e certamente não é propriedade de nenhum autor específico.[43] Segundo, o uso desses exemplos que Aristóteles atribui a seus adversários é significativamente diferente de seu uso nos dez modos.[44] Em ambos os casos, pares de impressões conflitantes são tratados como estando, em algum sentido, em pé de igualdade quanto à verdade. Mas, nos dez modos, o ponto é que cada membro de tais pares tem igual probabilidade de ser verdadeiro, embora ambos não possam ser verdadeiros; dada essa situação, a suspensão do juízo é a reação inevitável. Os adversários de Aristóteles, contudo, são pessoas que negam o Princípio de Não-Contradição - que afirmam que "é possível que a mesma coisa seja e não seja" de determinada maneira (1005b35-1006a1). Na passagem em que

---

39 *The Toils of Scepticism*, p. 122.

40 Sexto os classifica como baseados na pessoa (ou animal) que julga, no objeto julgado, ou em ambos (*PH* 1.38).

41 Relatos ou reflexos dos dez modos existem também em outros autores; ver Julia Annas e Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism* (Cambridge, 1985), cap. 3. Entre eles, um excerto de Fílon, *Sobre a embriaguez* (p. 169-205), é de longe o mais completo - é, de fato, mais longo que a versão de Diógenes; contudo, embora próximo de Sexto e Diógenes em muitos pontos, ele não pretende ser um resumo dos procedimentos próprios dos pirrônicos.

42 As correspondências são discutidas por Long, "*Aristotle and the History of Greek Scepticism*", p. 89-91.

43 Novamente, ver Long, "*Aristotle and the History of Greek Scepticism*", p. 89.

44 Esse ponto é obscurecido quando se fala dos adversários de Aristóteles em *Metafísica* IV como "céticos", como às vezes se faz; ver, por exemplo, Irwin, *Aristotle's First Principles*, p. 192-196; Annas e Barnes, *The Modes of Scepticism*, p. 12. Em algum sentido frouxo, o termo pode ser apropriado. Mas, na verdade, como veremos, esses adversários são, de certo modo, o próprio oposto dos céticos; não são excessivamente cautelosos, mas excessivamente crédulos.

ocorrem os exemplos que recordam os dez modos, Aristóteles acabara de afirmar que a negação do Princípio de Não- Contradição é equivalente à posição que ele toma como tendo sido sustentada por Protágoras,[45] a saber, que "todas as opiniões e aparências são verdadeiras" (1009a8); e esse ponto é retomado quando o primeiro conjunto de exemplos é introduzido (1009b1-2). Em contraste, a própria posição de Aristóteles, que ele menciona ao introduzir o segundo conjunto de exemplos, é que nem toda aparência é verdadeira (1010b1-2). Assim, os adversários de Aristóteles não são pessoas que suspendem o juízo sobre impressões conflitantes, mas pessoas que aceitam a verdade de ambos os membros dos pares conflitantes, porque não veem dificuldade em aceitar ambos os pólos de uma contradição. Isso certamente perturba nossa visão normal das coisas, mas não é a mesma coisa que o ceticismo que os dez modos supostamente induzem. Portanto, não há razão particular para pensar que Enesidemo tenha obtido algum de seus exemplos de Aristóteles; e, mesmo que o tenha feito, disso não se segue que tenha dedicado atenção séria aos detalhes dos argumentos de Aristóteles ou de seus adversários.

Se o pirronismo posterior, com exceção de Sexto, revela-se decepcionante para nossos propósitos, que dizer do pirronismo inicial - isto é, o período do próprio Pirro, junto com seus seguidores imediatos? Um verso dos *Silloi* ("Sátiras"), de Tímon, citado por Diógenes Laércio (5.11), refere-se à "dolorosa leviandade" de Aristóteles (*eikaiosunês alegeinês*); não está claro se se trata de um juízo sobre sua filosofia ou sobre sua personalidade.[46] Mas vários estudiosos sugeriram que Pirro confrontou Aristóteles filosoficamente de uma maneira muito mais substancial. Isso não se baseia em qualquer referência explícita a Aristóteles nos testemunhos sobre Pirro, mas em uma semelhança percebida entre a negação do Princípio de Não-Contradição atacada por Aristóteles em *Metafísica* IV e a posição atribuída a Pirro numa passagem do peripatético Aristocles de Messene (em Eusébio, *Praeparatio evangelica* XIV.18.1-5) - texto que sempre foi reconhecido como a fonte mais importante de informação sobre a filosofia de Pirro.[47]

Aristocles afirma resumir um relato de Tímon sobre as atitudes filosóficas centrais de Pirro. A interpretação da passagem é extremamente controversa e não pode ser tratada de modo adequado neste contexto.[48] Mas há uma dificuldade

---

[45] Ver nota 49 abaixo.

[46] O fragmento diz simplesmente "nem a dolorosa leviandade de Aristóteles"; a frase completa geralmente é considerada como tendo sido "nem [me importo com] a dolorosa leviandade de Aristóteles", ou algo semelhante, por analogia com alguns versos sobre Fédon, Euclides e os megáricos (DL 2.107; cf. o verso sobre os acadêmicos citado em DL 4.67). Para a discussão da força de *eikaiosunê*, ver M. Di Marco (ed.), *Timone di Fliunte: Silli* (Rome, 1989), p. 192-193. Di Marco toma a palavra no sentido de "temeridade" ou "imprudência" e argumenta que é esse mesmo traço de caráter que constitui o tema de uma anedota e de outra referência hostil, de Teócrito, que precedem imediatamente a citação em Diógenes. Isso pode estar correto; mas não estou convencido de que as citações de Teócrito e Tímon precisem ser conectadas tão estreitamente quanto Di Marco propõe.

[47] A semelhança é amplamente insistida. Ver Long, "*Aristotle and the History of Greek Scepticism*", p. 91-93; A. A. Long e D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987), vol. II, p. 6; Enrico Berti, "*La critica allo scetticismo nel libro IV della* 'Metafisica'", em Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, p. 63-79; Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence* (Paris, 2ª ed., 1994), especialmente, capítulos V e VI; Giovanni Reale, "Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide", em G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, p. 245-336, especialmente, p. 315-321; Fernanda Decleva Caizzi, *Pirrone: Testimonianze* (Naples, 1981), especialmente, p. 152-154, p. 228-232. Contudo, apenas os três últimos expressam a posição de que Pirro responde explicitamente a Aristóteles. Dos demais, Berti argumenta que Pirro aprendeu sua filosofia com os adversários de Aristóteles, e Long, bem como Long e Sedley, não oferecem explicação específica para a semelhança.

[48] Discuti a passagem em "Aristocles on Timon on Pyrrho: The Text, its Logic and its Credibility", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII (1994), p. 137-181. Um bom resumo breve da variedade de interpretações é oferecido por Priscilla Sakezles, "Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic

imediata para a hipótese de uma conexão entre a passagem de Aristocles e os adversários de Aristóteles em *Metafísica* IV. A passagem inclui a recomendação de que não devemos confiar em nossas sensações nem em nossas opiniões (XIV.18.3); a base dessa recomendação pode ser objeto de muita discordância, mas as palavras mesmas são bastante claras. Contudo, como acabamos de ver, isso parece ser o próprio oposto da posição daqueles que Aristóteles critica por negar o Princípio de Não-Contradição. O problema deles, tal como Aristóteles o vê, não é uma recusa a confiar em nossas impressões ordinárias das coisas; ao contrário, eles acabam aceitando que a mesma coisa possa possuir propriedades contraditórias porque confiam excessivamente nas impressões opostas que frequentemente ocorrem acerca da mesma coisa (1009a22-26, 1009b1 ss.). Como observamos, Aristóteles sustenta que a negação do Princípio de Não-Contradição é equivalente à posição de Protágoras, segundo a qual as coisas são tal como aparecem a qualquer percipiente (1009a6 ss.);[49] mas a dificuldade com a posição de Protágoras parece ser que *não* há razão para desconfiar de *quaisquer* opiniões, não que todas elas devam ser desacreditadas. Um dos problemas persistentes na primeira parte do *Teeteto*, de Platão, onde a posição de Protágoras está em discussão, é ver como essa posição pode abrir espaço para a noção de especialistas, cujas opiniões sobre algum assunto são mais dignas de confiança do que as da maioria das pessoas (161d-e, 166d-167d, 169d-170b, 172a-b, 177c-179b); se Protágoras está correto, parece que todos têm razão sobre tudo, e não há motivo para que as pessoas desconfiem de suas próprias opiniões ou das opiniões de qualquer outro. Aristóteles tem o *Teeteto* em mente neste capítulo (ver 1010b11-14); e, como se notou há pouco, ele argumenta em resposta que nem todas as aparências são verdadeiras, mas que algumas devem ser aceitas e outras, como as dos doentes ou dos adormecidos, não (1010b3-9). O alvo principal, portanto, não parece ser algo como a desconfiança generalizada de Pirro em relação às sensações e opiniões, mas, ao contrário, uma aceitação indiscriminada de opiniões e aparências.

Isso, contudo, de modo algum resolve a questão. Pois os estudiosos apontaram para uma passagem de *Metafísica* IV que, alegou-se, emprega uma "linguagem quase idêntica" à de Pirro, tal como relatado por Aristocles.[50] Eis o que Aristóteles diz sobre seu adversário anônimo: "Ele não diz nem 'assim' nem 'não assim', mas 'tanto assim quanto não assim'; e novamente nega ambas as coisas, dizendo 'nem assim nem não assim'; pois, de outro modo, já haveria algo definido" (1008a31-34). E eis a porção relevante do que Aristocles apresenta como resumo de Tímon: "Deve-se estar sem opiniões [...], dizendo acerca de cada coisa singular que ela não mais é do que não é, ou tanto é quanto não é, ou nem é nem não é" (XIV.18.3).

Interpretation", *Apeiron* 26 (1993), p. 77-95. Jacques Brunschwig sustentou que grande parte da passagem, incluindo as porções às quais me referirei, representa não as ideias de Pirro, mas um desenvolvimento das ideias de Pirro pelo próprio Tímon; ver "Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho", em Jacques Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 1994), p. 190-211. Argumentei contra isso em "Hellenistic Essays Translated", *Apeiron* 29 (1996), p. 75-97, seção III. Mas essa questão não é importante para nossos propósitos; quer esses pontos se devam a Pirro, quer a Tímon, eles pertencem ao pirronismo inicial, e a questão é que relação, se alguma, mantêm com a posição criticada por Aristóteles em *Metafísica* IV.

[49] Assim, ao menos, é como Aristóteles compreende a posição de Protágoras. Ver Myles Burnyeat, "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy", *Philosophical Review* 85 (1976), p. 44-69, especialmente, p. 46-47; Gail Fine, "Protagorean Relativisms", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10 (1994), p. 211-243, especialmente, p. 218-219 e nota 65. Burnyeat pensa que a interpretação aristotélica de Protágoras, e a de todos os autores subsequentes, difere da de Platão, e que a de Platão é correta; Fine pensa que a de Platão é a mesma de Aristóteles, mas suspende o juízo sobre a questão da correção.

[50] A expressão é de Long, "*Aristotle and the History of Greek Scepticism*", p. 92; o paralelismo também é insistido por Long e Sedley, Reale, Caizzi e Conche (ver acima, nota 47).

Há certamente alguma semelhança verbal entre as duas passagens; mas serão elas realmente "quase idênticas"? O adversário de Aristóteles diz "assim e não assim" e também "nem assim nem não assim"; e a afirmação de Pirro sobre o que devemos dizer contém as palavras "tanto é quanto não é" e também "nem é nem não é". Mas Pirro primeiro nos diz que devemos afirmar que cada coisa "não mais é do que não é", ao passo que o adversário de Aristóteles nunca é apresentado como dizendo "assim não mais do que não assim". Aristóteles de fato afirma que seu adversário "não diz nem 'assim' nem 'não assim'". Mas isso não constitui um componente adicional, possivelmente paralelo ao "não mais é do que não é" de Pirro, que o adversário diga; ao contrário, isso especifica claramente o que ele não diz. O ponto de Aristóteles é que, enquanto pessoas normalmente sãs afirmam ou que algo é de certa maneira, ou que não é dessa maneira, seu adversário rejeita essas elocuções ordinárias em favor de dizer que a coisa tanto é quanto não é dessa maneira. Assim, a afirmação de Pirro contém dois componentes verbalmente semelhantes a afirmações atribuídas por Aristóteles a seu adversário; mas contém um componente adicional - certamente importante, pois traz a expressão característica pirrônica "não mais" (*ou mallon*) - para o qual não há equivalente na passagem de Aristóteles.

Além disso, uma das duas afirmações que Aristóteles de fato põe na boca de seu adversário talvez não seja algo que ele tome como tendo sido efetivamente dito por esse adversário, mas antes algo que ele, Aristóteles, considera que seu adversário está comprometido a dizer. Anteriormente no mesmo capítulo, o próprio Aristóteles argumentara que alguém disposto a dizer "A é tanto um ser humano quanto não um ser humano" deve também aceitar a afirmação "A é nem um ser humano nem não um ser humano" (1008a2-7). Assim, quando o adversário de Aristóteles diz "assim e não assim" e então "nega ambos, dizendo 'nem assim nem não assim'" (1008a32-33), é inteiramente possível que Aristóteles esteja indicando não a posição expressa de seu adversário, mas seu próprio argumento pouco antes. Ao longo do capítulo, a doutrina principal sob exame é a de que algo pode ser tanto F quanto não-F; o acréscimo "nem F nem não-F" é plausivelmente compreendido, então, como uma consequência embaraçosa que Aristóteles procura impor a seu adversário, não como um elemento adicional da própria compreensão que o adversário tem da posição.

Se assim for, o paralelo com Pirro torna-se ainda mais tênue. O único ponto restante de contato é que Pirro usa as palavras "tanto é quanto não é", e o adversário de Aristóteles, as palavras "assim e não assim". Pode-se responder, é claro, que essa é a parte mais importante de todas, pois é precisamente aqui que vemos Pirro negar o Princípio de Não-Contradição, como os adversários de Aristóteles são acusados de fazer. Mas mesmo aqui as coisas não são tão simples. As palavras "dizendo acerca de cada coisa singular que ela não mais é do que não é, ou tanto é quanto não é, ou nem é nem não é" podem ser lidas como contendo a asserção de que cada coisa tanto é quanto não é. Se o que devemos dizer acerca de cada coisa é uma de três asserções independentes - "que ela 1) não mais é do que não é, ou [que ela] 2) tanto é quanto não é, ou [que ela] 3) nem é nem não é" -, então "cada coisa tanto é quanto não é" é ao menos uma entre uma gama de enunciados que o seguidor de Pirro é instruído a empregar. Contudo, há outra maneira de ler a passagem, igualmente compatível com o grego. O ponto pode ser, antes, que devemos dizer de cada coisa "que ela não mais 1) é do que 2) não é, ou 3) tanto é quanto não é, ou 4) nem é nem não é" - isto é, que as quatro possibilidades "é", "não é", "ambas" e "nenhuma" valem "não mais" uma do que qualquer das outras; e, se esse é o caso, então não é de modo algum óbvio que a afirmação "cada coisa tanto é quanto não é" seja uma afirmação que estamos autorizados a asserir independentemente - como os negadores do Princípio de Não- Contradição gostariam que fizéssemos.

Essas observações não fazem mais do que arranhar a superfície. Sugeri algumas dúvidas sobre o alegado "antiaristotelismo" de Pirro, mas um tratamento completo do tema não pode ser empreendido senão no contexto de uma

interpretação abrangente da filosofia de Pirro - incluindo a controversa passagem de Aristocles - e de seus antecedentes.[51] Por ora, podemos simplesmente repetir que não há evidência direta de que Pirro tenha tido qualquer interesse especial por Aristóteles, e acrescentar que o paralelo com *Metafísica* IV não é tão direto quanto pareceu a alguns. Por fim, mesmo que a posição de Pirro fosse a mesma que a dos adversários de Aristóteles, disso não se seguiria que Pirro estivesse efetivamente respondendo a Aristóteles; seria igualmente possível que os adversários de Aristóteles, quem quer que fossem, fossem os mestres de Pirro[52] - e que Pirro nada soubesse sobre o tratamento aristotélico de suas posições. Se as dúvidas que lancei sobre o suposto paralelo linguístico estiverem bem fundadas, não há razão convincente para supor que Pirro estivesse familiarizado com a discussão de Aristóteles. De fato, o retrato de Pirro sugerido por Tímon e por outros é o de um pensador supremamente desinteressado de debates com outros filósofos; se há alguma verdade nesse retrato, parece improvável o desejo de formular sua filosofia em resposta a um texto específico, como *Metafísica* IV.[53]

4

Os resultados deste levantamento foram modestos. Aristóteles certamente teve seu lugar entre os filósofos cujas posições os céticos atacaram; mas não parece que tenha ocupado um lugar central para nenhum deles. Mais uma vez, dado que eram os estoicos o principal contraponto dogmático dos céticos - e isso se aplica tanto à tradição acadêmica quanto à pirrônica -, essa conclusão talvez fosse apenas de esperar. Ainda assim, a história de como Aristóteles foi recebido nos séculos seguintes à sua morte não estaria completa sem alguma consideração sobre como ele se saiu nas mãos dos céticos.

51 Tento fazê-lo, e discuto o alegado paralelo aristotélico em maior detalhe, em *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy* (Oxford: Clarendon Press, previsto para 2000).

52 Cf. nota 47 acima.

53 Esse ponto também é formulado por M. R. Stopper, "Schizzi Pirroniani", *Phronesis* 28 (1983), p. 265-297, p. 273.