

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**FACULDADE DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

**Rodrigo Pinto de Brito**

**Sobre a noção de linguagem subjacente ao ceticismo pirrônico sextiano: um estudo do livro I de *Esboços Pirrônicos*, de Sexto Empírico, acompanhado de tradução e de uma investigação teórico-metodológica.**

Juiz de Fora

2024

**Rodrigo Pinto de Brito**

**Sobre a noção de linguagem subjacente ao ceticismo pirrônico sextiano:** um estudo do livro I de *Esboços Pirrônicos*, de Sexto Empírico, acompanhado de tradução e de uma investigação teórico-metodológica.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Linguística. Área de concentração: Linguagem e Humanidades

Orientador: Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes

Juiz de Fora  
2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Brito, Rodrigo.

Sobre a noção de linguagem subjacente ao ceticismo pirrônico sextiano: um estudo do livro I de Esboços Pirrônicos, de Sexto Empírico, acompanhado de tradução e de uma investigação teórico-metodológica. / Rodrigo Brito. -- .  
266 f.

Orientador: Fábio Fortes

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Linguística, .

1. Historiografia das ciências da linguagem. 2. Filosofia da linguagem. 3. Ceticismo. 4. Não-representacionalismo. 5. Tradução.  
I. Fortes, Fábio, orient. II. Título.

**RODRIGO PINTO DE BRITO**

**SOBRE A NOÇÃO DE LINGUAGEM SUBJACENTE AO CETICISMO PIRRÔNICO SEXTIANO:**  
um estudo do livro I de Esboços Pirrônicos, de Sexto Empírico, acompanhado de tradução  
e de uma investigação teórico- metodológica

Tese apresentada ao  
Programa de Pós-  
Graduação em  
Linguística  
da Universidade  
Federal de Juiz de  
Fora como requisito  
parcial à obtenção do  
título de Doutor em  
linguística. Área de  
concentração:  
linguística.

Aprovada em 06 de outubro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Fabio da Silva Fortes**

Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. Alessandro Jocelito Beccari**

UNESP - Assis / PPG Linguística Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho**

Universidade Federal Fluminense

**Prof. Dr. José Borges Neto**

Universidade Federal do Paraná

**Prof. Dr. Alfonso Correa Motta**  
Universidade Nacional de Colombia

Juiz de Fora, 22/09/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Fabio da Silva Fortes, Professor(a)**, em 06/10/2023, às 19:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alessandro Jocelito Beccari, Usuário Externo**, em 09/10/2023, às 09:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Borges Neto, Usuário Externo**, em 09/10/2023, às 10:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Danilo Marcondes de Souza Filho, Usuário Externo**, em 11/01/2024, às 17:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alfonso Correa Motta, Usuário Externo**, em 16/01/2024, às 09:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1487729** e o código CRC **FD79D35D**.

Para Elza Corrêa, no ano de seu nonagésimo aniversário.



## AGRADECIMENTOS

Se há coisas que podem ser asseridas com certeza, uma delas é que um trabalho acadêmico não se faz sozinho, ainda mais um sobre ceticismo e na América Latina, que contém uma rede muito ativa de pesquisadorxs. Por isso esse trabalho é em grande medida expressão dessa coletividade e a ela deve seus méritos, embora por outro lado todos os erros e equívocos sejam de responsabilidade exclusivamente minha.

Se há algo a ser crido, é que aquilo que produzo e vivencio no âmbito universitário não pode ser efetivamente separado (insulado) da vida pessoal, talvez por conta do espaço, tanto em sentido extensivo quanto intensivo, que a academia ocupa na minha vida. Por isso, não sou capaz de fazer um agradecimento sem enquadrá-lo numa tecitura muito pessoal. Peço perdão e paciência, mas acho que o relato abaixo elucida o caráter de rede que subjaz a este trabalho e a imbricação entre academia e vida pessoal, e também serve de homenagem a todxs que serão mencionadxs...

Conheci o ceticismo pirrônico sextiano ainda na graduação em filosofia na UERJ, através das aulas dos professores Luiz Bicca e Marcelo Araújo. Depois, no meu TCC, defendido em 2006 sob orientação da professora Karla Chediak, me dediquei a um estudo sobre os tropos de Enesidemo, com algumas inserções humaneanas. Pensei que minhas atividades filosóficas se encerrariam por aí e comecei a fazer bicos em outras coisas que nada tinham a ver com filosofia, para consternação do meu pai, Edson Pinto, e da minha companheira de então, Tatiana Basso, que me encorajaram retornar à filosofia.

Naquela altura, amigos e colegas de graduação da turma de 2001 da UERJ já estavam ingressando no Mestrado, por exemplo Rogério Soares, que pegava livros na biblioteca da PUC-Rio e me emprestava, Alexandre Skvirsky, com quem traduzi e publiquei alguns dos materiais pegos sob auspícios de Rogério (que também colaborou numa tradução), e Rafael Huguenin, que sempre me incentivou a estudar grego. Graças a incentivos e parceria com estes três amigos e colegas traduzi em conjunto ou sozinho textos importantes de M. Burnyeat, D. Sedley, B. Stroud e S. Langer. Para publicá-los, entrei em contato com Burnyeat, Sedley e Stroud, com quem tive o prazer de trocar figurinhas sobre ceticismo por e-mail. Quando comecei esta empreitada de contatos, eu não era sequer discente de pós-graduação, mas mesmo assim me empolguei tanto com o feedback que resolvi retornar à filosofia, prestando concurso e sendo aprovado para professor do Ensino Médio na Rede Estadual do RJ em 2008, e no Mestrado em filosofia na PUC-Rio em 2009. Em 2010 publiquei na Sképsis a primeira destas traduções, gentilmente revisada por Plínio Smith, com quem eu firmaria uma parceria e faria uma amizade duradoura.

Na PUC-Rio, durante o Mestrado, tive o prazer de ser orientado pelo prof. Danilo Marcondes. Mas meses antes da defesa da minha Dissertação meu filho, Átila, nasceu, e eu precisava ainda submeter um projeto de pesquisa para concorrer ao Doutorado. Tudo caótico, consegui defender o Mestrado em 2010 e ingressar no Doutorado na PUC-Rio, também sob orientação de Danilo, em 2011. Como não tive bolsa, com filho pequeno, lecionava no Estado, me tornei horista na PUC-Rio e substituto na UFF, além de ter aceitado o desafio do Huguenin de estudar grego mais seriamente, para isso ingressando na Graduação em Grego na UERJ, onde fui tutelado pela Profa. Luciene de Oliveira. Nada disso seria possível sem a ajuda da minha família e da família da minha ex-companheira, assim como ela própria, que foram muito presentes e seguraram as pontas na tenra infância de Átila. Nesta época tive o prazer de conhecer e me tornar amigo de Pedro Carné, que se revelaria um entusiasmado leitor de Montaigne.

Ainda assim, apesar dos n compromissos, consegui concluir meu Doutorado em 2013 e ser aprovado em um concurso para efetivo na UFS. Porém, esta celeridade significou não amadurecer determinadas questões que me eram caras acerca do binômio ceticismo e linguagem; por exemplo, eu gostaria de ter anexado à minha Tese em filosofia uma tradução de *Contra os retóricos* na qual estava trabalhando, e também gostaria de ter tido tempo de ter um contato mais efetivo com Ana Paula El-Jaick, cujo nome me foi pela primeira vez soprado por Danilo Marcondes e que cursou Doutorado em Estudos da Linguagem na PUC-Rio.

No entanto, não ter anexado *Contra os retóricos* à tese me deu tempo para reler melhor e ponderar sobre o trabalho e estratégias para sua publicação. Convidei então Rafael Huguenin para atuar como coautor da tradução e a obra foi acolhida pela EdUNESP, graças a Jézio Hernani e Leandro Rodrigues. Ficamos tão satisfeitos com o trabalho que, ato contínuo, começamos a nos debruçar numa tradução de *Contra os gramáticos*. Então, em 2014 recebi um e-mail misterioso, de um colega que eu desconhecia, Fábio Fortes da UFJF, que afirmava que tinha lido *Contra os retóricos* e que gostaria de trabalhar em conjunto, eventualmente, em *Contra os gramáticos*. Conversei sobre isso com Huguenin e pensamos em trabalhar pela primeira vez com um pool de comentadores, dada a complexidade da obra; conversei também com o Fábio e descobri que a Ana Paula sobre quem Danilo me falara trabalhava com ele na UFJF. Pronto, formamos o pool com eles e também com Aldo Dinucci (UFS) e Valter Duarte, que então era seu orientando, ambos trabalhando com lógica e teoria estoica da argumentação. Finalmente, *Contra os gramáticos* foi publicado em 2015, enquanto eu fazia estágio pós-Doutoral na University of Kent-UK, sob auspícios da Capes, supervisionado por Karla Pollmann e Gabriele Cornelli, e muito gentilmente acolhido por Winston Feather em sua casa. Aí comecei a trabalhar na tradução de *Contra os astrólogos* e a me ocupar do problema da demarcação entre ciência e não-ciência, provocado pelas reflexões de Cristina de Amorim Machado, que participou desta tradução como comentadora. Também foi aí, por conta de uma pequena digressão sobre medicina que

Sexto faz em *Contra os astrólogos* que comecei a avançar aspectos da relação entre ceticismo e medicina.

Após o retorno do estágio pós-Doutoral, em 2016, a convite de Plínio, Waldomiro Silva Filho e Gisele do Amaral, comecei a participar de uma série de eventos internacionais sobre ceticismo, vindo a conhecer melhor as pesquisas de Jorge Ornelas, Guadalupe Reinoso, Andrea Lozano, Alfonso Correa, James Allen, Rachel Barney e outros. Foi num desses eventos, na Universidad de los Andes-Colômbia, que pela primeira vez apresentei minhas intuições sobre Sexto x Aristóteles quanto aos “subjacentes”, sendo rebatido e corrigido por Roberto Bolzani, cujas críticas, após assimiladas, permitiram desenvolver uma parte importante da minha argumentação no presente trabalho.

No âmbito da Archai-UnB, tive a oportunidade de conhecer e me tornar amigo de Sussumo Matsui, que se tornou um parceiro em investigações e traduções sobre medicina antiga, junto com Huguenin, dando maior respaldo a argumentos que também aparecem aqui.

Em 2018 meus colegas do Departamento de Filosofia da UFS, dentre os quais figuram grandes amigos, como Alexandre Cabeceiras e William Piauí, me concederam uma licença capacitação na qual eu pude cursar presencialmente as disciplinas do curso de Doutorado do PPG-Linguística da UFJF, neste ambiente tive o prazer de trocar ainda mais ideias com meu orientador, Fábio Fortes e com Ana Paula El-Jaick (que me acolheu em sua casa, me emprestou seus livros e seus ouvidos), e também de conhecer e de me tornar amigo de Christiano Pereira, Fernando Freitas e Daniela Brinati, cujas pesquisas me inspiraram muito. Naquele mesmo ano também comecei a me preparar para trabalhar numa versão corrigida e atualizada, em inglês, da minha Tese de Doutorado em filosofia, a ser publicada pela Springer em 2022, numa coleção coordenada por Otávio Bueno. Neste trabalho contei com a leitura constante de Isabela Basso.

No fim de 2018 eu amadureci a ideia de fazer um outro concurso, para tentar me mudar de Aracaju para ficar mais perto da minha família, principalmente da minha avó e do meu filho. Felizmente, passei numa seleção para efetivo do Departamento de Filosofia da UFRRJ, me tornando professor de lá em 2019, sendo muito bem acolhido por todos, mas principalmente por Alessandro Duarte, Robinson Guitarrari, Markos Klemz (membros do NuLFiC), Walter Valdevino e Francisco de Moraes.

Também em 2019, quase concomitantemente ao meu retorno ao Rio de Janeiro, comecei a ter um contato mais estreito com Carol Martins da Rocha, com quem eu me relacionava quase que totalmente por e-mail, por causa de seu trabalho na Revista *Rónai*, na qual eu atuo às vezes como parecerista. Até o dia que fomos fazer um delicioso e inesquecível passeio no Jardim Botânico, e sob as bênçãos do mundo vegetal, começamos a namorar. Hoje, no momento desta escrita, Carol é minha companheira e acompanhou, desde 2019, portanto, por 4 anos, boa parte da história aqui narrada. Segurou as pontas nos meus momentos de insegurança, de viradas súbitas de humor, aturou minha

monotonia, e alimentou minha alma com seu amor e minha mente com seu latim, suas pesquisas, suas perguntas sobre meu trabalho, ao ponto da ocorrência de uma total mudança minha de perspectiva sobre o trabalho acadêmico. Nos aproximamos ainda mais durante a funesta pandemia, acompanhada pela igualmente funesta administração fascista do país e do sucateamento da Universidade, passamos a morar juntos e a nos engajar ainda mais no cuidado um do outro e de nossos gatos, Raquel e Jerry Nelson, e também em manifestações e discussões sobre questões políticas, acerca das quais conversei frequentemente com Alessandro Magalhães.

A todos vocês, pela amizade, carinho, paciência, solicitude, partilha, diálogo e companheirismo, sou infinita e inefavelmente grato. Mas quero deixar um agradecimento especial a Átila, a Carol, a Danilo Marcondes, a Rafael Huguenin, a Alexandre Skvirsky, a Plínio Smith, a Fábio Fortes e a Ana Paula El-Jaick; e por último e não menos importante, a Clara Rebel, minha terapeuta, aos membros da banca – profs. José Borges Neto, Danilo Marcondes, Alfonso Correa e Alessandro Beccari – e a todos meus alunos e orientandos, meus mais fiéis e frequentes interlocutores.

Sigamos!

## RESUMO

No presente trabalho nosso objetivo é contribuir em três diferentes âmbitos: 1- uma investigação teórico-metodológica, acerca da área da *historiografia das ciências da linguagem*; 2- outro, envolvendo estudos histórico-conceituais de uma proposta específica de interpretação do funcionamento da linguagem, cética e não-representacionista; 3- e a materialização em língua portuguesa brasileira da fonte primária sob análise: *Esboços pirrônicos I*, de Sexto Empírico (II-III d.C.). No entanto, as querelas que motivaram o desenvolvimento das teorias que pautaram nosso método – discutido no capítulo I – partiram de alguma forma de ceticismo filosófico, sobretudo moderno ou contemporâneo. Por sua vez, estes ceticismos de fundo originam-se de discussões céticas antigas, avançadas notadamente por Sexto Empírico, autor da obra sob análise. Assim, optamos por uma escrita retroalimentar e não linear que fornecesse indícios do próprio caráter não linear da investigação, em que o capítulo I se alimenta e depende do II, que por sua vez dá-se a partir do III.

**Palavras-chave:** Historiografia das ciências da linguagem; filosofia da linguagem; ceticismo; não-representacionismo; tradução.

## ABSTRACT

In this work we aim to contribute to three different scopes: 1- one theoretical-methodological investigation, on the field of the *History of Language Sciences*; 2- another, historical and conceptual investigation, on a specific proposal of interpreting the functioning of language, under a Skeptical point of view which leads us to a kind of non-representationalism; 3- finally, offering a Greek/Portuguese translation of our primary source: the first book of Sextus Empiricus' *Outlines of Pyrrhonism*. Nonetheless, the very quarrels which underlay the development of the theories which grounded our method – discussed in the first chapter – had some kind of Skepticism, mainly Modern or Contemporary, as point of departure. On the other hand, these Skepticisms are developed thanks to discussions which have Ancient Skeptical writers as chief primary sources, mainly Sextus Empiricus, whose work we aim to analyze. Thus, having in mind the not linear structure of the discussion, we also use a not linear way of approaching the problems, so the first chapter is fed and depends on the second one, which is fed and depends on the third.

**Keywords:** History of Language Sciences; Philosophy of Language; Skepticism; Non-representationalism; Translation.

## Sumário

|   |     |
|---|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | 1   |
| 1- Sobre a abordagem .....  | 1   |
| 2- Sobre a matéria .....  | 5   |
| 3- Filosofia e linguagem .....  | 8   |
| 4- O encadeamento.....  | 10  |
| <b>I- CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b> .....   | 13  |
| I.1- Qual ciência? .....  | 14  |
| I.1.1- O método empírico .....  | 16  |
| I.1.2- O falsificacionismo.....   | 24  |
| I.1.3- Problematizando o falsificacionismo .....  | 30  |
| I.1.4- Ciência em contexto histórico e sociológico: o programa kuhniano.....                                      | 32  |
| I.1.5- Breve intervenção relativista .....  | 37  |
| I.1.6- O anarquismo metodológico .....  | 39  |
| I.2- Qual historiografia? .....   | 42  |
| I.2.1- Kuhn e as ciências da linguagem .....  | 45  |
| I.2.2- “História” de um ponto de vista revolucionário .....   | 50  |
| I.2.3- A “história” na Antiguidade (e suas apropriações) .....  | 54  |
| <b>II. QUAL LINGUAGEM?</b> .....  | 66  |
| II.1-Sobre Sexto Empírico, P.H. I, 1 .....  | 68  |
| II.2- P.H. I, 2.....  | 69  |
| II.3- P.H. I, 3.....  | 70  |
| II.4- Interlúdio sobre os significados de ser dogmático, de ser discípulo e de ser acadêmico, segundo Sexto ..... | 71  |
| II.5- Os subsistentes/subjacentes.....  | 76  |
| II.6- O significado de ser acadêmico .....  | 79  |
| II.7- O “subjacente” <i>qua</i> “imane” e “substrato” .....   | 82  |
| II.8- “Imane” e “substrato” na concepção aristotélica de linguagem.....   | 88  |
| II.9- ἀπόφανσις aristotélica <i>qua</i> constativo.....   | 92  |
| II.10- Um interlúdio sobre diferentes abordagens em filosofia da linguagem.....                                   | 95  |
| II.11. A diferentes filosofias da linguagem a partir do significado de “significação” .....                       | 99  |
| II.12. Os estoicos, sua filosofia e sua concepção de linguagem .....  | 103 |
| II.13. O proferimento cético.....   | 108 |
| II.15- Problematizando o termo “expressão” (= <i>phoné</i> ) .....  | 129 |
| II.16- Mais sobre os tropos de Enesidemo .....  | 134 |
| II.17- Um novo interlúdio relativista .....   | 139 |
| <b>III- TRADUÇÃO DE SEXTO EMPÍRICO, <i>ESBOÇOS PIRRÔNICOS</i>, LIVRO I</b> .....                                  | 145 |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....   | 233 |

|  |     |
|--|-----|
| 1- Fontes primárias.....                               | 233 |
| 2- Obras secundárias .....                             | 235 |
| 3- Dicionários, gramáticas e obras de referência ..... | 244 |
| 4- Páginas da internet.....                            | 244 |

POZZO: (...) *Pense!*

LUCKY: *Dada a existência tal como se depreende dos recentes trabalhos públicos de Poiçon e Wattmann de um Deus pessoal quaquaquaquaqu de barba branca quaquaqu fora do tempo e do espaço que do alto de sua divina apatia sua divina athambia sua divina afasia nos ama a todos com algumas poucas exceções não se sabe por quê mas o tempo dirá e sofre a exemplo da divina Miranda com aqueles que não estão não se sabe por quê mas o tempo dirá atormentados atirados ao fogo às flamas às labaredas que por menos que isto perdure ainda e quem duvida acabarão incendiando o firmamento a saber levarão o inferno às nuvens tão azuis às vezes e ainda hoje tão calmas tão calmas de uma calma que nem por ser intermitente é menos desejada mas não nos precipitemos e considerando por outro lado os resultados da investigação interrompida não nos precipitemos a investigação interrompida mas consagrada pela Academia de Antropopopometria de Berna-sobre-Bresse de Testu e Cornard ficou estabelecido sem a menor margem de erro tirante a intrínseca a todo e qualquer cálculo humano que considerando os resultados da investigação interrompida interrompida de Testu e Cunard ficou evidente dente dente o seguinte guinte guinte a saber mas não no precipitemos não se sabe por quê acompanhando os trabalhos de Poiçon e Wattmann evidencia-se claramente tão claramente que à luz dos esforços de Fartov e Belcher interrompidos interrompidos não se sabe por quê de Tstu e Conard interrompidos interrompidos interrompidos evidencia-se que o homem ao contrário da opinião contrária que o homem em Bresse de Testu e Conard que o homem enfim numa palavra que o homem numa palavra enfim não obstante os avanços na alimentação e na defecação está perdendo peso e ao mesmo tempo paralelamente não se sabe por quê não obstante os avanços (...)*

POZZO: *O chapéu!*

*Vladimir pega o chapéu de Lucky, que se cala e cai. Grande silêncio. Os vitoriosos ofegam.*

ESTRAGON: *Estou vingado.*

Samuel Beckett, *Esperando Godot*

## INTRODUÇÃO

### 1- Sobre a abordagem

Desde a década de 1970, a área da *História das ciências da linguagem* se desenvolveu enormemente, tornando pretensiosa uma tentativa de descrever e, principalmente, problematizar seus avanços e desdobramentos em apenas poucas páginas.

Outro fator que potencialmente adicionaria dificuldades a esta tentativa e que de certo modo se presentifica em todo este trabalho diz respeito aos limites epistemológicos inerentes às disciplinas específicas abrangidas pelo termo *História das ciências da linguagem*, ou seja: *história, ciência, linguagem*. Seria inexequível esgotar, assim, tanto uma apresentação geral da grande-área quanto de suas subáreas, ainda mais quando estas são, quando isoladas, também grandes-áreas.

Contudo, o próprio problema indica um caminho, de modo que nos deteremos, sem qualquer perspectiva de esgotar o assunto, justamente na tarefa de pensar uma epistemologia em comum, tanto para a *história*, quanto para a *ciência* e a *linguagem*, que torne possível executarmos uma boa *história das ciências da linguagem*, ao menos no que diz respeito a este objeto de estudo particular: a possível presença de uma noção não-representacionista de linguagem identificável nos textos de Sexto Empírico, filósofo/médico dos sécs. II-III d.C, e que subjaz ao seu ceticismo filosófico.

Paradoxal e circularmente, do mesmo modo que uma análise do discurso cético sextiano é executada sob as lentes da metodologia e, principalmente, do horizonte epistemológico pelo qual enveredamos, este próprio horizonte e estas mesmas lentes em grande medida resultam da recepção do ceticismo. Portanto, o processo é retroalimentar, não-linear e pressupõe uma espécie de “metafísica canibal”, talvez permitindo fazer da *história das ciências da linguagem* (e quiçá de toda história) participe daquilo que Viveiros de Castro preconiza para a antropologia: “... assumir integralmente a sua verdadeira missão, a de ser teoria-prática de descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2018, p. 20).

Por sua vez, o desafio descolonizador, empreendido pela história, urge no caso da *história das ciências da linguagem*, tendo em vista o título de “ciência” pleiteado por diversos pesquisadores (i.e. “cientistas”?) para as mais diferentes áreas da linguística. E, de fato, se se deseja que a linguística, em geral e em suas subáreas, seja ciência, deve-se

assumir o (b)ônus de ter sua história revelada, pois “uma disciplina atinge a maioria quando seriamente contempla seu próprio passado” (Koerner, 2006, p. 2803).

Mas há modos e modos de se narrar algo. Sobretudo, há modos e modos de se conceber o ato mesmo de narrar, ainda que na prática as narrativas sejam parecidas. Ou seja, há diferentes métodos de se teorizar e de se praticar história, e por conseguinte de se entender a missão por detrás do ato narrativo.

Quanto a nós, dentre as muitas tecituras possíveis, optamos por uma que nos permitirá escrutinar, por um lado, em um horizonte teórico-metodológico, os conceitos de “ciência” e de “história”, de um ponto de vista filosófico já repisado por muitos ceticismos; por outro, a “linguagem” do cético, de um ponto de vista linguístico e da história das ciências da linguagem, um terreno pouco explorado por estas ferramentas específicas de agrimensura. Por fim, ofereceremos a fonte primária que nos interessa, traduzida.

Agora, no que diz respeito à já mencionada multiplicidade de narrações possíveis, sua variedade constitui um dos nossos principais problemas, que pode também ser compreendido como o problema dos *métodos* historiográficos adotados por quem se pretende *historiador das ciências da linguagem*. Sim, o problema é quase labiríntico, mas crucial para engendrar um fazer historiográfico esclarecido e esclarecedor.

Assim, segundo Koerner (2006, p. 2803), não obstante a *História das ciências da linguagem* tenha sido levada a sério somente a partir da década de 1960, ela remonta a cerca de 200 anos atrás, com o *Tableau des progrès de la science grammaticale*, de François Thurot's (1768-1832), publicado em 1796. Ao qual se seguiram outras obras, principalmente em alemão, francês e inglês, todas com propostas análogas de análise de contribuições que autores/correntes/conceitos passados teriam oferecido para o pensamento linguístico. Porém, foi somente na década de 1980 que se começou a questionar sistematicamente o sentido de “história” empregado pelos historiadores das ciências da linguagem e seus métodos, sem consenso até o presente momento (cf.: Koerner, 2006, p. 2805), pois, em grande medida, o próprio objeto de estudo escolhido permite variações metodológicas:

... sem dúvidas, faz diferença se alguém está estudando os textos linguísticos da idade Média (e. g., Kelly 2002) ou aqueles do séc. XIX (e. g., Morpurgo Davies 1998) – assim como o *Erkenntnisinteresse* do pesquisador (“foco de pesquisa”) (Koerner, 2006, p. 2805).

Como agravante, frequentemente os pesquisadores possuem um pano de fundo teórico outro, além da própria linguística, e que nutre suas reflexões, encorajando diferentes vias pelas quais trilhar a história das ciências da linguagem e nela traçar roteiros e mapas. Há, então, uma cartografia dos filósofos, outra dos historiadores estrito senso, outra dos matemáticos, outra dos neurocientistas etc.

Mas a liberdade cartográfica, apesar de permitir desenhar o objeto por diferentes perspectivas, ângulos e vieses, quando livre demais, pode capturar o pesquisador sem experiência historiográfica na armadilha da sobreposição de interesses, autores e conceitos atuais aos do passado, flagrante anacronismo. Claro que, por outro lado, em igual medida se deve evitar o vício do preciosismo catalográfico e monumentalista, que positiva a história ao mesmo tempo que limita as leituras cruzadas<sup>1</sup>.

Ora, considerando o que foi dito até aqui – i.e.: a possibilidade do pluralismo metodológico graças a 1- a volatilidade e idiossincrasias da matéria mesma com que se lida; 2- a variedade dos panos de fundo teóricos dos pesquisadores; 3- a tensão entre uma cartografia borgeana “realista”, que pretende desenhar os objetos em escala 1/1 e uma outra, fantástica – então, acentuando ainda mais o pluralismo, do ponto de vista ferramental, talvez seja desejável se apropriar daquilo que vem funcionando em outras áreas dos estudos históricos. Ou seja, pode valer a pena nos apropriarmos de conceitos, noções e métodos já utilizados na história das ciências, das ideias, da filosofia ou da filosofia da história. Isso, em certo sentido, pode acarretar a emergência de um bem-vindo “anarquismo metodológico” no seio da historiografia das ciências da linguagem, com seu *leitmotiv* máximo, “vale tudo”<sup>2</sup>, vindo a desierarquizar epistemologias, ontologias e formas de vida.

Agora, se de fato pesquisas gerais em história e em meta-história – entendida como discussões teóricas sobre o conceito de história ou sobre os *modi operandi* dos historiadores – podem ter algo a oferecer para historiadores da linguística, isso nos leva a Hayden White e à sua obra *Meta-história* (2019), crucial para a nossa pesquisa, e não só nesta etapa.

---

<sup>1</sup> Da nossa parte, tentaremos evitar ambos os vícios. Assim, rotineiramente, quando utilizarmos conceitos, tentaremos explicitá-los a partir de suas fontes originais, mas também tentaremos compreender como eles foram fagocitados pela tradição. Isso nos permitirá historicizar a emergência de um vocábulo ou uma ideia ao lado de sua recepção, como, por exemplo, o próprio conceito de história, para pensarmos numa abordagem que condiga com nossos interesses atuais, notadamente acerca dos elos da cadeia: ciência/história/método/linguagem (cadeia que poderia ser chamada de “política”).

<sup>2</sup> Voltaremos a isso de forma mais exaustiva e elucidativa quando tratarmos de Feyerabend.

Para White, apesar da falta de originalidade, deve-se reconhecer o mérito dos trabalhos de historiadores do séc. XIX que representam modelos de pretensa “historiografia realista” (por exemplo: Jules Michelet, Leopold von Ranke, Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhard), no entanto, somos livres para concebermos a história como quisermos, não havendo critérios gerais aceitos para a área (White, 2019, p. 440).

Este relativismo metodológico de White, segundo Koerner (2006, p. 2807), deve-se, em parte, a uma “virada linguística” em seu pensamento, que o levou a postular que tentativas de diferenciar entre história e historicismo são inúteis. Assim, em vez de partir de tal distinção, White prefere enfatizar que a própria linguagem utilizada pelos historiadores submete aquilo que é o objeto de seus estudos às agendas dos pesquisadores, nem sempre de forma explícita. Eis assim o interesse principal de White: demonstrar como se faz uma narrativa histórica, quais seus subsídios, agendas e pontos de partida, daí ele chamar o seu trabalho de *Meta-história*.

Por sua vez, em que pese a afirmação de Koerner de que frequentemente “historiadores ‘tradicionais’ são mais esclarecedores do que os discursos ‘teóricos’ dos teóricos (pós-)modernos com aspiração literária” (Koerner, 2006, p. 2807), nós, ainda que não joguemos fora os dados de erudição disponibilizados por “historiadores tradicionais” (i.e.: monumentalistas ou “realistas”), pensamos que estes dados foram disponibilizados por narrativas comprometidas com projetos diferentes dos nossos; conseqüentemente, eles serão por nós fagocitados, mas na tentativa de serem utilizados numa contra-narrativa, uma espécie de contra-história das ciências da linguagem.

Mais especificamente, quanto ao binômio “história/ciência”, estamos de acordo com Koerner no que diz respeito às possibilidades promissoras de abordagens das ciências da linguagem de um ponto de vista historiográfico, utilizando ferramentas de filósofos da ciência, principalmente os que promoveram uma virada historicista na área, como Kuhn e Feyerabend (Koerner, 2006, p. 2808; embora sem nunca mencionar Feyerabend).

Assim, uma discussão sobre a utilidade da filosofia da ciência pode ser bastante frutífera, graças às questões de epistemologia e método que propõe. Apesar disso, para Koerner (2006, p. 2808) “o historiógrafo da linguística não deve esperar de qualquer filósofo da ciência nenhum enquadramento geral já pronto”. Partindo dessa colocação, então, nos perguntamos: por que não partir de um filósofo da ciência e de uma proposta metodológica que suscitem a própria abertura e pluralismo necessários a uma área ainda em desenvolvimento? E é precisamente neste aspecto que devemos levar em consideração

tanto o anarquismo metodológico quanto o ceticismo que o alimenta e que é por ele retroalimentado.

São, portanto, Feyerabend e o ceticismo programático que podem criar uma redução do caráter mutuamente exclusivo de abordagens e métodos em filosofia e história das ciências em geral (e das ciências da linguagem, em particular) que proporcione, como resultado, um confortável ecletismo teórico capaz de promover uma benfazeja síntese de abordagens, almejada tanto por nós quanto por Koerner (2006, p. 2810).

## 2- Sobre a matéria

Além do exposto acima, o ceticismo programático também nos permitirá refletir sobre um dos mais importantes problemas inerentes aos fundamentos da investigação linguística: o estatuto ontoepistemológico dos objetos linguísticos.

Basicamente, então, quanto aos objetos da investigação linguística, as questões parecem orbitar em torno do problema de sua natureza, i.e.: se são fora da mente (realismo externalista), na mente (internalismo) ou ambos; se espelham um estado de coisas, se representam o estado de coisas mas sem espelhá-lo, se são práticas sociais que constituem e engendram estados de coisas. Consequentemente, os problemas acima engendram outros, sobre como conhecer os objetos diante de suas possíveis naturezas.

Abordaremos alguns destes problemas seguindo Carr (2006, p. 2571-2579), começando pelos objetos linguísticos *qua* “mistos”, i.e. possuindo uma natureza tanto intra quanto extramental.

Contudo, mesmo a concepção mista dos objetos linguísticos pode ser subdividida em duas partes, ou subconcepções: uma primeira que considera que alguns objetos linguísticos sejam intramentais e outros extramentais; uma segunda que considera que os objetos linguísticos têm, simultaneamente, uma natureza tanto intra quanto extramental. Esta segunda subconcepção é bastante crítica, pois é mais comum crer que um objeto ou evento seja existente nas mentes, ou fora delas, no mundo, mas não ambos simultaneamente.

Mas, nos atendo à primeira subconcepção, suas nuances dependerão daquilo que se considera como um objeto linguístico de fato, donde este ser um problema ontológico. Assim, por exemplo, *à la estoica*, pode-se considerar que a elocução fonética ou escrita (em suma, o proferimento) de um ato de fala e o estado de coisas ao qual o proferimento

se remete não têm o mesmo valor ontológico do seu significado e arranjo na mente, pois estes são incorpóreos, aqueles corpóreos.

Oscilações entre diferentes posições – incluindo a possibilidade do caráter estrita e intrinsecamente convencional dos signos e objetos linguísticos – grassaram na antiguidade greco-romana e redundaram em discussões e disputas ferozes sobre a demarcação da natureza dos objetos linguísticos<sup>3</sup>. Foi no âmbito destas disputas e das aporias por elas suscitadas que o ceticismo pirrônico propôs uma suspensão de juízo, negativamente, mas não só, pois positiva e tacitamente acabou também propondo uma alternativa, um *póros*, como veremos, e subjacente à própria filosofia cética.

Por ora, vejamos em linhas gerais os argumentos a favor de uma ontologia mista, conforme sumarizados por Carr (2006, p. 2572):

1- se afirmamos que há um “comportamento linguístico” (em viés pragmático, por exemplo, como em Austin ou Searle<sup>4</sup>) então, como corolário, estamos admitindo que ao menos um objeto extramental – o comportamento – é linguístico.

1.a- Se há ao menos um objeto linguístico externo, mas cuja significação se completa na mente, então se trata de uma ontologia mista;

2- contudo, a adesão a esta concepção resulta na assunção da existência de ao menos um tipo de objeto linguístico, o externo, que não é fixo e nem imutável.

2.a- Por sua vez, se os objetos externos, como eventos acústicos ou relativos aos proferimentos e seus contextos variam, então devem também variar os objetos internos a eles associados (ou não? Eis aí mais um ponto de discussão);

2.b- donde se segue que a adesão a (1) acima também é uma rejeição, e quiçá um ataque, a uma concepção internalista dos objetos linguísticos (em um estoicismo radical, ou em um logicismo como o de Russell ou do primeiro Wittgenstein ou em Chomsky<sup>5</sup>).

3- Finalmente, se as elocuições em contexto são ao menos um objeto linguístico externo, e se possuem conteúdo fonológico intrínseco, então, a teoria fonética, sendo uma subparte da linguística, tem por objeto de investigação eventos e estados tanto internos à mente quanto externos (Carr, 2006, p. 2572).

---

<sup>3</sup> Ver Marcondes (1999) e Allen (2001).

<sup>4</sup> Respectivamente em *How to do things with words* (1975) e em *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (2011).

<sup>5</sup> Respectivamente em *The Philosophy of Logical Atomism* (1986), em *Tractatus Logico-Philosophicus* (2017), e em *Language and Mind* (1972).

Em um horizonte aporético que vem desde as primeiras investigações linguísticas ocidentais e chega aos dias de hoje – e que impede, como veremos, que afirmemos haver a conquista de um paradigma kuhniano para as ciências da linguagem (o que nos leva também por isso a repensar o que chamamos de “ciência” quando se trata de “linguística”) – há ainda em disputa as concepções internalistas e as externalistas.

Para internalistas, os objetos linguísticos são tão somente intramentais, de modo que “a linguagem não tem existência objetiva fora de sua representação mental” (Chomsky, 1972, p. 169). Isso significa dizer que a linguagem, *qua* exclusivamente intramental, não representa quaisquer objetos externos, pois eles são despossuídos de valor linguístico. Ademais, sendo a linguagem estritamente interna, seria também um fato biológico, donde haver uma simbiose entre linguística e biologia que corroboraria a reivindicação por linguistas chomskyanos de estarem fazendo uma ciência em sentido positivo, como eles equivocadamente pensam que funcionam as ciências naturais, como veremos. Agora, em termos epistemológicos, a posição chomskyana se fundamenta na adesão a uma espécie de inatismo não-evidente.

Quanto ao externalismo linguístico, posição segundo a qual os objetos linguísticos são total e absolutamente externos à mente, também ele possui nuances e escolas em disputa, por exemplo a comportamentalista, talvez o melhor exemplo aqui e associada com as pesquisas de Bloomfield (1926), que defendia que a linguística deveria investigar o comportamento observável, responsivo.

Mas, em uma versão atenuada, o externalismo acaba dando margem a uma ontologia mista, pois ainda que haja o elemento responsivo externo à mente, único capaz de ser analisado, mesmo assim a significação seria um fenômeno mental. E então, paradoxalmente, o externalismo não radical é tal que admite algum mentalismo ou ideacionalismo.

Portanto, por não defenderem uma posição comportamentalista radical, haveria “um problema de pureza” (Carr, 2006, p. 2572) no externalismo de Skinner e de Bloomfield, e assim “ele colapsa com o ponto de vista de que há tanto objetos linguísticos extramentais quanto intramentais” (Carr, 2006, p. 2572).

Outra versão do externalismo, radicalmente diferente da anterior, é a chamada de externalismo abstrato e consiste em uma espécie de “platonismo”<sup>6</sup>, bem sumarizado pela posição de Katz (1981) de que os objetos da investigação linguística são formas platônicas

---

<sup>6</sup> Termo pelo qual Carr se refere à posição de Katz (Carr, 2006, p. 2572).

e suas relações, preexistentes ao ser humano e talvez mesmo ao advento do mundo (por exemplo, no caso da posição cabalística subjacente a uma determinada vertente do pensamento gramatical hebraico<sup>7</sup>, ou no caso da concepção estoica de sintaxe<sup>8</sup>, embora o estoicismo rejeite qualquer teoria das formas em seu materialismo).

As principais dificuldades desta posição seriam: 1- justificar as relações causais entre os objetos chamados acima de “platônicos” e o mundo em que se dão as operações linguísticas de manipulação de conceitos, comunicação e etc., bem como entre estes objetos e as operações intramentais de significação; 2- justificar haver compreensão de objetos “platônicos” *qua* imutáveis e sua articulação por signos suscetíveis à variação.

Levando em conta a mutabilidade dos objetos linguísticos, uma posição externalista menos problemática é de viés pragmático e, em suma, considera os objetos linguísticos como socialmente constituídos, assumindo, assim, seu caráter variado e convencional, como fazem a teoria dos jogos (do segundo Wittgenstein) e a dos atos de fala (de Austin e Searle). Como veremos, o corolário da argumentação cética sextiana parece desposar aspectos de uma concepção pragmática.

### 3- Filosofia e linguagem

Ora, seria para nós um desafio pensar as questões brevemente apresentadas acima sem recorrermos à filosofia, principalmente à filosofia da linguagem, área que, quando comparada com outros campos da atividade filosófica, tem uma abrangência maior do que elas, e talvez por isso mesmo, também um princípio de unidade pouco definido. E, talvez, justamente pela indefinição deste princípio, que há campos não estritamente filosóficos cujas reflexões confundem-se frequentemente com as da filosofia da linguagem, por exemplo a linguística (Alston, 1972, p. 11)<sup>9</sup>.

Então, considerada como uma área da filosofia imbricada com outras, a filosofia da linguagem passa a ser concebida como despossuída de um marco histórico específico para seu início, ou seja, ela não teria uma origem diferente da origem da própria filosofia e suas elucubrações sobre o conceito mesmo de *origem*.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Ver Kaplan (2001).

<sup>8</sup> Ver Brito; Freitas (2018).

<sup>9</sup> Compare com Neves (2004, p. 14-15).

<sup>10</sup> Para uma noção geral da importância das discussões sobre a *arché* no advento da filosofia grega, ver Bernabé (2019, p. 17-23).

Assim, a filosofia da linguagem tanto pode provir de outras áreas do filosofar (epistemologia, metafísica e lógica, por exemplo), quanto pode envolver outras áreas, quando se busca uma definição de um conceito ou o seu significado. Portanto, nesse segundo caso, a filosofia da linguagem pode ser entendida como uma investigação pela significação ou pela natureza do signo (Alston, 1972, p. 15), i.e.: pela própria ontoepistemologia do objeto linguístico. E é neste último sentido que podemos identificar claramente uma filosofia da linguagem em Sexto Empírico (II-III d.C.), no segundo livro dos *Esboços Pirrônicos*, onde o filósofo médico cético ataca noções pós-aristotélicas sobre a linguagem, como o estoicismo, propondo antiteticamente uma noção positiva de signo, embora emergida de seu ceticismo<sup>11</sup>. No entanto, como demonstraremos, as bases teóricas para as invectivas sextianas contra as concepções dogmáticas de signo são oferecidas no primeiro livro de *Esboços Pirrônicos*, que traduzimos e leremos *enquanto proposta positiva de se interpretar filosoficamente a linguagem e seus usos*, sobretudo. Portanto, *Esboços Pirrônicos I* que será objeto de nossa atenção.

Por outro lado, quanto à questão da natureza do signo, no helenismo e na tardo-antiguidade ela decorre de discussões epistemológicas, sobre como conhecemos e os limites do nosso conhecimento (conforme argumentaremos futuramente, com mais detalhes), e não é exagero afirmar que as principais posições defendidas nessas discussões já se encontram presentes no *Teeteto*, de Platão, diálogo que desde o séc. IV a.C. gozou de estatuto privilegiado entre pensadores, que vieram a gerar importantes versões comentadas do texto platônico<sup>12</sup>. Assim, pela influência do *Teeteto* no helenismo e na tardo-antiguidade, mas também na filosofia contemporânea da ciência, do conhecimento e do método<sup>13</sup> que, de certo modo, nossa discussão acabará convergindo para este diálogo, ainda que brevemente<sup>14</sup>. É que nos interessa pensar diferentes estratégias epistemológicas e seus limites, para além da chamada *crença verdadeira justificada*. Porém, dialeticamente, essas estratégias e limites serão analisadas à luz de Feyerabend e Fogelin<sup>15</sup>, que nos ajudam a revelar aporias, bem como a pensar um caminho através do qual possamos transitar, um *métodos*, ainda que concebido de modo anarquista (i.e. sem hierarquias ontoepistemológicas, e conseqüentemente linguísticas).

---

<sup>11</sup> Marcondes (1999), embora se refira a *Adv. Log.*, considera que a noção sextiana de signo comemorativo, enquanto unidade mínima de significação, é uma das poucas doutrinas positivas de Sexto.

<sup>12</sup> Ver Matoso (2019); Diels; Schubart (1905); Sedley (1993, 1996, 1997).

<sup>13</sup> Feyerabend (2019, p. 11-63) faz uma paródia do *Teeteto* intitulada *Fantasia Platônica*.

<sup>14</sup> Apesar de não ser nosso objeto aqui, recomendamos as seguintes versões: do *Teeteto* Iglésias; Rodrigues (2020); Nogueira; Boeri (2010); Burnyeat; Levett (1990).

<sup>15</sup> Feyerabend (2019, p. 11-63); Fogelin (2017).

Por seu turno, pensar limites e estratégias epistemológicas nos leva a repensar a atividade científica, considerando que a ciência talvez seja o melhor tipo de conhecimento humano<sup>16</sup> e que nosso trabalho se insere no conjunto de pesquisas acerca da historiografia das ciências da linguagem. Daí que nos perguntamos: se há ciências da linguagem, quais os limites das diferentes abordagens científicas? Diante desses limites, qual o modelo de ciência que melhor satisfará nossas necessidades nessa pesquisa, por ser tematicamente mais próximo ao nosso objeto de estudo e por ser metodologicamente mais satisfatório? A historiografia.

Mas, do mesmo modo que há muitas concepções de conhecimento e de ciência, também há de história<sup>17</sup>, e devemos optar por uma. Nossa escolha recairá sobre a noção feyerabendiana<sup>18</sup>, que em muito se assemelha à noção sextiana que aparece no primeiro livro de *Esboços Pirrônicos*, acompanhadas, ambas, de digressões sobre o conhecimento e a linguagem. Digressões que, por outro lado, levam-nos a nos perguntarmos, em seguida, quais concepções de linguagem podem estar presentes na supramencionada obra de Sexto Empírico, que será nossa principal fonte primária, pois pensamos que os livros I e II de *Esboços Pirrônicos* contêm uma narrativa e uma investigação (possíveis sentidos do uso sextiano do vocábulo grego *historía*) sobre as principais correntes helenísticas acerca da linguagem, sendo assim importantes ferramentas para reconstrução dos argumentos dessas correntes. Mas, mais ousadamente, pensamos que podemos também vislumbrar uma concepção positiva e cética acerca do funcionamento da linguagem, através das brechas deixadas por Sexto notadamente no livro I dos *Esboços*, no qual nos debruçaremos. Donde decorrerá a necessidade de analisarmos cuidadosamente o *corpus* que selecionamos, procurando pistas para reconstruirmos tanto aspectos das concepções pós-aristotélicas da linguagem, quanto de uma possível concepção pirrônica.

Finalizaremos o trabalho oferecendo aos leitores uma tradução bilíngue grego-português e espelhada de *Esboços Pirrônicos I*.

#### 4- O encadeamento

---

<sup>16</sup> Segundo Popper (2010, p. 104).

<sup>17</sup> Para as diferentes escolas históricas, ver Bourdé; Martin (2018). Para a formulação e aplicação de concepção pretensamente pirrônica de história ver: Voltaire (2007).

<sup>18</sup> Depreendida de Feyerabend (2011).

Tendo em vista o acima exposto, dividiremos este trabalho em três grandes blocos, três ensaios, um (o capítulo I) chamado “Considerações teórico-metodológicas”, outro (o capítulo II) chamado “Qual linguagem?” e um capítulo III com a tradução bilíngue grego/português e espelhada de Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos* I. Enfatizamos que a ordenação destes blocos se deve meramente a exigências formais, e isto significa que eles poderão ser lidos partindo de onde os leitores preferirem – ou seja: poderão, por exemplo, começar pela tradução, depois irem ao capítulo II e depois ao I; ou começarem pelo I, irem à tradução, voltarem ao II, como num jogo de amarelinha...

Não obstante o ponto de partida da leitura, tendo em vista o termo “ciência” presente em “história/historiografia das ciências da linguagem”, em “Considerações teórico-metodológicas” analisaremos o conceito de “ciência”, passando pelo “indutivismo ingênuo”, pelo falseabilismo/falsificacionismo popperiano, chegando à virada historiográfica da filosofia da ciência, com Kuhn e Feyerabend.

Por sua vez, tal virada historiográfica nos levará a pensar a escrita da história, e ainda mais por estarmos nos inserindo em discussões abrangidas pelo guarda-chuva da “historiografia das ciências da linguagem”. Deste modo, primeiramente pensaremos a ideia de meta-história, depois voltaremos a Kuhn para tentarmos depreender sua concepção de história, numa análise especificamente da ciência linguística, o que nos levará ao conceito de “revolução”. Depois, faremos um contraponto entre uma escrita revolucionária da história e outras concepções de historiografia, remontando inclusive às apropriações do conceito antigo de *historia* feitas pelos Modernos. Este movimento nos permitirá entender a possibilidade de uma historiografia cética, alinhada ao perspectivismo historiográfico e à filosofia benjaminiana da história.

Já no capítulo intitulado “Qual linguagem?” trataremos de abduzir uma concepção pirrônica positiva de linguagem, a partir de uma leitura detalhada de *Esboços Pirrônicos* I, começando pela qualificação das filosofias não-céticas por meio da qualificação de seus atos de fala específicos, revelados através do procedimento por elas adotado de busca da verdade (e por como concebem a possibilidade mesma de se encontrar uma verdade). Isto nos permitirá rever o velho tópico da diferença entre céticos, acadêmicos e dogmáticos, interpretando-o como uma diferenciação em termos de postura discursiva. Após, enveredaremos por desambiguações de vocabulário que usualmente são menosprezadas pelos tradutores e comentadores, mas que, em uma abordagem linguística, podem indicar uma concepção cética madura acerca do funcionamento da linguagem.

Como boa parte do discurso cético é antitético, uma investigação pormenorizada da argumentação sextiana também nos levará a uma melhor compreensão das concepções adversárias de linguagem, como a aristotélica e a estoica, e de alguns de seus conceitos, como, por exemplo, *ὑπάρχον* e de *ὑποκείμενον*, articulados em função da *ἀπόφανσις*.

Assim, seremos capazes de voltar ao tema das principais linhas de força dentro da filosofia a linguagem, de modo geral, situando nelas os filósofos que analisaremos, buscando, agora, compreendê-los por comparação com o *status quaestionis* atual e seus principais pensadores e conceitos, requalificando o proferimento cético e o onipresente problema da *apraxia* – que embora não seja nossa preocupação principal, tampouco pode ser evitado.

Pensamos que após este périplo, estaremos prontos para nos dedicarmos mais frontalmente às passagens em que Sexto fala do proferimento cético, numa leitura cruzada com os tropos de Enesidemo.

Assim, desejamos a todos uma boa leitura!

## I- CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Considerando que nossa pesquisa pretende se inserir no guarda-chuva da historiografia das ciências da linguagem, nesta etapa da argumentação nos dedicaremos a destrinchar o bloco “historiografia das ciências”. Com isso pretendemos ter maior clareza sobre os significados de “historiografia” e de “ciência”, mais do que grandes áreas do saber, conceitos que podem ser analisados filosoficamente.

Pensamos que com esta investigação poderemos percorrer diferentes perspectivas sobre a escrita da história e sobre as ciências, selecionando entre elas as que mais se adequam ao nosso objeto de estudo: uma concepção cética de linguagem.

Mas, além disso, cremos que, diante dos debates metodológicos que permeiam a área da historiografia das ciências da linguagem (cf. Koerner, 2006), vale a pena aprofundar e melhor determinar as noções de “historiografia” e de “ciência” em jogo, para não sermos usuários inocentes de conceitos pisados e repisados, aderindo involuntária e incautamente a fundamentos teóricos alheios e que talvez, vistos em lente de aumento, seriam contraproducentes.

Começaremos a investigação pelo conceito de “ciência”, que, após ter sido tão pormenorizado quanto possível e pertinente para a nossa agenda (o que de modo algum significa que exaurimos o conceito, claro), nos levará a aderir a uma noção de ciência *qua* história, que por conseguinte deverá também estar sob exame.

Enfatizamos que ao longo de séculos de acirrados debates acerca dos significados e limites da ciência e da historiografia, inevitavelmente muitos argumentos céticos compareceram, frequentemente demolindo posições. Assim, o resultado a que chegaremos, ao mesmo tempo que nos levará a um horizonte teórico-metodológico que nos capacitará compreender o pirronismo linguístico, é ele próprio resultado de ceticismos epistemológicos. É o aspecto retroalimentar entre, por um lado, a tecitura da prosa sextiana, a aplicabilidade dos argumentos sextianos expostos nesta mesma prosa e, por outro lado, o impacto desta prosa e destes argumentos ao longo da história do pensamento que une os três grandes blocos deste trabalho.

Então, comecemos nos perguntando: qual ciência?

## I.1- Qual ciência?

Talvez seja fútil começar um capítulo recordando o quanto a ciência, como um todo, é altamente considerada nos dias de hoje, ainda mais tendo em vista, por exemplo e por um lado, a recente pandemia de Covid-19 e o empenho de cientistas de todo o globo em desenvolverem vacinas, drama acompanhando praticamente em tempo real, graças a avanços científicos na área de comunicações e tecnologias digitais; ou mesmo, por outro lado, os esforços diuturnos de negacionistas que, utilizando-se das mesmas tecnologias digitais, pretendem solapar as ciências – atitude que revela o quanto, para eles, paradoxalmente, a ciência é e deve ser levada a sério.

Contudo, não obstante a possível futilidade, não é vão recordar que a ciência vem acompanhada de uma espécie de autoridade, tanto a ser seguida irrefletidamente, por quem nela crê fervorosamente, quanto a ser repudiada cegamente, por quem a rejeita inconsequentemente. Mas o que raramente se vê, seja por parte dos prosélitos ou dos desertores de qualquer produto acompanhado do adjetivo “científico”, é um questionamento sério sobre o significado do termo “ciência” ou da consistência do chamado “método científico”. Desse modo, é precisamente isso que pretendemos fazer nesta parte do trabalho, para que possamos, em seguida, buscar compreender as ditas “ciências da linguagem”<sup>19</sup>.

Talvez negacionistas repudiem as ciências por terem em mente os desastres ambientais recentes, ou os massacres das guerras, otimizados pela tecnologia; talvez os crentes das ciências tenham sido persuadidos de que tudo que é “científico” é melhor. De todo modo, não nos cabe aqui fazer uma antropologia das relações dos ocidentais com as ciências e com o discurso científico na atualidade, ou um estudo da intrusão do discurso científico nas mídias e no marketing, ou uma análise da psicologia das massas, embora não possamos ignorar que parece haver uma imbricação quase causal, naquele âmbito da antropologia das ciências, entre a ubiquidade do discurso científico e as estratégias de arrebanhamento, ao ponto de áreas do saber se travestirem de ciência para atrair mais respeitabilidade, materializada na forma de fomento ou de adeptos<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Para saber mais sobre a adesão (ou repúdio) quase religioso aos produtos adjetivados como “científicos” e sobre como o uso do adjetivo vem sendo utilizado para conferir credibilidade às mais diferentes áreas, ver Ravetz (1971).

<sup>20</sup> Sobre a ubiquidade do discurso científico e suas consequências para a sociabilidade contemporânea, ver a interessante abordagem de: Latour (1994). Sobre arrebanhamento e a “racionalidade” das escolhas morais, notadamente em âmbito político, ver Greene (2018).

Pesquisadores destas áreas travestidas, autoproclamados “cientistas”<sup>21</sup>, pensam que devem ser assim chamados por seguirem aquilo que imaginam ser o método de uma ciência que, desde a Revolução Científica, determinaria o paradigma (em sentido kuhniano mesmo<sup>22</sup>) das ciências em geral: a física. E supõem, ademais, que a física segue um método empirista. E assim equivocam-se duplamente, pois, como veremos, nem a física necessariamente é empirista, nem há um paradigma a ser seguido que seja determinado por uma disciplina exclusivamente<sup>23</sup>.

Acrescente-se a isso uma compreensão equivocada do método empírico, *grosso modo* como um procedimento que emprega 1- observação; 2- coleta de dados; 3- derivação de leis e teorias a partir de 2<sup>24</sup>.

Então, comecemos nossa análise pelo método empírico.

---

<sup>21</sup> Para não incorrerem em uma “falácia do espantalho” aqui, mas sem asserirmos que pesquisadores das áreas X ou Y se pensam como cientistas, sem sê-lo, lançaremos o problema na forma de pergunta: “linguistas, economistas, sociólogos, psicólogos, marketeiros poderiam ser bons exemplos de pessoas que se pensam como cientistas?”. Mas a própria pergunta pode ser falaciosa, na medida em que esconde que o verdadeiro problema não é se uma área X é ciência, ou não, mas como demarcar uma área como ciência, ou não. E é precisamente diante do problema da demarcação, tão antigo quanto Aristóteles (basta ver logo as primeiras linhas da Metafísica, por exemplo) que se deve repensar a qual modelo de ciência que um pesquisador pretende se filiar quando se assume como cientista atuando em uma área que, por conseguinte, deveria ser considerada ciência. Em grande medida, o capítulo I deste trabalho é dedicado a este problema, para pensar não mais se a linguística é ciência, ou não, mas para questionar se quando é afirmado que é, qual tipo de linguística se está pretendendo fazer. Como corolário, defenderemos que, diante da pluralidade de áreas e de métodos e de seu “anarquismo”, a mais útil concepção de ciência a ser utilizada no caso da linguística, por sua abrangência e multiplicidade de perspectivas, é de ciência enquanto história.

<sup>22</sup> Veremos isso com mais detalhes nos próximos capítulos.

<sup>23</sup> Isso não implica dizer que não há paradigmas, mas sim que não há a extração ou obtenção deles a partir de uma disciplina X que sirva de exemplo sempre.

<sup>24</sup> Mas este procedimento empírico não é necessariamente o empregado pela física, ao menos não nesses termos, pois, de acordo com Novello (2018, p. 17), a física tem por ponto de partida a formulação de conjecturas teóricas: “A partir da elaboração sistemática das leis físicas, os cientistas produziram um alicerce sobre o qual se construiu uma representação, aceita universalmente como fiel, da realidade. Em seu domínio de validade, as leis sempre foram entendidas como pétreas, fixas, rígidas, invariáveis no espaço e no tempo. Assim se estruturou o mundo newtoniano, identificado como a representação formal dos fenômenos acessíveis ao nosso cotidiano.

Mudanças nas leis são consequências naturais da investigação continuada e constituem quase sempre limitações impostas a uma lei anterior cuja expansão, para além de seu território de validade, é substituída por uma lei maior que engloba a anterior e que se reduz a ela naquele domínio. As alterações radicais ocorridas na física do século XX não alteram essa compreensão, e sim reforçaram a ideia da amplitude do conceito de lei física.

Essas leis, consideradas dessa forma rígida, foram extrapoladas para todo o universo. J. Merleau-Ponty, em *Questions philosophiques de la cosmologie*, considera a cosmologia como a ciência cujo objetivo é descrever, em conformidade com as leis da física, as propriedades características do Universo Natural considerado como um todo, ou seja, a extrapolação das leis físicas para o universo deveria fazer parte do procedimento convencional na elaboração de uma representação do universo.”

Quanto à questão da validade dos dados empíricos para a fundamentação da ciência, ela recua ao menos até Aristóteles (in: *Met.* 1.981a). O problema levantado pelo estagirita atinge, na tardo-antiguidade, seu apogeu em Galeno (in: *Sobre as Escolas*).

### I.1.1- O método empírico

De modo geral, as versões mais *naïves* do empirismo operam mais ou menos de acordo com o entendimento do senso comum de ciência, segundo o qual: conhecimento científico é aquele que é provado; as teorias científicas são derivadas de maneira rigorosa a partir da obtenção dos dados da experiência sensível, adquiridos por observação e experimento; a ciência é baseada em dados obtidos pelos sentidos; opiniões, preferências pessoais, conjecturas e imaginação não têm lugar na ciência; a ciência é objetiva; o conhecimento científico é confiável porque é provado objetivamente<sup>25</sup>.

As características sumarizadas acima e apresentadas como componentes de uma versão senso comum de “empirismo” são, na verdade, melhor qualificadas se agrupadas como partes de um método específico, o “indutivo”, que tornou-se muito popular a partir de Francis Bacon e da Revolução Científica, ganhando destaque em círculos intelectuais como a Royal Society e vindo, por seus resultados, a ser a concepção favorita de ciência durante a Revolução Industrial<sup>26</sup>. Em parte, a emergência desse método se deu em resposta e como rejeição a um método pretensamente aristotélico da Escolástica, fracassado enquanto *mathesis universalis* capaz de fundamentar todos os ramos do conhecimento, da teologia à medicina<sup>27</sup>.

Contudo, a preferência pelo indutivismo não está presente somente no passado, como em uma espécie de relicário da história recente das ciências, pois mesmo pensadores contemporâneos, como J. J. Davies (1968, p. 8. *Apud.* Chalmers, 1993, p. 25), asseriram que, de fato, “a ciência é uma estrutura construída sobre fatos”. Ou seja, para Davies haveria primeiramente a observação, em seguida a experimentação e, finalmente, uma teorização engendrada a partir de proposições oriundas das observações e dos experimentos.

Mas a história da filosofia está cheia de argumentos que solapam a adesão às experiências e a dados sensórios que oferecem conteúdo às proposições de observação. Assim, podemos nos lembrar de Descartes, por exemplo, que cautelosamente ponderou que “os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (Descartes, 2018, I - §3). Mas não precisamos ser

---

<sup>25</sup> Inspirados pelas palavras de Chalmers (1993, p. 24) na abertura do capítulo dedicado ao indutivismo em seu livro.

<sup>26</sup> Para uma história do indutivismo, ver Lakatos (1968).

<sup>27</sup> Para um exemplo instigante, ver Limbrick; Thomson (1988, p. 1-88).

cartesianos e hipotetizar sobre um Deus enganador que tenha nos criado de modo a não haver de fato terra, céu, figura, grandeza, cores etc. (*idem*, I - §9, §12). Não, basta lembrarmos mesmo de questões mais simples, sobre a doçura do mel<sup>28</sup>, por exemplo, para estarmos com um pé atrás diante da crença de que as observações e experiências são capazes de nos fornecer dados inequivocamente seguros e indubitáveis.

Ora, as proposições de observação – asserções singulares e específicas acerca de um único evento, elemento ou estado de coisas observado empiricamente – têm sua especificidade e singularidade advinda da peculiaridade do fato observado. Mas o que torna esse fato peculiar são, entre outras coisas, as circunstâncias nas quais ele está envolto e que, no fim das contas, impedem que haja uma manifestação pura do próprio fato, para além das circunstâncias. Portanto, enquanto forem concebidas como proposições cuja verdade deve ser estabelecida com cuidadosa observação, acessíveis a qualquer observador que deseje verificar sua veracidade pelo uso direto dos sentidos, proposições de observação são um paradoxo, não somente pela dubiedade do seu conteúdo, derivado de dados sensórios nunca inequívocos, mas também pelo fato de que ainda que houvesse manifestações puras dos fatos, os observadores também estão em circunstâncias idiossincráticas, o que impede, então, que haja apreensões puras dos fatos manifestos<sup>29</sup>.

Para colocarmos o problema de outro modo: se a ciência se pretende um *corpus* composto de afirmações gerais que descrevem algum aspecto do universo, referindo-se a todos os eventos de tipo específico em todos os lugares e tempos possíveis, então, dada a peculiaridade das proposições de observação, como extrair delas afirmações universais? Como seria possível atribuir a universalidade requerida pela ciência às proposições de observação, dado seu caráter singular? É factível concebermos que as afirmações gerais que constituem as teorias científicas sejam justificadas a partir de evidências limitadas originadas em uma quantidade limitada de proposições de observação?<sup>30</sup> Ou seja, é legítimo generalizarmos a partir de uma lista finita de proposições de observação?

Para o indutivista, a resposta única para as perguntas acima – variações de um mesmo problema, o da validade lógica do raciocínio indutivo – é que “sim”, mas desde que determinadas condições sejam satisfeitas. Alguns exemplos dessas condições: 1- o

---

<sup>28</sup> Talvez fosse correto dizer: “não, basta lembrarmos mesmo de questões *falsamente* mais simples, sobre a doçura do mel”. A verdadeira complexidade dessas questões pode ser entrevista, por exemplo, em Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos* I, 20; 92; 101; 211; 213 (doravante, P.H.).

<sup>29</sup> Conforme nos adverte Enesidemo de Cnossos, ver P.H. I, 36-169, que comentaremos.

<sup>30</sup> Pergunta-se Chalmers (1993, p. 27).

número de proposições de observação que fundamentam a generalização deve ser grande (logo, também deve ser grande o grupo teste, ou grupo de controle); 2- as observações devem ser repetidas sob uma variedade bastante ampla de condições, cuidadosamente demarcadas, tentando abarcar a máxima variabilidade possível, incluindo agravantes; e, finalmente, 3- o resultado será válido desde que as proposições de observação não entrem em conflito com a lei universal delas derivada.

Exemplifiquemos. Imaginemos uma epidemia, com seu caráter precipuamente localizado, mas que escapa ao controle das autoridades sanitárias e se torna uma pandemia, como a da Covid-19. Segundo a concepção indutivista, a criação da vacina possivelmente se daria do seguinte modo: 1- há a coleta de um grupo teste, vasto (quantitativa e qualitativamente), em que sub-repeticionalmente dosagens do antígeno são aplicadas; 2- este grupo contém pessoas com o máximo de variabilidade física e de saúde possível (idade, peso, altura, doenças prévias, sexo, raça etc.); 3- se houver uma lei geral para a eficácia do antígeno, ao menor sinal de conflito com uma proposição de observação originada em 1 ou 2, ou se reveem e se refazem os experimentos conduzidos em 1 ou 2, ou se descarta a lei geral.

Donde concluirmos, sobre a importância das condições 1, 2 e 3 que: a condição 1 é necessária pelo atendimento a ela legitimar que a generalização da conclusão foi de fato feita baseando-se em um conjunto suficientemente vasto de casos de estudo, e não na mera observação de poucos eventos; a necessidade de 2, por seu atendimento proporcionar que as repetições requeridas por 1 não se deem sempre em um mesmo objeto de estudo, ou em objetos semelhantes, mas os mais variáveis possível, simulando a variabilidade disponível na natureza, aumentando a possibilidade de generalização da lei; a condição 3 é essencial por determinar a margem de aceitação dos pontos fora da curva, de modo a tornar a generalização válida.

Mas, por mais que seja concebível que uma vacina qualquer para Covid-19 tenha sido desenvolvida, testada e aprovada de acordo com a descrição acima, é, por outro lado, difícil crer que os cientistas engajados nas etapas de produção do antígeno sejam capazes de asserir, de particulares, um geral que abarque todos os casos<sup>31</sup>. Mas é justamente assim

---

<sup>31</sup> De fato, no mundo real, a generalização não atinge nem a totalidade nem a parcialidade da humanidade, mas uma porcentagem de indivíduos integrantes dos grupos de teste. Assim:

“\* Pfizer/BioNTech. País: Estados Unidos e Alemanha. Eficácia: 95%. Fase de testes: fase 3 concluída. Pessoas testadas: 43.661 voluntários entre Estados Unidos, Brasil, Argentina, Alemanha, Turquia e África do Sul;

\* Moderna. País: Estados Unidos. Eficácia: 94,5%. Fase de testes: fase 3 concluída. Pessoas testadas: 30.000 voluntários nos Estados Unidos;

que o relato indutivista, ao menos em uma versão *naïf*, concebe o fazer científico, como abstração, a partir de uma porcentagem de casos, para 100%, totalidade a ser observada.

Resumindo as caracterizações fornecidas até aqui da concepção indutivista de ciência: basicamente há uma crença nos sentidos, que seriam o fundamento das proposições de observação, acumuladas e testadas, levando a proposições gerais. Mas, além disso, as proposições gerais se acumulariam, formando um edifício de saber cada vez mais sólido que cobriria o máximo possível de subáreas. Assim, o indutivismo preconiza um fazer científico que evolui e progride continuamente, numa espécie de positivismo (ou talvez, mais corretamente, de neopositivismo, para relacionar explicitamente a nomenclatura com o empirismo lógico)<sup>32</sup>.

Quanto ao “logicismo”, como a nomenclatura já evidencia, a concepção indutivista da ciência emprega aquele método lógico-indutivo – que para Karl Popper, por exemplo, ou David Hume, nada de realmente “lógico” tem<sup>33</sup> – em vez de utilizar o método lógico-dedutivo, capaz de derivar explicações e previsões razoavelmente precisas de leis e teorias universais. Se voltarmos ao exemplo da obtenção de antígeno para a Covid-19 citado anteriormente, veremos que, de fato, também nesse aspecto há um engano, uma aparência de indutivismo quando, na verdade, o que cientistas teriam feito lá não seria aplicar a um âmbito geral as conclusões tiradas de experimentos particulares. Pelo contrário, se trataria de extração de princípios particulares, acerca do funcionamento do antígeno nas situações X, Y, Z..., a partir de outros princípios, gerais e teóricos (e o aspecto teórico como ponto de partida para o desenvolvimento da ciência é crucial para a discussão, como veremos futuramente).

Cumprе enfatizar ainda que, no caso de uma concepção lógico-dedutiva de ciência, o procedimento dedutivo não objetiva estabelecer verdades, mas oferecer um

---

\* AstraZeneca/Oxford. País: Reino Unido. Eficácia: 70,4%. Fase de testes: fase 3 concluída, com resultado revisado. Pessoas testadas: 11.636 voluntários participaram de análise de eficácia, no Reino Unido e Brasil;

\* Coronavac (Sinovac). País: China. Eficácia: 97%\* (\*testes ainda não foram concluídos). Fase de testes: fase 3 em andamento. Pessoas testadas: 13.000 no Brasil, há também voluntários na China, Indonésia, Turquia, Bangladesh, Filipinas, Arábia Saudita e Chile;

\* Sputnik V. País: Rússia. Eficácia: 92%\* (\*testes ainda não foram concluídos). Fase de testes: fase 3 em andamento. Pessoas testadas: 40.000 na Rússia.”

Fonte: CNN Brasil.

<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/12/08/qual-a-eficacia-das-principais-vacinas-contr-a-covid-19>  
Acesso em 06/01/2021.

<sup>32</sup> As relações entre indutivismo e neopositivismo, ou empirismo lógico, são explicitadas em Ayer (1959). Um relato histórico pode ser encontrado em Moulines (2020). No que diz respeito às ciências da linguagem, o positivismo é criticado como “inocente” por Auroux (2009, p. 57-58).

<sup>33</sup> A menção a Hume aqui se dá a partir das lentes de Popper (2010, p. 101-115). Voltaremos a Popper e Hume posteriormente.

parâmetro de raciocínio de acordo com o qual se pode seguramente extrair conclusões verdadeiras se (e somente se) as premissas também forem verdadeiras. Por outro lado, se as premissas forem falsas, a conclusão ainda assim pode ser válida. Isto significa que um aparato lógico-dedutivo sozinho não basta para concluir verdadeiramente, para tal seria preciso verificar a veracidade das premissas. Se concebermos um modelo de ciência estritamente dedutivo, teríamos que ter, para um raciocínio Z, premissas que fossem exclusivamente extraídas previamente como conclusões verdadeiras de outros raciocínios anteriores, digamos X e Y. Por sua vez, as premissas que compõem X e Y deveriam também ser verdadeiras e extraídas como conclusões de deduções anteriores, digamos, U e V para X, e S e T para Y, e assim sucessivamente, ao infinito.<sup>34</sup>

Agora, para elucidarmos o caráter preditivo das ciências, aspecto importantíssimo e que mencionamos mais acima, vejamos o seguinte exemplo:

I) toda e qualquer língua que tem por características fundamentais o uso de desinências específicas para expressões das funções sintáticas das palavras na frase e uma ordenação mais livre dos termos de uma oração é considerada sintética;

II) se porventura forem descobertas novas línguas que tiverem as características acima, elas serão necessariamente sintéticas (com diferentes graus de sinteticidade);

III)

- (1) descobriu-se a língua x;
- (2) x tem as características descritas em I;
- (3) x é sintética.

Nesse caso, a previsão de que qualquer língua descoberta que tenha as características descritas em I será sintética é exequível por I oferecer uma definição de “língua sintética”. Contudo, para um indutivista, a fonte da verdade dos passos acima é empírica, assim, a definição em I seria oriunda de observações diretas, já os passos 1 a 3 decorrem logicamente.

Apesar de esse exemplo ser simplista, mas não implausível<sup>35</sup>, ele demonstra, mais uma vez, o ponto crucial da concepção indutivista, repetimos: a ciência começa a partir de observações. Mas aqui, quanto à previsão, entre I e III há muito mais em jogo do que

---

<sup>34</sup> Um regresso ao infinito como o que aparece aqui é criticado por Sexto Empírico (P.H. I, 164-167). Quando quem comete o regresso ao infinito é Aristóteles, temos um exemplo de ataque em Popper (2011, p. XXIV-XXV).

<sup>35</sup> Inspiramo-nos em Bakker (2013, p.135). Para uma análise, embora datada, ainda pertinente sobre as características das línguas sintéticas vs. as analíticas, ver Weil (2015), principalmente, p. 41-57.

meras proposições de observação. Há muita teoria prévia, e teorias que não são necessariamente inequívocas para todo o sempre, mas conjecturais e hipotéticas. Ou seja, por mais que a definição disposta em I tenha sido verdadeira até hoje, é conjectural que ela se aplicará sem maiores problemas futuramente, pois pode haver uma nova descoberta que ponha em xeque a própria definição em I, bem como as teorias de fundo das quais I depende, alterando, assim, os passos lógicos 1, 2 e 3. Desse modo, supor que a ciência parte de dados sensíveis, que seu acúmulo é o que constitui as proposições de observação (com sua pretensa univocidade, imparcialidade e neutralidade), e que essas proposições singulares nos permitem extrair conclusões gerais, desde que sejam obedecidas determinadas condições, é simples ilusão. Ou, sendo mais benévolos, talvez esse tipo de empirismo funcione, sim, mas não acrescente novas conjecturas.

Claro que pretender refutar o indutivismo não é uma tarefa tão banal quanto talvez tenhamos feito parecer. Há defensores aguerridos deste método, dos médicos antigos a Hempel<sup>36</sup>. Então precisamos reconhecer que algum mérito deve haver no indutivismo, mas qual?<sup>37</sup>

Para entendermos isso, concedamos que, de fato, os dados sensíveis não são tão torpes assim (para isso, concedamos que haja parâmetros de normalidade de uso dos sentidos e de aquisição, por meio dos sentidos, de informações sobre o mundo). Concedamos também que as proposições de observação sejam precisas e que, tendo sido acumuladas, possamos delas extrair conclusões gerais. Nesse caso, teremos uma ciência objetiva, com conteúdo básico, ao nível das proposições de observação, publicamente observável, desde que os sentidos sigam parâmetros de normalidade.

Além disso a observação será transmitida às leis e teorias delas derivadas, desde que as condições para as induções legítimas estejam satisfeitas. Isso é garantido pelo princípio de indução que forma a base da ciência de acordo com o indutivista ingênuo (Chalmers, 1993, p. 34-35).

Agora, à luz do parágrafo anterior, reformulemos a questão sobre os méritos do indutivismo: concedamos que a aquisição sub-reptícia e precisa de dados sensórios seja possível, então como se justificaria o princípio de indução? Por que quem o defende crê que ele é capaz de conduzir ao conhecimento verdadeiro?

Ora, a indução ou justifica-se pela lógica, ou pela experiência.

---

<sup>36</sup> Ver Hempel (1966). Compare com Galeno, *Sobre as escolas*.

<sup>37</sup> Para uma tentativa mais arguta de organizar o método indutivo, ver Mill (1961). Abordagens mais atuais do método podem ser encontradas em Salmon (1975).

Mas, como já vimos, argumentos lógicos válidos são aqueles que, sendo a premissa verdadeira, a conclusão certamente também o será. Contudo, isso aplica-se somente a argumentos dedutivos, não aos indutivos, que não possuem essa estrutura e assim não possuem validade lógica. Isso significa que argumentos indutivos são tais que sua conclusão pode ser falsa, embora suas premissas sejam verdadeiras, e isso não seria sequer contraditório!

Suponhamos, por exemplo, que todos os dialetos gregos descobertos até agora sejam sintéticos (e são). Imaginemos que haja novas fontes que revelam novos dialetos e que, até o presente momento, todos são sintéticos. A partir disso, conclui-se: “todos os dialetos gregos são sintéticos”. Essa é uma inferência indutiva legítima, e para se chegar a ela observou-se uma ampla variedade de fontes do grupo ático-jônico, do arcadocipriota, do eólico, do grego ocidental e do dórico<sup>38</sup>, assim como fontes fictícias relativas ao exemplo mais anterior. Não obstante, nada garante que novos dialetos também serão sintéticos (ou que terão o mesmo nível de sinteticidade)<sup>39</sup>, e caso alguém se depare com um dialeto analítico, o princípio de indução nos terá levado a uma conclusão falsa<sup>40</sup>.

Ora, se não é possível justificar a indução logicamente, resta justificá-la pela experiência, isto é, indutivamente, mais ou menos do seguinte modo: “atendendo às condições de que deve haver o máximo possível de observações e que estas devem variar de acordo com as circunstâncias, observou-se que a indução é eficaz X vezes, portanto, a indução será válida sempre”. Contudo, uma justificativa nesse estilo é inaceitável, pois, aderindo a ela, os defensores do indutivismo são levados à circularidade<sup>41</sup>.

Até agora já destacamos as principais deficiências do programa indutivista e de sua noção de ciência e de método. Ele apoia-se em dados cujo conteúdo informacional é suspeito, por ser dúbio; disso tal programa deriva proposições que tratam de eventos singulares e pretende daí extrair conclusões gerais; nada nas conclusões gerais acerca de eventos passados nos garante a validade futura das mesmas conclusões; o programa não pode ser justificado nem dedutiva e nem indutivamente. Mas, como se isso não fosse suficiente, somemos outros problemas.

---

<sup>38</sup> Ver Bakker (2013, p. 203).

<sup>39</sup> Chegamos, assim, ao problema dos futuros contingentes, ou seja, proposições cujo conteúdo afirma coisas sobre o futuro. Para mais, ver: <https://plato.stanford.edu/entries/future-contingents/>  
Consulta em 08/01/2021.

<sup>40</sup> Ver o *peru indutivista* de Russell, 1912, capítulo 6.

<sup>41</sup> Ver Hume, *Tratado*, III. Em *Sexto Empírico*, a circularidade, assim como o regresso ao infinito, é um dos cinco tropos de Agripa (P.H. I, 164; 169).

Para começar, se concedermos que nenhuma das críticas acima seja de fato pertinente, ainda assim, considerando que as proposições de observação são obtidas a partir de “um grande número de observações”, quanto seria “um grande número”?<sup>42</sup> Quantas variáveis devem ser consideradas para que estas observações sejam acerca de uma ampla variedade de circunstâncias?<sup>43</sup>

Diante de aporias cada vez mais substanciais, resta ao indutivista retroceder um pouco para tentar dar um novo rumo à abordagem científica que defende.

Primeiramente, indutivistas podem argumentar que seu método de fato não é justificável nem dedutiva e nem indutivamente, mas ampara-se sobre uma teia de teorias de fundo. Nesse caso, o indutivista deixa de sê-lo, uma vez que a assunção básica do programa indutivista é que o ponto de partida da ciência são os dados sensórios, e não teorias.

Em segundo lugar, indutivistas podem afirmar que não estão comprometidos com conclusões gerais, mas que, ao invés disso, pretendem tão somente extrair conclusões particulares, embora menos singulares que as proposições de observação que servem de premissas a partir das quais as conclusões são extraídas. Ainda que à primeira vista se possa crer que esta abordagem é plausível, dificilmente cientistas contemporâneos aceitariam que a ciência, como um todo, tira conclusões particulares tão somente sobre eventos passados, sem conseguir prever eventos futuros, por não ser generalizável a este ponto<sup>44</sup>.

Uma terceira saída seria recorrer ao probabilismo. Neste caso, atenuando a generalidade das conclusões, ainda assim o indutivista seria capaz de afirmar algo sobre o futuro, não obstante sua contingência, a partir de experiências sub-reptícias e passadas.

Portanto, voltando ao exemplo fictício da sinteticidade ou não dos dialetos gregos descobertos, o indutivista, disfarçado agora de probabilista, diria: “diante do fato de que todos os dialetos gregos descobertos até agora são sintéticos, havendo novos dialetos cujas fontes foram encontradas recentemente e que, quanto aos que dentre esses já foram

---

<sup>42</sup> Assim, aplicamos aqui o problema do sorites, que nada mais é do que uma formulação antiga do problema maior da vagueza. Ver: <https://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/> Consultado em 18/01/2021.

<sup>43</sup> A inesgotável variação de circunstâncias é problematizada por Sexto Empírico (P.H. I, 100-117).

<sup>44</sup> Este já foi um procedimento aceitável para empiristas médicos antigos. Ver Galeno, *Sobre as escolas*.

decifrados, sabe-se que também são sintéticos, é X% provável que os que ainda não foram decifrados sejam igualmente sintéticos, com grau de sinteticidade variável”<sup>45</sup>.

Mas isso não elimina o problema, pois ainda há a pretensão universal, embora escamoteada na estrutura: “havendo dados sensórios em quantidade grande o suficiente para afirmarmos que, em uma variedade expressiva de condições, A tem a propriedade B, então provavelmente (ou há a probabilidade X de que) todos os As possuem a propriedade B”<sup>46</sup>.

Como era de se esperar, diante das cada vez mais graves aporias em que a indução é posta, algumas respostas são sugeridas.

Hume, por exemplo, sugere que a ciência se baseia, sim, em indução, ainda que ele admita que ela não tenha validade lógica e nem justificativa pela experiência, de modo que a própria ciência não tem justificativa racional. Para ele, causalidade, teorias e leis não são nada além de crenças, hábitos adquiridos por repetição (Hume, *Investigação*, 7.2).

Outro caminho, seguido por Popper, por exemplo, é afirmar que a ciência não se baseia em indução, mas que a experiência, em vez de servir de fundamento ou de princípio, está no fim do processo científico, como método de teste de validade de conjecturas, conjecturas que são, elas sim, a base do fazer científico (Popper, 1972, p. 63-88).

Na seção a seguir compreenderemos melhor estas respostas de Hume e de Popper e como elas se articulam.

### I.1.2- O falsificacionismo

Em “O problema da indução”, Karl Popper (2010, p. 101-115), tentando fornecer uma formulação sucinta ao problema, cita a afirmação de Born de que “observações ou experimentos, por mais amplos que sejam, só podem sujeitar-se a um número finito de repetições” (1949, p. 6, *apud* Popper, 2010, p. 101). Mas, apesar disso, induções são feitas o tempo todo, frequentemente em bases muito frágeis e por mais que isso nos cause perplexidade.

---

<sup>45</sup> Esta seria a solução acadêmica, conforme interpretada por Sanchez e Foucher, por exemplo. Ver Limbrick; Thomson (1988); Foucher (2021). Uma defesa de Hume à luz de um indutivismo probabilista pode ser encontrada em Stove (1973).

<sup>46</sup> Ver Chalmers (1993, p. 41-42).

A formulação já clássica do problema, embora moderna, vem, como já sabemos, de Hume, que sistematicamente argumenta 1- pela impossibilidade lógica de se justificar uma lei pela observação, uma vez que leis transcendem a experiência. Não obstante, 2- a ciência formula e aplica leis o tempo todo e nas mais diversas áreas.

Além de 1 e 2 se contradizerem entre si, ainda conflitariam, segundo Hume, com a ideia de que 3- dados sensórios, proposições de observação e experiência poderiam determinar a aceitação ou a rejeição de asserções feitas no âmbito das ciências<sup>47</sup>.

Contudo, para Popper (2010, p. 101-115), os três princípios acima não se opõem, mas perceberemos isso somente se entendermos a aceitação de leis e teorias pela ciência como tendo caráter provisório. Eis aí uma das bases da proposta hipoteticista de Popper: a ciência tem caráter conjectural, logo nenhuma verdade definitiva é encontrada<sup>48</sup>, embora em tese possa ser. Isto significa dizer que uma teoria pode ser rejeitada sempre que novas evidências apontarem em outra direção, mas isso não significa que precisemos abandonar os avanços promovidos pela teoria aceita anteriormente, uma vez que ela seja rejeitada<sup>49</sup>.

Assim, por mais que Popper (*op. cit.*) discorde dos indutivistas de que a ciência parta de experiências e coleta de dados sensíveis, ele não abandona totalmente o recurso ao empirismo (isto é, o princípio 3 mais acima). Em vez disso, ele simplesmente o redimensiona, deslocando o princípio para o papel de verificar empiricamente a validade de teorias, que precederiam os dados sensíveis enquanto fundamento básico do fazer científico. Assim, uma teoria será aceita enquanto resistir aos mais severos testes empíricos<sup>50</sup>.

Para Popper (*op. cit.*), este é o legado de Hume, obtido a partir de sua análise do “problema da indução”: a argumentação de que não é possível inferir uma teoria a partir de proposições de observação. Não obstante, isso não implica que uma teoria não possa ser refutada por meio destas proposições.

Assim, Popper adere à visão humeana da contradição entre os princípios 1 (da impossibilidade lógica da justificação de leis por observações), 2 (da utilização constante de leis pelas ciências) e 3 (proposições de observação determinam aceitação ou rejeição de afirmações científicas). Mas ele pretende resolver essa contradição, eliminando a dupla função das proposições de observação em 3, de modo que, para Popper, estas proposições

---

<sup>47</sup> Ver Hume, *Tratado*, 1.4.2.

<sup>48</sup> Assim Popper interpretou, por exemplo, o *pithanon* dos acadêmicos (Popper, 2011, p.28-33; note as menções a Sexto Empírico e Cícero nas notas: 26, 27, 28, 29 e 30).

<sup>49</sup> Ver Novello (2018, p. 22-25).

<sup>50</sup> Esta é a concepção ingênua de falibilismo, segundo Feyerabend (2011, p.70, nota 10).

passam a ter uma única função, a de proporcionar a rejeição, ou teste, de teorias, hipóteses ou conjecturas<sup>51</sup>.

Não é que Popper pense que sua solução seja especialmente genial, mas que a proposta do problema por Hume teria sido mal compreendida, mal formulada e mal elaborada pela tradição, que teria se concentrado em questões sobre as justificativas para crermos que o futuro se assemelharia ao passado, i.e., para as chamadas inferências indutivas (aquelas que preconizam a passagem de casos repetidamente observados para casos relativa e potencialmente semelhantes, mas ainda não observados)<sup>52</sup>.

Outro ponto de virada de Popper com relação a Hume é que, apesar de o filósofo vienense concordar com o de Edimburgo quanto à invalidade lógica da inferência indutiva<sup>53</sup>, ele discorda de Hume quanto ao “poder psicológico da indução”, “como um procedimento do qual animais e seres humanos se servem com êxito, como uma questão prática e de necessidade biológica” (Popper, 2010, p. 103)<sup>54</sup>.

Portanto, embora Popper concorde com Hume que a indução é logicamente inaceitável, discorda dele no que tange à necessidade da indução para a sobrevivência, pois, segundo Popper, nem humanos e nem animais usam procedimentos como a indução ou qualquer argumento baseado na repetição de casos (tanto em âmbito psicológico

---

<sup>51</sup> Para Popper, assim resolve-se o aparente conflito entre os princípios 1, 2 e 3 (Popper, 2010, p. 101-102).

<sup>52</sup> Há outros filósofos que também pensaram que o problema é mal formulado, Strawson (1958), por exemplo.

<sup>53</sup> Ver Carnap *in* Lakatos (1968, p. 285-303).

<sup>54</sup> A passagem de Hume que se remete diretamente ao problema da necessidade biológica da crença em induções é tão emblemática, e sub-repticiamente vinculada às críticas anticéticas, que vale a pena ser integralmente citada aqui: “Basta apenas perguntar a um desses cétricos o que tem ele em mente e qual é o seu propósito com todas essas excêntricas indagações. Ele será imediatamente tomado de perplexidade e não saberá o que responder. Um seguidor de Copérnico, ou um de Ptolomeu, defendendo cada qual seu diferente sistema de astronomia, pode esperar produzir em sua audiência uma convicção que permanecerá constante e duradoura. Um Estoico ou um Epicurista expõem princípios que não apenas podem ser duradouros, mas também têm uma influência duradoura na conduta e nas maneiras. Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer — se puder reconhecer alguma coisa — que toda a vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. É verdade que há poucos motivos para temer tamanha fatalidade, pois a natureza é sempre demasiado forte diante dos princípios. E embora um pirrônico, com seus raciocínios profundos, possa lançar a si próprio e a outros em uma perplexidade e confusão momentâneas, a primeira e mais banal ocorrência da vida porá em fuga todas as suas dúvidas e hesitações e deixá-lo-á em posição exatamente semelhante, em tudo o que diz respeito à ação e especulação, à dos filósofos de qualquer outra seita, ou daqueles que nunca se envolveram em investigações filosóficas. Quando desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas” (*Investigação*, 12.2.23).

quanto lógico)<sup>55</sup>. Em vez disso, Popper pensa que usamos um método de ensaio e eliminação do erro, e, embora este método se pareça com a indução, sua estrutura lógica é diferente. Como corolário, este método, que concebe o conhecimento como falível, hipotético e conjectural, não incorre nos problemas em que a indução incorre (Popper, 2010, p. 104-105).

Para Popper, uma vez aceita esta noção conjectural do conhecimento humano – em que se deixa de requerer que o conhecimento seja validado a partir da repetição de observações, ao modo indutivo – também se aceita que os resultados negativos de Hume deixam de nos inquietar<sup>56</sup>. Assim, ao contrário de requerer uma validade para a indução, podemos pensar as nossas realizações científicas como resultando de um método de ensaio e eliminação de erro. Então, o problema deixaria de ser de indução e passaria a ser de qualidade, boa ou má, das conjecturas.

Tendo exposto o seu programa, Popper (2010, p. 105-106) passa a discutir aquilo que ele entende como o principal obstáculo tanto para adesão a uma concepção conjectural de conhecimento quanto para a aceitação de que, uma vez admitida essa concepção, o problema da indução deixa de existir, a saber, uma tese epistemológica que perpassa a história da filosofia, mas que possivelmente se origina no senso comum: a doutrina da mente humana como um balde<sup>57</sup>.

Ainda que Popper tenha apreciação pela tradição anglo-saxã do *common sense philosophy*<sup>58</sup>, mesmo assim, para ele há duas teses decorrentes da visão de senso comum de conhecimento (mente como balde) e que são antagônicas. A primeira tese é realista e, segundo ela, há um mundo real que contém objetos reais (Popper aquiesce a essa tese como verdadeira, e sustenta que ela nunca foi alvo de uma crítica válida; Popper, 2010, p. 217-222); a segunda é uma tese epistemológica, segundo a qual os seres humanos

---

<sup>55</sup> Da nossa parte, discordamos disso, como ficará claro ao analisarmos o discurso cético. Dito de outro modo, concordamos com a hipótese do papel crucial do indutivismo para animais e humanos, conforme argumentado por exemplo pelos “novos estudos aristotélicos” (ver: Gasser-Wingate, 2021).

<sup>56</sup> Ou seja, em termos de ceticismo antigo, se aceitarmos uma epistemologia médio-acadêmica e seu critério como o *pithanon*, deixa-se de requerer validade para o conhecimento humano e, então, o problema da *apraxia* deixaria de existir também. Ver Cícero, *Acad.*, compare com Popper (2011, p. 28-33).

<sup>57</sup> Guardadas as devidas proporções, a epistemologia estoica, por exemplo, é desse tipo. Ver Brito (2021), redundando em uma concepção referencialista/ideacionista de linguagem (Dinucci *et al.*, 2016), como veremos futuramente.

<sup>58</sup> Talvez o mais emblemático exemplo recente de *common sense philosophy* e suas conexões com o realismo seja o pensamento de G.E. Moore. Ver: <https://plato.stanford.edu/entries/moore/> Acessado em 11/01.

adquirem conhecimento do mundo unicamente (ou principalmente) através de dados sensoriais<sup>59</sup> (Popper rejeita essa tese).

Diferentemente de Popper, Hume primeiramente aceitou e defendeu as duas contrapartes supramencionadas da filosofia do senso comum, a realista e a teoria do conhecimento, e após

julgo que havia um conflito entre elas, pois a teoria do conhecimento baseada no senso comum tende a levar a uma espécie de antirrealismo. Se o conhecimento resulta das sensações, então as sensações são os únicos componentes seguros do conhecimento, e não podemos ter nenhuma boa razão para crer que exista algo além da sensação.<sup>60</sup>

Como resultado da adesão à tese epistemológica do senso comum, Hume, finalmente, acabou negando a tese realista do senso comum, como se a tivesse refutado, em prol de um idealismo:

o mundo real do senso comum não existe realmente; de acordo com Hume, nem nós mesmos temos existência plena. Tudo o que existe são sensações, impressões e imagens mnemônicas.<sup>61</sup>

A derivação de uma consequência idealista por Hume a partir de sua refutação epistemológica do realismo, contudo, ergueu o idealismo ao estatuto de mais importante vertente dentro do empirismo britânico. Mas, não obstante a força persuasiva de seus argumentos antirrealistas, Hume paradoxalmente pensava que, em uma instância pragmática, era impossível agir sem crenças realistas (e.g. *Investigação*, 12.2.23).

Daí decorrerem, em Hume, as duas facetas do problema da indução, a lógica e a psicológica, pois para ele, por um lado, a indução por repetição era insustentável logicamente, uma vez que não é por ter visto o sol nascer desde sempre, diariamente, que há justificativas lógicas para a crença de que ele nascerá amanhã; ou seja: nenhum número limitado de casos observados pode ser generalizado ao ponto de constituir a base para asserções acerca de casos não observados. Por outro lado, psicologicamente, só podemos performar ações no mundo coagidos pela crença numa espécie de regularidade na natureza.

Eis que, assim, as respostas humeanas às duas facetas do problema da indução levam a uma conclusão irracionalista. Pois, nosso conhecimento, especialmente o

<sup>59</sup> Assim era, por exemplo, para estoicos e epicuristas. Ver Brito (2021).

<sup>60</sup> Popper (2010, p. 105-106). Compare com a epistemologia cirenaica e a atomista (P.H. I, 213-216).

<sup>61</sup> Popper (2010, p. 106). Ver Popper (2010, p. 271-280). (Ver o texto 22, seção 1).

científico, é só hábito ou costume irracional, adquirido por repetição, indefensável racionalmente. Desde que estas respostas foram oferecidas por Hume, nestes termos, no séc. XVIII, elas causam perplexidade aos leitores. Russell, por exemplo, um grande admirador de Hume e que, de certo modo, se via como seu discípulo<sup>62</sup>, se debruçou sobre esse paradoxo<sup>63</sup>, chegando à conclusão de que o ceticismo de Hume é inescapável ao empirista.

Strawson, que também se via como uma espécie de continuador de Hume, por outro lado, não via paradoxos envolvidos na dupla formulação do problema humeano da indução:

[se] ... existe um problema da indução e Hume ... o postulou, convém acrescentar que ele o resolveu ... [;] a aceitação dos ‘cânones básicos’ [da indução] ... nos é imposta pela natureza ... a razão é e deve ser escrava das paixões.<sup>64</sup>

Quanto a Popper, ele considerava que a resposta de Hume à faceta lógica do problema estava correta, mas a resposta à faceta psicológica, apesar de persuasiva, estava errada. Desse modo, o programa falsificacionista (falibilista, falseabilista, hipoteticista ou conjecturalista) nascia da tentativa de Popper de fornecer uma resposta para as facetas psicológica e lógica do problema humeano da indução, potencialmente eliminando o conflito entre lógica e psicologia do conhecimento, e também potencialmente refutando, quanto a isso, simultaneamente Hume e Strawson.

Para tal, Popper reformula o problema lógico, de modo que, apesar da injustificabilidade da validade de um procedimento que fosse do particular ao geral, ou do exemplo específico à lei universal, por outro lado, seria perfeitamente possível usarmos um contraexemplo para apontarmos a falsidade de uma lei universal.

Ou seja, em termos lógicos, caso seja descoberto um único dialeto analítico da língua grega, tal que sirva de contraexemplo à asserção de que “todos os dialetos da língua grega são sintéticos”, este contraexemplo implicará a falsidade da lei universal “a língua grega é sintética” e esta lei, conseqüentemente, deverá ser abandonada. Assim, ainda que o procedimento indutivo seja inválido para extrair conclusões, é válido para refutar raciocínios.

Assim, para Popper, o resultado humeano negativo de que não pode haver argumento positivo indutivo e logicamente válido está correto. Mas há argumentos

---

<sup>62</sup> Ver Monk (2016).

<sup>63</sup> Russell (1946).

<sup>64</sup> Strawson (1958, p. 20s. *apud* Popper, 2010, p. 108). *Grosso modo*, este é o argumento dos “novos estudos aristotélicos”, mencionado alhures.

negativos logicamente válidos, que levam na direção da indução, e estes resultados negativos são o fundamento da percepção popperiana de que leis ou teorias universais, com as quais as ciências lidam, são tão somente conjecturas.

Ademais, como desfecho de sua argumentação, Popper conclui que não somente o ponto de partida da ciência são conjecturas teóricas e racionais, e não proposições de observação, mas também que as proposições de observação, deslocadas para a função de testagem por contraexemplos, podem servir de crivo para preferirmos uma teoria em detrimento de outra. Daí que se há conjecturas preferíveis a outras, nosso conhecimento conjectural poderia se aprimorar e se desenvolver<sup>65</sup>.

Assim Popper sumariza o princípio de preferência:

de modo geral, uma teoria com grande conteúdo informativo é mais interessante, antes mesmo de ser testada, do que uma teoria com pouco conteúdo. Talvez tenhamos de abandonar a teoria com conteúdo maior, mais ousada, se ela não resistir aos testes. Mesmo nesse caso, porém, talvez aprendamos mais com ela do que com uma teoria de pouco conteúdo, pois às vezes os testes refutadores revelam fatos e problemas novos e inesperados.<sup>66</sup>

Agora, Popper cria que o mesmo procedimento “conjecturalista” no qual os cientistas incorreriam era utilizado pelas pessoas comuns em sua vida ordinária, e assim ele pensava ter também resolvido o problema psicológico da indução. Pois, em nossa vida cotidiana, constantemente formularíamos hipóteses/crenças rivais acerca do mundo externo e de seus fenômenos, hipóteses/crenças que direcionariam nossas ações práticas diante destes fenômenos e do mundo. Assim, passaríamos a uma espécie de teste, por meio de exemplos e contraexemplos, das hipóteses/crenças, eliminando as que não sobrevivem ou não beneficiam nossas ações no mundo<sup>67</sup>.

### I.1.3- Problematizando o falsificacionismo

Resumidamente, falsificacionistas preconizam que, nas ciências, deve-se sempre procurar tentar falsificar teorias, estabelecendo bons contraexemplos, por meio de

---

<sup>65</sup> Retornamos a uma concepção positivista de ciência, criticada não só por Auroux (2009, p. 57-58), mas também por Feyerabend (2011, p. 33; 39), que provocativamente a considera crida por ser implantada por lavagem cerebral.

<sup>66</sup> Popper (2010, p. 111). Ver também Popper (2010, p. 169-177).

<sup>67</sup> Popper não estaria assim supondo uma espécie de mecanismo intrínseco, inato que permita julgar? Ver Popper (1972, p. 76-78), notadamente p. 77, quanto à absurdidade do inatismo.

proposições de observação em desacordo com leis universais que, pelo próprio desacordo, são postas em xeque.

Desse modo, podemos dizer que, de acordo com o programa falsificacionista, as teorias ou leis universais podem ser definitivamente descartadas se confrontadas com contraexemplos singulares; contudo, não há proposição de observação, por melhor que seja, que possa estabelecer a verdade de uma teoria, não há prova positiva de veracidade, então toda teoria é conjectura.

Agora, para propormos somente um problema, esquematizemos o programa falsificacionista segundo suas etapas:

- 1- há a percepção de problemas;
- 2- há a proposta de conjecturas que respondam a estes problemas;
- 3- há coleta de proposições de observação;
- 4- há o confronto das conjecturas com as proposições de observação;
- 5- para algumas conjecturas, algumas proposições servem de contraexemplo, isso levará à rejeição dessas conjecturas;
- 6- algumas conjecturas sobrevivem, essas são aceitas enquanto não houver proposições de observação que lhes sirvam de contraexemplo.

Ora, se recordarmos o nosso encadeamento argumentativo, lembraremos que o falsificacionismo é proposto como método científico concorrente ao indutivismo, a partir do desenvolvimento de Popper de um problema posto por Hume contra a validade da indução.

Não obstante, embora o problema da indução seja multifacetado, o que nos interessa aqui por ora é a problematização de ordem cartesiana, que pretende demonstrar que não é possível confiar nos dados sensíveis e, conseqüentemente, tampouco nas proposições de observação derivadas desses dados, e não tanto a problematização humeana. Enfatizamos que o argumento de que os sentidos não merecem nossa confiança é crucial para os falsificacionistas combaterem a tese fundamental do programa indutivista de que o método científico parte de dados sensíveis, pois, segundo os falsificacionistas, se de fato a experiência sensória for ponto de partida, então as ciências não são seguras, pois fiam-se em proposições cujo conteúdo é dubitável e volátil.

Mas então, se falsificacionistas consideram que as proposições de observação são potencialmente todas elas dubitáveis, porque quando pretendem testar conjecturas aderem a essas proposições e as utilizam?

Isto é, considerando que o método falsificacionista, conforme sumarizado nos seis passos mais acima, depende, no passo três, de coleta de proposições de observação para, no passo quatro, colocá-las em confronto com as conjecturas, testando quais dessas conjecturas sobrevivem (passo cinco), então, se as proposições de observação coletadas partem de dados sensórios dubitáveis, como podem subitamente adquirir confiabilidade suficiente para servirem de contraexemplos às conjecturas?

Assim, considerando o problema apontado logo acima, podemos concordar com o falsificacionista que, ao menos potencialmente, há conjecturas refutadas por contraexemplos advindos de proposições de observação. Mas, uma vez que tais proposições são, também potencialmente, todas dúbias, então, ainda potencialmente, não há conjecturas refutadas por contraexemplos advindos por proposições de observação. O falsificacionista está em evidente paradoxo aqui<sup>68</sup>.

E, de fato, há na história das ciências exemplos abundantes de rejeição de proposições de observação quando elas estavam em desacordo com conjecturas, diferentemente do apregoado pelos falsificacionistas<sup>69</sup>.

No fim, parece entrar em jogo certo elemento de subjetividade, aliado a questões políticas, sociais e de fomento, para determinar a aceitação/rejeição de proposições de observação ou de teorias.

#### I.1.4- Ciência em contexto histórico e sociológico: o programa kuhniano

Diferentemente das propostas falsificacionista e indutivista, o programa de Kuhn<sup>70</sup> não parte de um desejo ou expectativa sobre como as ciências deveriam funcionar, mas, ao contrário, seu ponto de partida é derivado da constatação de que tanto o indutivismo quanto o falsificacionismo não resistem a uma análise histórica mais acurada, pois não foram procedimentos pragmaticamente utilizados em escala significativa<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Concordamos com a intuição de Fábio Fortes neste ponto, cuja anotação a esta parte do presente texto citamos: “Me pergunto se tais ‘proposições de observação’ não são mais seguras, porque mediadas por uma metodologia científica, não se tratando, pura e simplesmente, de observação da natureza pelos sentidos humanos. Se o método científico que é condição para a elaboração dessas proposições contorna, minimamente, a possibilidade de ambiguidade/engano dos sentidos, então o paradoxo apontado não é assim tão grande”. No entanto, por mais que a intensidade do paradoxo possa ser diminuída, vetorialmente sua direção ainda existe, e tem alguma força.

<sup>69</sup> Para os mencionados exemplos, assim como para uma explicação de como Popper tentou lidar com essa crítica, ver Chalmers, (1993, p. 91-95).

<sup>70</sup> A exposição do programa kuhniano neste capítulo parte de Kuhn (2013).

<sup>71</sup> Para uma rara e interessante tentativa de fazer uma história da filosofia da ciência, ver Moulines (2020). Quanto a Kuhn e em relação às filosofias da ciência progressas, citamos: “A maior parte dos autores das fases de ‘eclosão’ e ‘clássica’ de nossa disciplina [i.e. filosofia da ciência], em contraste com os da primeira,

A proposta de Kuhn é descrever os métodos científicos a partir dos contextos históricos em que se dão, levando também em consideração as dinâmicas de sociabilidade subjacentes ao fazer científico, em suas diferentes épocas. Ademais, Kuhn também enfatizou o caráter revolucionário do desenvolvimento das ciências e a ruptura entre um paradigma metodológico mais anterior, superado pelo seguinte, e um posterior, que supera o último<sup>72</sup>.

Assim, para Kuhn, haveria um estágio pré-científico em que uma atividade qualquer, ainda desorganizada, ganharia coesão teórico-metodológica quando os sujeitos componentes da comunidade científica passassem a aderir a um único conjunto de conjecturas, suposições, métodos, leis gerais e técnicas. A este conjunto Kuhn chamou de “paradigma”, e ao tipo de ciência feito dentro dos limites do paradigma, Kuhn denominou como “ciência normal”.

Desse modo, por mais que áreas como, por exemplo, a física, a biologia e a geologia atuais divirjam em suas peculiaridades, as três operam com noções fundamentais compartilhadas, como crenças sobre o universo, sobre métodos, técnicas, limites éticos da pesquisa, modos de obter fomento, de obter, medir e compartilhar resultados, etc.

Então, a comunidade científica, majoritariamente aderente à ciência normal de sua época, determinada por um paradigma, desenvolve-o, aplicando-o aos mais diversos casos, de acordo com os âmbitos das várias ciências específicas, até surgirem pontos fora da curva, problemas e questões que não podem ser resolvidos dentro da ciência normal

---

fase de ‘pré-formação, mostram pouco interesse pela análise da ciência desde uma perspectiva *diacrônica*, ou seja, a perspectiva que toma em conta a dimensão histórica das teorias científicas. Seu principal objetivo é propor uma reconstrução formal das estruturas sincrônicas implícitas do conhecimento científico. As questões da dinâmica das teorias não estão totalmente ausentes de sua reflexão, porém são consideradas de um ponto de vista ahistórico, por assim dizer, *sub specie aeternitatis*. É principalmente no caso de Popper que encontramos a ideia de uma dinâmica científica fundada na metodologia do falseamento: o ‘motor’ da pesquisa científica não é outro que a tendência de pôr a prova uma teoria científica tantas vezes quantas sejam necessárias, até sua refutação pela experiência, o que conduz a construir uma nova teoria, que será refutada algum dia e assim indefinidamente. Essa visão do que deve ser uma metodologia adequada da ciência não pode pretender procurar um modelo efetivo na história da ciência; quando muito, trata-se de uma proposta normativa da forma na qual as ciências teriam que evoluir no curso da história. Em *A lógica da pesquisa científica (Logik der Forschung)* há poucas observações históricas substanciais destinadas a dar suporte à metodologia de Popper. Nesse aspecto, sua maneira de proceder no estudo filosófico da ciência não é verdadeiramente diferente da maneira do Círculo de Viena ou da maneira dos sucessores da fase clássica.

A situação muda radicalmente a partir dos anos 1960 com o que se costuma chamar ‘virada historicista’: a vontade de dar conta da história real da ciência, ou seja, de construir modelos de mudança científica adequados às ciências tal e como elas se desenvolvem efetivamente no curso de sua história, passa a primeiro plano. A perspectiva diacrônica converte-se em tema central entre os filósofos da ciência.

A obra capital nessa mudança de perspectiva [é] *A estrutura das revoluções científicas...*” (Moulines, 2020, p. 127-128; os grifos são nossos).

<sup>72</sup> Chalmers (1993, p. 125) propõe o seguinte quadro para a concepção kuhniana de desenvolvimento da ciência: “*pré-ciência – ciência normal – crise-revolução – nova ciência normal – nova crise*”.

da época. Com o tempo, caso estes problemas e questões permaneçam sem respostas, eles podem ir se aglutinando, ligando-se a novas indagações, igualmente sem respostas, de modo que todo o edifício da ciência normal, por ineficiência, falha, acabando por entrar em crise.

Instalado um estado de crise dessa magnitude, a única “solução” decorreria do surgimento de novos paradigmas. O paradigma mais bem sucedido é aquele que for obtendo maior adesão dos pesquisadores, por razões peculiares às dinâmicas sociais do período histórico em questão. Após a adesão massiva a um paradigma, não somente seus concorrentes são abandonados, mas o paradigma anterior também o é. Quando essa mudança finalmente se concretiza, temos uma revolução científica e o paradigma vencedor se torna a ciência normal de uma nova fase da história das ciências, até ser superado em uma nova revolução científica.

Pelo esquema descrito acima, pode-se entrever algumas características que descreveremos mais detalhadamente a seguir.

Primeiramente, uma ciência dita normal opera de acordo com um único paradigma, definido de maneira ampla e geral, abrangendo as mais diversas disciplinas, e que determina os padrões de pesquisa científica. Os cientistas normais, que operam dentro destes padrões, compartilham entre si concepções sobre método, técnicas e divulgação, de modo que a solução de problemas no seio da ciência normal é aceita, desde que siga os parâmetros dessa ciência, por uma vasta quantidade de membros da comunidade científica (ou quiçá por todos), não obstante as áreas específicas.

Disso deriva, em Kuhn, a demarcação entre ciência e não-ciência: ciência é aquilo que, em cada época, torna-se normatizado ao seguir determinado paradigma. Não-ciência, por outro lado, é aquilo que ainda não tem um paradigma único que sirva de espinha dorsal para seu sustento<sup>73</sup>.

A ciência normal, que vigora em determinado período, é um fazer desempenhado com vistas a propor e, principalmente, resolver questões de cunho tanto prático/experimental quanto teórico. Isso frequentemente envolve projetar modelos matemáticos; propor descrições de fenômenos a partir desses modelos; suscitar hipóteses e previsões através do modelo; testar o modelo, verificando se novos fenômenos podem ser enquadrados em seus termos, ou mesmo reanalisar fenômenos já descritos anteriormente, também verificando a coerência descritiva do modelo. Por outro lado, no

---

<sup>73</sup> Ver notadamente os dois primeiros capítulos de Kuhn (2013, p. 71-101).

âmbito experimental, pode-se criar ou otimizar instrumentos de medição, visualização, análise e descoberta, por exemplo.

Raramente, cientistas normais, operando em seus paradigmas, têm consciência do paradigma em que atuam, e isso faz com que críticas por cientistas aos seus próprios paradigmas sejam excentricidade<sup>74</sup>. Na verdade, é desejável que cientistas normais operem em seus paradigmas com o máximo de concentração em sua atividade, e não no paradigma em si, esse é o único modo de fazer uma ciência capaz de avançar as propostas inerentes ao paradigma. De fato, disso decorre mais um marco entre ciência e não-ciência, é que cientistas podem dedicar-se ao trabalho refinado relativo às suas áreas específicas, sob o guarda-chuva de paradigmas que não são criticados por eles próprios; por outro lado, pesquisadores em áreas não-científicas estão tão envolvidos em disputas e querelas acerca da natureza de sua própria pesquisa e dos fundamentos básicos de seus paradigmas, que suas pesquisas se tornam secundárias, ou mesmo inexecutáveis.

Não obstante estarem operando sob um paradigma coeso, isso não serve como garantia da infalibilidade total dos cientistas normais em suas atividades, pois de fato eles podem fracassar com certa frequência. Mas, apesar disso, episódios de fracasso são encarados como anomalias diante das quais os cientistas corrigem seus experimentos ou teorias, sem revisar o paradigma. E quanto mais expertos se tornam os cientistas normais, seja pelo desempenho sub-reptício de experimentos, seja por pesquisarem orientados por supervisores mais experientes, com mais tempo de treinamento dentro do paradigma, menos capazes eles se tornam de conhecer e explicitar toda a magnitude de pressupostos disponibilizados pelo paradigma ao qual aderem; pressupostos que podem envolver, por exemplo, as dinâmicas sociais que proporcionam a possibilidade de uma pesquisa ser financiável ou socialmente aceita e relevante e que amiúde são invisíveis aos olhos dos cientistas normais, imersos nas especificidades de suas pesquisas.

Por seu turno, essa invisibilidade da totalidade do paradigma diante do cientista normal não significa que ele não seja capaz de articular as implicações da adesão ao próprio paradigma. Então, por exemplo, por mais que um cientista desconheça os detalhes do tipo de sociedade que torna possível haver financiamento público para pesquisa, ainda

---

<sup>74</sup> É que, operando sob o guarda-chuva de seus paradigmas, os cientistas normais operam através da solução dos quebra-cabeças inerentes ao paradigma, não se dando conta do paradigma em si. Ver Kuhn (2013, p. 103-113).

assim ele sabe que vencer um edital de financiamento é necessário para dar seguimento à pesquisa<sup>75</sup>.

Além disso, numa crise de paradigmas, o choque diante de outras propostas rivais pode, por antítese, revelar um ou outro pressuposto do paradigma adotado pelo cientista normal, que se vê ameaçado e por isso precisará repensar os pressupostos metafísicos, teóricos e metodológicos da ciência normal em que vem atuando<sup>76</sup>. Ou, por outro lado, caso a crise seja muito séria, insolúvel a partir do paradigma inicial, o cientista pode ser persuadido a substituir este paradigma fracassado por uma alternativa, um outro paradigma incompatível com o anterior<sup>77</sup>.

Crises graves nas ciências têm uma espécie de regularidade em que, antes de tudo, anomalias se aglutinam, causando insegurança e questionamentos por parte dos cientistas acerca do seu próprio ofício. Conforme a gravidade das anomalias aumenta, radicalizam-se as tentativas de resolvê-las, frequentemente ocorrendo de a comunidade científica propor o relaxamento das regras e métodos inerentes ao paradigma em crise. Disso decorre a necessidade de discutir, debater e justificar cada vez mais o uso de regras e métodos heterodoxos, fazendo com que a comunidade científica passe a se concentrar em disputas filosóficas e metafísicas acerca da constituição da realidade e da natureza do método científico, por exemplo. Surgem cada vez mais querelas e escancara-se a insatisfação da comunidade científica com o paradigma, já em ruínas. Urge a necessidade de propor e de aderir a um novo paradigma, que dirima as crises, encerre as querelas, criando uma espécie de consenso acerca dos pressupostos metafísicos e metodológicos da atividade científica; neste momento, ao trocar de paradigma, a comunidade científica troca de visão de mundo, operação análoga a uma “alteração gestáltica” ou uma “conversão”<sup>78</sup>.

A incomensurabilidade entre paradigmas é tal que não somente os pressupostos de um paradigma, aceitos pelos aderentes a este paradigma, são rejeitados pelos aderentes

---

<sup>75</sup> Não estamos propondo nenhuma relação causal direta entre adesão ao paradigma e obtenção de fomento, como se da primeira necessariamente se seguisse a segunda, sempre. Pode-se, claro, pensar em cientistas normais que não obtêm fomento e estão operando sob um paradigma. Logo, operar sob um paradigma não necessariamente leva à obtenção do fomento em ato, mas é pré-requisito para esta obtenção em potência.

<sup>76</sup> Para tornar o argumento menos abstrato, exemplificamos com o caso concreto da disputa entre as propostas geocêntrico-ptolomaica e heliocêntrico-copernicana; disputa esta que fez com que os defensores de uma ou outra proposta recorressem a argumentos que elucidaram os pressupostos metodológicos, teóricos e, principalmente, metafísicos (i.e. filosóficos) subjacentes a seus sistemas. Ver Galileu Galilei (2011). Para a discussão kuhniana do caso específico da revolução copernicana, ver Kuhn (2017).

<sup>77</sup> A crise do aristotelismo que proporcionou a revolução científica dos séculos XVI-XVIII é um bom exemplo.

<sup>78</sup> Ver respectivamente Kuhn (2013, p. 201-230; e p. 241-259).

de um outro paradigma. Não, na verdade, mais correto seria dizer que os pressupostos de um paradigma não são sequer devidamente compreendidos pelos aderentes de um paradigma rival. Assim como os pressupostos metafísicos diferem, também as justificativas dos métodos inerentes a cada paradigma diferem, as técnicas divergem, os valores éticos opõem-se, do mesmo modo que as políticas de fomento e incentivo à pesquisa, os produtos gerados têm sua importância questionada e reduzida ao seu respectivo nicho de cientistas, as instituições não reconhecem a legitimidade umas das outras, e a própria lógica da argumentação, responsável por dar coerência aos paradigmas e aos métodos, tem sua aceitação reduzida ao próprio grupo que a propõe. A escolha de paradigmas é, sobretudo, uma decisão entre formas de vida incompatíveis.

#### I.1.5- Breve intervenção relativista

Em filosofia da ciência, defende uma posição relativista quem argumenta que padrões epistêmicos são intrínsecos às formas de vida, em contextos de sociabilidade peculiares. Assim, relativistas em geral rejeitam a possibilidade de haver padrões universais por meio dos quais julgar sociedades, conhecimentos, ou, no caso da filosofia da ciência, padrões por meio dos quais julgar (e conseqüentemente hierarquizar) teorias e métodos, como se não se dessem em momentos históricos específicos.

Qualquer juízo de valor depende da adoção de critérios, contudo, para relativistas, essa adoção envolve um compromisso com algum sistema de crenças, impedindo um juízo mais neutro sobre aquilo que é alheio ao sistema, como outras noções de verdade/falsidade, de narrativa/fato, de racional/irracional, etc.

Levando isso em consideração, de um ponto de vista relativista, investigar avanços científicos envolve uma investigação maior, sobre o contexto histórico em que os avanços são produzidos ou sobre os sistemas de crenças que se materializam nos contextos, ou ainda, sobre os fundamentos metafísicos e filosóficos que subjazem às concepções de conhecimento.

Em muitos sentidos, as posições de Kuhn e de Feyerabend<sup>79</sup> (que veremos com mais detalhes posteriormente) podem ser caracterizadas como relativistas. E porque não o

---

<sup>79</sup> Feyerabend reconhece que sua filosofia da ciência redundava em relativismo. Mas também percebe que há um tipo de relativismo apresentado por ele na fase da escrita de *Adeus à razão* e que acabou alcançando *Contra o método*. Para a autocrítica do relativismo de Feyerabend, ver Feyerabend (2009, p. 27-110). Um relativismo mais maduro, resultante da autocrítica, aparece em Feyerabend (2011, p. 339-344). É interessante notar como Feyerabend concebe seu relativismo como uma postura anti-totalitária e, por sua

ser, se mesmo o tempo é relativo e se mesmo as leis do cosmos são mutáveis e relativas a um estado de coisas maior, correspondente às mudanças do próprio cosmos em uma escala temporal inefável?<sup>80</sup>

Então, em âmbito cosmológico, a afirmação sobre a universalidade das relações de causalidade, sustentada pela teoria da relatividade especial<sup>81</sup>, pode não ser extensível para todo universo, sendo válida somente em algumas configurações espaço-temporais. Afinal,

Podem existir certos tipos de geometrias que satisfazem a teoria da relatividade geral, na qual a estrutura da métrica não permite a construção de um tempo único global. Nessas geometrias, ao caminhar localmente para o meu futuro, estou me aproximando de meu passado.<sup>82</sup>

Isto é, a causalidade local não garante a universal, e o mesmo com relação a qualquer lei física terrestre, fundamentada na física newtoniana, que não necessariamente aplica-se aos confins do espaço. Contudo, as pretensões newtonianas de universalização constituíram a ilusão de que leis físicas elaboradas a partir da Terra e das regiões mais próximas do sistema solar poderiam ser aplicadas a todo o universo, em todos os momentos de sua quase imensurável história<sup>83</sup>.

Portanto, para reverter esta ilusão duradoura, os cosmólogos precisam ter uma visão histórica dos processos no universo, resultando em uma percepção da momentaneidade e efemeridade das leis cósmicas presentes, longe de serem constantes cosmológicas eternas. Por sua vez, se esse relativismo das leis, de acordo com temporalidades específicas, aplica-se ao conjunto do qual fazemos parte, o cosmos, porque não se aplicaria aos elementos do próprio conjunto, como nós mesmos e nossas atividades?:

---

vez, o totalitarismo em filosofia da ciência como uma espécie de colonialismo das formas de saber ou pelo racionalismo tecnocrático capitalista ocidental, por um lado, ou pelo racionalismo tecnocrático socialista soviético, por outro lado. É assim, portanto, que Feyerabend situa-se a si mesmo no campo anarquista, citando Bakunin, que alertou contra “o reino da inteligência científica, o mais aristocrático, despótico, arrogante e elitista de todos os regimes” (*apud* Feyerabend, 2009, p. 9, n. 2). Nos textos e páginas mencionados nesta nota, Feyerabend ainda tece uma genealogia para seu relativismo que passa pelos sofistas, pelos cétricos e por Montaigne. É impressionante notar a sua clarividência historiográfica e a compreensão do lugar que ele ocupa na história da filosofia, principalmente da ciência e a epistemologia, mas indo além e resvalando mesmo na antropologia, embora talvez casualmente, pois uma das fontes para seu relativismo é o perspectivismo nietzscheano. Perspectivismo este que, por sua vez, origina-se na leitura de Montaigne por Nietzsche, ambos, por seu turno, influentes sobre o perspectivismo do também anarquista Eduardo Viveiros de Castro (ver Viveiros de Castro, 2018, p. 33-54).

<sup>80</sup> Como cogita Novello (2018) cuja argumentação veremos com mais detalhes na sequência.

<sup>81</sup> Usamos um exemplo da física aqui, pois, se a física é o “padrão” de ciência que determinaria todo o funcionamento das outras ciências, então, seguindo o padrão, dever-se-ia admitir a relatividade.

<sup>82</sup> Novello (2018, p. 20-21).

<sup>83</sup> Uma instigante história da mudança de paradigmas, de uma percepção da imutabilidade das leis cósmicas para sua mutabilidade temporal, é apresentada pelo físico brasileiro Mario Novello (2018, p. 17-63).

Essa mudança de atitude gerada na cosmologia, consequência de uma nova descrição do cosmos, induz o abandono do antropocentrismo que dominou, desde suas origens, o pensamento científico. A cosmologia, examinando essa dependência das leis da física para com o tempo cósmico, leva a sustentar, de modo semelhante às teses de Marx e Engels, que toda ciência deve ser história.<sup>84</sup>

### I.1.6- O anarquismo metodológico

Em sua autobiografia, Feyerabend (1996) nos conta que pensava que dedicar-se a uma única atividade, entre teatro, canto lírico, física e filosofia, era um desperdício de vida<sup>85</sup>.

E talvez tenha sido justamente no teatro, sob influência de Brecht, de quem quase foi assistente, que Feyerabend foi levado à leitura de obras marxistas e à parcial adesão a algumas de suas posições. De fato, parece que o filósofo tinha certa predileção por Lenin, citado logo na primeira nota do texto introdutório de *Contra o Método*, sua obra magna, aberta com epígrafe de Brecht, e também na segunda nota, ao lado de Hegel<sup>86</sup>.

O que essas citações de Lenin e de Hegel revelam é a apreciação pela história como método investigativo, na mesma linha de argumentação que Novello, mais acima, ou de Kuhn, mas sem a pretensão marxista de afirmar que o materialismo é ciência, de fato, isso pouco importa para Feyerabend. Na verdade, seríamos mais precisos se disséssemos que a questão da demarcação entre ciência e não-ciência (pré-ciência ou pseudociência) só importa para Feyerabend como algo a ser desconstruído, pois não há um único método coeso que inequivocamente conduza ao desenvolvimento da ciência, universalmente utilizado, a despeito de outros métodos e também das condições extrínsecas ao fazer científico, como pretendem indutivistas, falsificacionistas ou outros.

---

<sup>84</sup> Novello (2018, p. 63).

<sup>85</sup> Ver o artigo de Assis, *A conquista da abundância*:

[https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/5/10/caderno\\_especial/11.html](https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/5/10/caderno_especial/11.html)

Consultado em 14/01/2021.

<sup>86</sup> Feyerabend (2011, p. 31, n.1): “‘A história como um todo, e a história das revoluções em particular, é sempre mais rica em conteúdo, mais variada, mais multiforme, mais viva e engenhosa do que imaginam mesmo os melhores partidos, as vanguardas mais conscientes das classes mais avançadas’ (Lênin, 1967, p.401). Lênin dirige-se a partidos e vanguardas revolucionárias em vez de cientistas e metodólogos; a lição, contudo, é a mesma...”; Feyerabend (2011, p. 32, n. 2): “‘Cf. Hegel (1837, p. 9): ‘Mas o que a experiência e a história nos ensinam é que as nações e os governos jamais aprenderam coisa alguma da história ou agiram de acordo com regras que poderiam ter dela derivado. Cada período apresenta circunstâncias tão peculiares, encontra-se em um estado tão específico, que decisões terão de ser tomadas, e somente *podem* ser tomadas, nele e a partir dele’. — ‘Muito engenhoso’; ‘Astuto e muito engenhoso’; ‘NB’ escreve Lênin (1961, p. 307) em suas anotações marginais a essa passagem”. Feyerabend (2011, p. 32, n. 3) também elogia Lenin como alguém “que não é intimidado por fronteiras tradicionais e cujo pensamento não está preso à ideologia de uma profissão particular, pode dar conselhos úteis a todos, até mesmo aos filósofos da ciência”.

Eis porque, para Feyerabend, com Brecht: “Ordem, hoje em dia, encontra-se, em geral, / onde não há nada. / É um sintoma de deficiência”<sup>87</sup>.

Entre os argumentos de Feyerabend de que nenhuma das metodologias propostas até hoje foi totalmente bem-sucedida, há alguns muito semelhantes aos que expusemos mais acima, a saber: a dependência que a indução tem da teoria, a impossibilidade de generalizar a partir de particulares, as inconsistências dos dados sensíveis nos quais as proposições de observação se baseiam, a circularidade de um indutivismo que justificasse pelo próprio método que propõe, o regresso ao infinito de uma ciência estritamente dedutiva (em que as premissas precisam também ter sido deduzidas, e daí em diante...)<sup>88</sup>; e, a despeito do que afirmam falsificacionistas, a confiança que precisam depositar nas proposições de observação para que elas sirvam de contraexemplos a uma conjectura<sup>89</sup>. Assim, somos levados à conclusão anarquista e feyerabendiana de que não há um método que seja superior a outro, uma vez que eles fracassaram em seu objetivo de fornecer um caminho pelo qual os cientistas deveriam guiar suas atividades<sup>90</sup>.

Outra estratégia de Feyerabend é a contraposição das teorias que fundamentam os métodos com a própria história das ciências, notadamente a física, considerada tanto por indutivistas quanto por falsificacionistas como uma espécie de “ciência modelo”. Mas mesmo essa ciência particular está repleta de divergências internas e de incoerências<sup>91</sup>.

Então, considerando as vicissitudes históricas em que os avanços científicos se dão, não é possível explicar estes avanços por meio de diagramas, conceitos, regras e métodos simples e decomponíveis em poucos conceitos. Desse modo, olhando os avanços por uma perspectiva<sup>92</sup> histórica, vê-se que todos os métodos e regras têm limites, não sendo universais, e que, para superar isso, cientistas empregaram tão somente uma regra: “vale tudo”<sup>93</sup>.

---

<sup>87</sup> Epígrafe de *Contra o método*, Feyerabend (2011, p. 31).

<sup>88</sup> Estes argumentos são tão ubíquos em *Contra o método*, por exemplo, que chega a ser fútil o nosso esforço por demarcar precisamente neste livro onde eles se encontram. Portanto, recomendamos a totalidade do livro: Feyerabend (2011).

<sup>89</sup> Para uma detalhada incursão anti-popperiana por Feyerabend, ver, por exemplo: Feyerabend (2009, p. 195-229).

<sup>90</sup> Feyerabend (2011, p. 47): “Um anarquista é como um agente secreto que participa do jogo da Razão de modo que solape a autoridade da Razão (Verdade, Honestidade, Justiça e assim por diante)”.

<sup>91</sup> Ver Novello (2018, p. 17-63).

<sup>92</sup> A palavra “perspectiva” aqui ecoa o perspectivismo nietzscheano, influente sobre Feyerabend. Ver Velloso Rocha (2003).

<sup>93</sup> O lema feyerabendiano do “vale tudo” ou “tudo é válido” ecoa, novamente, Nietzsche, por exemplo, em *Fragmentos póstumos*, 25 [304]: “Nada é verdadeiro, tudo é permitido”. Mas, de fato, a eminência parda por trás de Nietzsche e de Feyerabend é Dostoiévski: “não existe a imortalidade da alma, não existe tampouco a virtude, logo, tudo é permitido” (Dostoiévski, 2008, vol. I, p. 127).

O “vale tudo” feyerabendiano também significa, entre outras coisas, deixar que no desenvolvimento da ciência e nas propostas de programas de pesquisa se revelem e se distingam os verdadeiros cientistas dos charlatões, pois, é na atividade mesma de pesquisar que verificaremos quem não está disposto a levar seus pontos de vista às últimas consequências, quem encerra-se nas fileiras defensivas, não abrindo-se para críticas e não reconhecendo as objeções pertinentes. Ou seja, não obstante o “vale tudo”, não vale não se comprometer efetivamente com os pontos de vista que fundamentam as pesquisas, tampouco fugir do debate.

Portanto, a distinção entre a charlatanice e a seriedade na pesquisa não está na plausibilidade ou implausibilidade das conjecturas sugeridas.

Considerando o quadro delineado acima, por mais implausível que nossa conjectura possa parecer, sugerimos que o ceticismo antigo, principalmente em sua modalidade pirrônica, conforme apresentado notadamente no livro I dos *Esboços Pirrônicos*, do filósofo e médico Sexto Empírico (c. II-III d.C.), contém uma noção de linguagem bem desenvolvida, elaborada em antítese às concepções estoica e aristotélica de linguagem. Sugerimos ainda que por meio da leitura do supramencionado livro dos *Esboços* sextianos, podemos reconstruir elementos dessas três concepções de linguagem (a estoica, a aristotélica e sobretudo a pirrônica).

Muitas vezes o ceticismo foi levado a sério na história das ideias, sobretudo em seus aspectos negativos, como desafio a ser superado<sup>94</sup>. Mas poucas vezes como uma abordagem positiva e com possíveis desenvolvimentos que valeriam a pena verificar. Um dos pensadores que avançou positivamente diferentes abordagens céticas foi o próprio Feyerabend, que nos inspira com sua conduta investigativa, refutativa e historicista, ele próprio inspirado por Sexto Empírico:

O que ele (Feyerabend) herdou de Wittgenstein foi, acima de tudo, uma disposição de evitar assunções tradicionais tanto sobre filosofia quanto sobre ciência. Por causa disso, Wittgenstein e Feyerabend podem ambos ser considerados pensadores da tradição cética, e não surpreende que nos seus últimos anos Feyerabend tenha crescentemente sido atraído pelo pensamento de Sexto Empírico, o fundador do ceticismo filosófico. Foi essa atitude que ele também encontrou exemplificada nos escritos de Ernst Mach, outro colega vienense, que é mais frequentemente visto como um precursor do positivismo moderno.

O ceticismo de Feyerabend a respeito da ciência encontrou sua mais famosa expressão em seu livro *Contra o método*, primeiramente publicado em 1975. A obra, que já foi traduzida para umas dezenove línguas e que já apareceu

---

<sup>94</sup> Duas obras clássicas sobre o assunto são, para o contexto antigo, Brochard (2010); para o contexto moderno, Popkin (2003).

em várias edições em inglês, ataca severamente a afirmação de que teorias científicas são obtidas pela aplicação de métodos racionais universalmente válidos e que podem ser justificados objetivamente. Em vez disso, argumentou Feyerabend, tais métodos são sempre locais e históricos e desenvolvidos em conjunção com teorias substantivas. Essa conclusão o levou a afirmar que se alguém quisesse encontrar uma máxima universalmente aplicável, poderia somente dizer, trivialmente: “vale tudo”. Esse slogan, frequentemente repetido, foi mal interpretado tanto por seguidores de Feyerabend quanto por seus críticos. Feyerabend quis expressar com isso – donde sua própria caracterização como um anarquista ou dadaísta filosófico – uma rejeição de padrões metodológicos absolutos para a ciência, não uma defesa da total arbitrariedade. Enquanto via-se a si mesmo como um crítico afiado do comum, e como ele argumentou, impensado apelo à “razão” na ciência, ele também pôde dizer que chegaria o momento para uma defesa da razão. Mas, adicionou que “não penso que vivemos nesse momento agora”.<sup>95</sup>

## I.2- Qual historiografia?

Se, após a análise de algumas das principais vertentes da filosofia da ciência, em uma pesquisa que se pretende acolhida pelo guarda-chuva temático da “historiografia das ciências da linguagem”, chegamos à conclusão de que toda ciência é e deve ser história, então somos levados a concluir que “historiografia das ciências da linguagem” equivaleria metodologicamente à “historiografia das histórias da linguagem”? Por sua vez, “historiografia das histórias da linguagem” pode ser equivalente a uma espécie de “meta-história da linguagem”, ou talvez de “historiografia das metalinguagens”. Mas é possível que enveredar por análises do significado de “história” e de “historiografia” partindo por conjecturas como as acima, acerca da equivalência de significado entre “historiografia das ciências da linguagem” e seus congêneres, não nos leve a lugar algum.

É que a própria noção de “meta-história” é obscura, pois, por um lado, pode dar a entender que se trata dos “conceitos teóricos explicitamente utilizados pelo historiador para dar a suas narrativas o aspecto de uma ‘explicação’” (White, 2019, p. 12). Ou, por outro lado, pode significar “tipos de estratégias que podem ser usadas pelos historiadores para alcançar diferentes tipos de impressão explicativa” (*Idem, ibidem*). Neste segundo caso, as estratégias têm aspectos conscientes, escolhidos, mas que não podem, por sua vez, ser cientificamente estabelecidos, dependendo mais de adesão “estética”. Portanto,

---

<sup>95</sup> Tradução nossa do trecho do obituário de Feyerabend publicado pela Berkeley University, 1994 (p. 87-89). Por razões pragmáticas, um “momento para uma defesa da razão” foi o da gestão genocida do Ministério da Saúde brasileiro durante a pandemia de Covid-19, sob administração fascista.

nesse nível (...) o historiador realiza um ato essencialmente *poético*, em que *prefigura* o campo histórico e o constitui como um domínio no qual é possível aplicar as teorias específicas que utilizará para explicar ‘o que estava realmente acontecendo’ nele (*Idem, ibidem*).

Se assim for, a escrita da história talvez devesse ser analisada pelas categorias disponibilizadas por Aristóteles em sua *Poética*, pois, não obstante os ideais de cientificidade e de objetividade, a historiografia é um ato linguístico para além da domesticação racionalista:

Não é acidente o fato de que os principais filósofos da história foram também (ou posteriormente se descobriu que foram) quintessencialmente filósofos da linguagem. Por isso é que foram capazes de compreender, de modo mais ou menos autoconsciente, os fundamentos poéticos, ou pelo menos linguísticos, em que tiveram suas origens as teorias supostamente ‘científicas’ da historiografia ... (*Idem*, p. 13).

Conseqüentemente:

“1) não pode haver ‘história propriamente dita’ que não seja ao mesmo tempo ‘filosofia da história’; 2) os modos possíveis de historiografia são os mesmos que os modos possíveis de filosofia especulativa da história; 3) esses modos, por sua vez, são na realidade *formalizações* de intuições poéticas que analiticamente os precedem e que sancionam as teorias particulares usadas para dar aos relatos históricos a aparência de uma ‘explicação’; 4) não há apodicticamente premissas teóricas infalíveis em que se possa de forma legítima assentar uma justificativa para dizer que um dos modos é superior aos outros por ser mais ‘realista’; 5) em consequência disso, estamos irremediavelmente presos a uma *escolha* entre estratégias interpretativas opostas em qualquer esforço de refletir sobre a história em geral; 6) como corolário disso, os melhores fundamentos para escolher uma perspectiva da história em lugar de outra são em última análise antes estéticos ou morais que epistemológicos; e, finalmente, 7) a exigência de cientificação da história representa apenas a declaração de uma preferência por uma modalidade específica de conceptualização histórica, cujas bases são ou morais ou estéticas, mas cuja justificação epistemológica ainda está por estabelecer” (White, 2019, p. 14).

Assim, se não há objetividade na ciência, pois a própria exortação à objetividade é dogmaticamente imposta e aceita a partir de um paradigma que lhe coage; então, para analisar-se as “ciências normais” de cada período deve-se empregar categorias que nos permitam entendê-las a partir dos próprios paradigmas em que estão inseridas; logo, a história seria a ciência por excelência, por instrumentalizar o investigador com as ferramentas necessárias para uma investigação de viés perspectivista, relativizando os conceitos inerentes aos modos de se fazer ciência atrelados à cada paradigma. Contudo, embora pensar que a ciência deve ser história seja aceitável, e mesmo salutar por acarretar

um perspectivismo que, como tal, posta-se contra todo totalitarismo colonialista e seus dois pilares: dominação (pela determinação vertical de *modi operandi*) e exploração (pela supervalorização dos artefatos dos colonizadores – ou de sua cultura, de modo geral – e concomitante desvalorização da cultura e do *modus vivendi* dos colonizados, e seu consequente empobrecimento e escravização); por outro lado, como nos alerta White (2019), supor, inversamente, que a história deve ser ciência é um equívoco que também nos leva, por outra via, ao totalitarismo e ao colonialismo, por suscitar a adesão a um único modelo de narrativa, o positivista, vinculado a uma orientação historicista burguesa (Benjamin, 2012, p. 9-20).

Ora, voltando à supracitada passagem de White para resumirmos a discussão sobre o viés histórico que adotaremos, se os modos possíveis de historiografia são os mesmos que os de filosofia especulativa da história; se essas formalizações decorrem de intuições poéticas, não havendo premissas infalíveis; se estamos atrelados à escolhas interpretativas, fundamentadas em adesões estéticas e morais; então, como já deixamos entrever, aderiremos a uma perspectiva benjaminiana sobre o fazer historiográfico.

Antes, porém, de passarmos à demonstração de como depreenderemos de Benjamin as ferramentas analíticas que nos interessam, cabe-nos salientar algumas coisas (com o perdão pela repetição):

- 1- em nossas seções dedicadas à filosofia da ciência depreendemos a historiografia como método analítico tanto a partir de Novello, quanto a partir de Feyerabend e de Kuhn;
- 2- apesar das leves divergências que possa haver entre as concepções de história presentes nos três supracitados autores, as convergências nos levam a identificar a adoção de nuances de uma teoria materialista de fundo.

Assim, atomizemos a perquirição e partamos simplesmente da pergunta: qual história? Talvez desse modo consigamos esclarecer melhor o método historiográfico que empregamos. Para tal, começaremos pelas noções de história que podem ser depreendidas de um exame mais crítico de Kuhn, autor que já tratamos, mas também de W. Benjamin, de Koselleck e de Sexto Empírico, por exemplo.

(Re)começemos com Kuhn.

### I.2.1- Kuhn e as ciências da linguagem

Possivelmente, no relato que fizemos anteriormente sobre a filosofia kuhniana da ciência, tenhamos dado a entender uma transição deveras pacífica entre um paradigma e outro. Esta então é a oportunidade de revisitarmos o drama desta transição, mas a partir de outra questão, que deve também ser avançada, sobre a pertinência do quadro teórico de Kuhn para compreensão da consolidação das ciências da linguagem. Pensamos que assim seremos capazes de apreender uma concepção de história, alinhada com Feyerabend e Benjamin. Pois concordamos com Percival (1976), que será nosso guia nas próximas páginas, quando afirma que, embora possamos dizer que o conceito kuhniano de “revolução” pode ser aplicado à história da linguística, o mesmo não pode ser dito do conceito de “paradigma”.

Assim, quanto ao “paradigma”, se ele é uma matriz disciplinar que encapsula os avanços científicos, as teorias, as instituições, a ética da pesquisa, provendo problemas e soluções-modelo para a comunidade de praticantes (Percival, 1976, p. 286), disto resulta que as ciências normais que se fazem sob um paradigma não podem ser consideradas menos científicas quando comparadas com as ciências de outras épocas, pois os “cânones da teoria e da prática científica variam de período para período” (*Idem*, p. 285).

Além disso, Kuhn considerava que os paradigmas eram compostos por “generalizações simbólicas”, ou “expressões que podem ser prontamente modeladas em forma lógica (...) tais fórmulas são usadas por aderentes de um paradigma”; “modelos”, ou “analogias conceituais que fornecem um quadro geral ontológico para os membros de uma disciplina”; “valores”, ou “critérios usados pelos aderentes de um paradigma para julgar entre teorias que competem, para identificar problemas recalcitrantes e para justificar os modos particulares pelos quais conduzem a pesquisa”; “exemplares”, ou “soluções concretas para problemas que os estudantes encontram desde o começo de sua educação científica, seja em laboratórios, em exames, ou nos capítulos finais de textos de ciência” (todas as citações neste parágrafo são de Percival, 1976, p. 286-287).

Os paradigmas relacionam-se inextrincavelmente com as “revoluções”, pois para cada paradigma há ou houve uma revolução científica que o tornou matriz disciplinar das ciências normais por ele abrangidas, não sem percalços e resistência. Inversamente, para cada revolução científica, há ou houve um paradigma anterior a ser superado e descartado, e um novo, a ser implementado.

Dito de outro modo, as revoluções – concebidas por Kuhn como precipitadas por indivíduos geniais – consistem em processos relativamente convulsivos de eliminação e de substituição de paradigmas – entendidos por Kuhn como fenômenos sociais, enquanto sistemas de crença compartilhados pelos praticantes das disciplinas.

Tendo isso em vista, a linha que separa o uso da noção de “revolução” por Kuhn e pela “escola” histórica materialista é tênue<sup>96</sup>. Tal tenuidade é ainda mais agravada pela constatação de que, para Kuhn, a emergência de um novo paradigma, precipitado por uma revolução, causa uma conversão de visão de mundo, de usos da linguagem e de formas de vida que torna os pontos de vista internos a um paradigma impossíveis de serem compartilhados, já que incomensuráveis. Ou seja, em poucas palavras, “os paradigmas comprometem os seus apoiadores com um conjunto perceptual completo, junto com uma linguagem a ele associada, um tipo de visão de mundo Whorfiana” (Percival, 1976, p. 287).

Todas as revolucionárias mudanças gestálticas operadas por substituições de paradigma, de acordo com a interpretação de Kuhn, para ocorrerem demandam a existência de um paradigma primeiro, a ser consolidado, normalizado, superado e trocado. Contudo, antes de haver este primeiro paradigma, há uma mixórdia de diferentes escolas, abordagens, técnicas, todas em disputa pela hegemonia e recorrendo, para sua fundamentação, a argumentos externos às suas próprias áreas, geralmente disponibilizados pela filosofia<sup>97</sup>. Donde haver áreas do saber que “nunca adquirem um primeiro paradigma, e conseqüentemente seus praticantes permanecem fechados em um estado de desacordo crônico ‘sobre a natureza de problemas e métodos científicos legítimos’” (*Idem*, p. 288).

Bem, agora que pudemos revisitar os conceitos de Kuhn, com vistas a darmos a devida ênfase à dramaticidade das revoluções, nos dirijamos então, nas linhas seguintes, ao problema da aplicabilidade do quadro conceitual kuhniano para compreensão da história da linguística.

Conforme nos descreve Percival (*Idem*, p. 288), há basicamente dois modos pelos quais os linguistas pretenderam aplicar as ideias de Kuhn à história da linguística: 1- “alguns linguistas teóricos argumentaram que a recente emergência da gramática gerativa transformacional se conforma ao padrão de uma revolução Kuhniana”<sup>98</sup>; 2- “alguns

---

<sup>96</sup> Voltaremos a este tópico quando tratarmos de W. Benjamin.

<sup>97</sup> Já tratamos disso anteriormente.

<sup>98</sup> Compare com Koerner (2014, p. 175-220).

historiadores da linguística tentaram descrever porções substanciais da tradição gramatical ocidental como uma sucessão de paradigmas” (*Idem, ibidem*).

Assim, quanto ao advento da gramática gerativa transformacional, seu papel “revolucionário” se deveria ao impacto causado pela sua formulação entre 1957 e 1965 por Chomsky, cuja proposta não foi aceita sem conflitos, pois colocava em xeque as categorias analíticas da geração anterior de linguistas<sup>99</sup>. Portanto, segundo as características do conceito kuhniano de “revolução”, a gramática gerativa transformacional enquadra-se perfeitamente sob o conceito, tendo sido proposta por um único indivíduo, causando uma disputa indecível (que revelou uma incomensurabilidade discursiva, acerca de métodos, pontos de partida e conclusões).

Por outro lado, o mesmo não pode ser dito quanto ao conceito de “paradigma”. Pois, se de fato o programa gerativista possui as características internas de um paradigma – i.e. “generalizações simbólicas”, “modelos”, “valores” e “exemplares” – não obstante, a gramática gerativa transformacional não possui as características relativas às dinâmicas sociais que envolvem os paradigmas. Por exemplo:

A gramática gerativista não suscita um assentimento uniforme entre linguistas de todo o mundo: não é um quadro conceitual compartilhado por todos os membros da profissão. Há dois principais problemas quanto a isso. Por um lado, muitos linguistas continuam a subscrever teorias diferentes da gramática gerativa, por exemplo, a gramática estratificacional, a gramática sintética, a análise de cordas, as várias correntes de estruturalismo europeu etc. (Deve-se notar de passagem que algumas dessas teorias apareceram APÓS o advento da gramática gerativa; daí seus defensores não poderem ser categorizados como ‘resistentes’, para usar um dos termos de Kuhn). Por outro lado, os próprios aderentes à gramática gerativa, nas últimas décadas, dividiram-se em várias escolas de pensamento concorrentes. Searle sugeriu que uma nova geração de insurgentes está oferecendo agora o mesmo tipo de desafio ao establishment transformacional que Chomsky ofereceu aos pós-Bloomfildeanos em 1957 (Percival, 1976, p. 289).

Portanto, tendo em vista o anteriormente exposto, podemos concluir que: ou 1- a linguística, por não possuir um paradigma coeso, encontra-se em um estágio pré-científico, em que se debate amiúde aporeticamente e recorrendo a argumentos filosóficos para fornecimento de fundamentação; ou 2- a linguística é uma ciência, sim, mas com peculiaridades tais que fazem com que a conceituação de Kuhn não se aplique a ela com perfeição.

Ora, é bastante claro que tanto 1 quanto 2 acima pressupõem que, de algum modo, Kuhn estava certo em sua teoria, embora em diferentes graus, pois, segundo 1, por um

---

<sup>99</sup> Ver Searle (1974).

lado, Kuhn estaria absolutamente certo; ao passo que, segundo 2, por outro lado, há um problema de enquadramento da linguística no esquema conceitual kuhniano, de abrangência limitada, portanto, mas não rigorosamente inválido. Contudo, ainda há a terceira hipótese: 3- Kuhn estava absolutamente errado, por isso a linguística, apesar de ser ciência, não se encaixa em seu programa conceitual.

Para nossos objetivos aqui, se 1, 2 ou 3 são verdadeiros nos é indiferente. Pois, no primeiro caso, subtrai-se da linguística o estatuto de ciência, e isso não nos afeta, uma vez que as questões que nos interessam não dizem respeito à demarcação das ciências; no segundo caso, estando Kuhn certo, embora haja uma exceção, isso não nos afeta, uma vez que não se trata aqui de verificar a pertinência de seu programa, e isso pode ser dito com ainda mais ênfase quanto ao terceiro caso. Mas então, qual o nosso ponto?

O que nos interessa aqui é entender se podemos depreender um modo de pensar a história das ciências a partir de Kuhn e, em caso positivo, qual e como.

Podemos, então, afirmar que sim: há uma concepção de história em Kuhn que não é atrapalhada (ou ajudada) pela sua concepção de ciência, ainda que haja um processo de retroalimentação entre estas duas concepções. Esta retroalimentação, por sua vez, é evidenciada pelo papel que as revoluções desempenham no esquema conceitual kuhniano, não obstante a questão sobre esse esquema ser adequado para a interpretação do desenvolvimento da linguística, ou não, tanto por peculiaridades inerentes à própria linguística, quanto por peculiaridades da filosofia kuhniana.

Dito de outro modo: após uma retomada de Kuhn que nos permitiu enfatizar a brusquidão de uma eventual mudança de paradigmas e avaliar o enquadramento da linguística no esquema explicativo elaborado pelo filósofo, chegamos à conclusão provisória de que não importa como se avalie a sobreposição entre enquadramento e esquema, tendo em vista que de todo modo a ideia de “revolução” jaz intacta.

Aos leitores deixamos o julgamento sobre se Kuhn estava certo e a linguística não é uma ciência; ou se ele estava parcialmente certo, por sua teoria não conseguir abarcar ciências “fora da curva”, como a linguística; ou se ele estava absolutamente errado. Nós, por nosso turno, manteremos suspenso o nosso juízo acerca da pertinência de sua filosofia, mas não renunciaremos nem ao perspectivismo histórico que parece latente ao seu pensamento, nem ao conceito de “revolução”, que parece resistir às aporias. Contudo,

ainda assim é preciso dizer que este conceito pode ser dito de dois modos, um particular e outro geral, urgindo assim empreendermos uma diérese<sup>100</sup>.

Para tal, tomemos novamente como exemplo a linguística, como não poderia deixar de ser.

Como já sabemos, para Kuhn as revoluções são empreendidas por cientistas proeminentes individuais, que promovem rupturas drásticas de paradigmas. Mas, na linguística, frequentemente, por mais que haja tais figuras, elas recusam-se a pensar suas propostas como legado de um único indivíduo, e remetem suas próprias conquistas à antecessores, não raro igualmente notáveis.

É assim que, por exemplo, em alguma medida Chomsky é herdeiro de Descartes<sup>101</sup>; Rask “meramente ‘aplicou as teorias e métodos da etimologia filosófica e gramática do século XVIII à todas as principais línguas da Europa, tanto as Indo-europeias quanto as outras...’” (Percival, 1976, p. 290); podemos chegar a “uma conclusão similar acerca da contribuição de Diez para a linguística das primeiras línguas Romance” (*Idem, ibidem*); linguistas de Praga e Saussure<sup>102</sup>...

Portanto, se de fato podemos salvar, na filosofia de Kuhn, a proposta de encarar as rupturas na história das ciências *em geral* como revoluções, *em específico*, as revoluções, conforme pensadas por ele (como encabeçadas por indivíduos geniais, sem precedentes e predecessores) não se aplicam à linguística. Mas isso não se deve às idiosincrasias da linguística, antes, o exemplo desta “ciência” apenas nos faz perceber que o requisito de genialidade individual postulado por Kuhn para as revoluções não resiste à análise histórica mais minuciosa. É que não parece haver pensamento totalmente sem precedentes, nem pensadores totalmente sem predecessores. Em vez disso, há uma história que se dá em uma dialeticidade motivada por revoluções que podem ser imateriais (i.e. do pensamento) mas que partem da materialidade da vida mundana.

Eis que, então, um olhar cauteloso sobre a particular versão kuhniana de revolução não implica em uma rejeição absoluta do conceito, conforme engendrado nas entranhas da historiografia. Pelo contrário, o emprego específico do conceito por Kuhn é o que nos conduz à necessidade de incorrerem em uma espécie de *élenchos* do termo “revolução”, após o qual estamos aptos ao seu parto, em geral, dialogando agora com Walter Benjamin.

---

<sup>100</sup> Procedimento sextiano, embora não exclusivamente, sobre o qual trataremos futuramente.

<sup>101</sup> Ver Chomsky (2009).

<sup>102</sup> Ver Sériot (2016).

## I.2.2- “História” de um ponto de vista revolucionário

Para tratarmos do conceito de “revolução” em historiografia, nos debruçaremos sobre o último texto de Walter Benjamin, *Sobre o conceito da História*, escrito em 1940, pouco antes de seu suicídio em Portbou.

Assim como para Feyerabend (2011) e para Novello (2018), também para Benjamin a melhor, mais correta, concepção de história era a proposta por Marx. Portanto, ser historiador é compreender a história como “uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e espirituais” (Benjamin, 2012, p. 11).

Ora, os leitores aqui devem ter em mente algumas das conclusões avançadas por White (2019, p.14), pois talvez isso ajude a situarmos as reflexões, tanto de Benjamin em sua apropriação de Marx, quanto as nossas mesmas nas apropriações de Benjamin. Portanto: 1) não havendo história em si sem filosofia da história, um programa historiográfico deveria partir de fundamentos filosóficos; 2) donde, em Benjamin, claramente coincidem os modos possíveis de historiografia e os de filosofia especulativa da história; 3) modos que são, de fato, formalizações de intuições benjaminianas, místicas e estéticas, sobretudo; 4) sem pretensões de que estes modos sejam, aqui, mais realistas que outros, somente que eles propõem uma narrativa em que evidencia-se uma outra perspectiva acerca dos fatos, diferente daquela dos vencedores; 5) não há justificativas epistêmicas para a adoção da perspectiva materialista, mas há justificativas éticas.

Dentre as intuições estéticas e místicas de Benjamin, podemos elencar a sua ideia de que cada geração é responsável pela reabilitação das gerações passadas, que se comunicam conosco, em um tipo de atavismo constantemente atualizado:

O passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso (Benjamin, 2012, p. 10).

Assim sendo, cabe ao historiador de índole materialista fazer sempre reviver – primeiramente pela narrativa e depois pela própria *práxis* revolucionária do ofício do historiador (dentre outras *práxeis* igualmente revolucionárias) – as condições materiais

que propiciaram um estado de coisas tal que houvesse classes oprimidas e classes dominantes, mas sem se ocupar com a memória dos vencedores, pois não se trata aqui de nenhum monumentalismo. Pelo contrário, o materialista histórico se vê frequentemente tendo que revelar personagens, episódios e revoltas esquecidas, não que ele tenha acesso privilegiado a qualquer verdade, não, de fato, para o materialista “a verdadeira imagem do passado passa de forma fugidia” (Benjamin, 2012, p. 11). Contudo, o passado acaba sendo “apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento de seu reconhecimento” (*Idem, ibidem*). Ou seja, embora o passado em si seja inapreensível em sua totalidade, as pressões e circunstâncias que se presentificam ao historiador materialista proporcionam um lampejo, através do próprio presente, para a compreensão de algo passado. Como corolário disso, só há história do presente. Eis porque

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação quando ela surge como um clarão num momento de perigo. Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, ao sujeito histórico no momento do perigo (...) esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes (*Idem, ibidem*).

Então, é como forma de luta que ao materialista urge (re)apoderar-se do passado, diante do perigo da alienação e da dominação. Por sua vez, a dominação sobrevém por meio do conformismo, de modo que o historiador materialista precisa sacudir as bases da própria história, arrancando-nos desse conformismo e atijando a centelha da esperança, pois “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer” (Benjamin, 2012, p. 12).

O historiador materialista precisa fazer despertar a classe lutadora e oprimida, surgida em Marx “como a última classe subjugada, a classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos” (Benjamin, 2012, p. 16). Ora, esta classe trabalhadora, sempre subjugada, não obstante o modo de produção, só age culminando na obra de sua própria libertação e dos oprimidos de outrora quando, também ou principalmente pela história, adquire autoconsciência, deixando de ser uma “classe em si” e tornando-se uma “classe para si”<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Marx no 18 de Brumário: “Na medida em que milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras e opõem seu gênero de vida, seus interesses e sua cultura aos das outras classes da sociedade, elas constituem uma classe. Mas elas não constituem uma classe na medida em que a similaridade de seus interesses não cria entre elas nenhuma comunidade, nenhuma ligação nacional e nenhuma organização política. É por isso que os camponeses são incapazes de defender seus interesses de classe em seu próprio nome” (p. 104-105). Comentando esta passagem, Guy Bourdê (2018, p. 265) acrescenta que “um grupo econômico se transforma em classe social através de uma tomada de

A tomada de consciência significa então a compreensão do papel da classe oprimida em uma tarefa de redenção histórica, levando ao fim da própria opressão de uma classe por outra, revertendo, ao fim e ao cabo, uma situação em que

A história de toda a sociedade até nossos dias é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, mestre de ateliê e aprendiz, numa palavra: opressores e oprimidos sempre se acharam em oposição; travaram uma luta incessante, ora disfarçada, ora aberta, que, a cada vez, terminava ou com uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou com a ruína das diversas classes em luta (Marx; Engels, 1990, p. 66).

Então, assim caminhará a humanidade: não por um curso linear, conforme pensavam os positivistas e teóricos do historicismo, mas por mutações de uma estrutura para outra, “através de revoluções, podem também conhecer transformações mais lentas que levam séculos para se realizar; [os modos de produção] podem ainda coexistir, sendo um predominante e outro secundário” (Bourdé, 2018, p. 257). Ou seja, para Marx, a transição entre períodos históricos se deve a mudanças nos meios de produção propiciadas por revoluções.

Embora não haja por Marx e Engels uma abordagem inequívoca dos modos de produção, determinando quantos e quais de fato seriam – pois, por exemplo, na *Ideologia Alemã* e no *Manifesto do partido comunista* mencionam-se apenas os modos de produção antigo, feudal e capitalista, ao passo que na *Crítica da economia política* menciona-se ainda o modo de produção asiático –; por outro lado, apesar de uma certa imprecisão do conceito, é certo que a abordagem marxista define os modos de produção a partir das relações produtivas que são neles alicerçadas. Assim, de fato,

Ele [i.e. o modo de produção capitalista] só surge quando o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho, e essa condição histórica compreende toda uma história mundial.

O capital anuncia, portanto, desde seu primeiro surgimento, uma nova época no processo social de produção.

Temos, agora, de analisar mais de perto essa mercadoria peculiar, a força de trabalho. Como todas as outras mercadorias, ela possui um valor (Marx; Engels, 2011, p. 182).

Assim, pois, o materialismo pensa a história como uma série de rupturas, diferentemente do quadro desenhado pela história da filosofia ou a história positivista,

---

consciência. Esta se traduz em atos: a luta sob a forma de greves, de manifestações, de levantes; o voto por ocasião das eleições; a organização de partidos, de associações e de sindicatos; a expressão de ideologias – o liberalismo, o radicalismo, o socialismo, etc”.

que isolam personagens ou acontecimentos (superestrutura) das relações sociais e das atividades econômicas (infraestrutura), como se essas relações e essas atividades infraestruturais não fossem o substrato material que jaz sob os sistemas nos quais o pensamento filosófico ou os acontecimentos políticos se dão.

Portanto, segundo o materialismo, a um nível superestrutural jurídico e político – relativo às relações jurídicas, instituições políticas e formas de Estado – correspondem formas de consciência social, que incluem

expressões literárias e filosóficas, desde os tratados de Platão, Aristóteles ou Cícero, passando pelos ensaios de Kant, Voltaire ou Rousseau, até os romances de Balzac, Stendhal, ou Flaubert; é lícito ainda situar aí as doutrinas religiosas, quer se trate dos mitos concernentes aos deuses gregos, do dogma da trindade na Igreja cristã ou do sistema simbólico da franco-maçonaria; e é preciso classificar também as criações artísticas, das pirâmides de Gizé e dos templos de Karnak, aos quadros de Michelangelo, Rafael ou Ticiano, até as esculturas de Rodin ou Zadkine. Todas essas manifestações da consciência social são qualificadas de “formas ideológicas” (Bourdé, 2018, p. 254).

Como os leitores já devem ter percebido, a historiografia materialista se dá em franca oposição a uma concepção “positivista” de história (mais corretamente chamada de “metódica”<sup>104</sup>, ou de “historicismo”). Então, criticando Fustel de Coulanges<sup>105</sup>, Benjamin afirma que o método empregado pelo célebre historiador francês deveria ser mais bem chamado de “método da empatia” (Benjamin, 2012, p. 12). Assim, historiadores de orientação historicista padecem de uma tristeza, uma “indolência de coração” ou “acédia” (*Idem, ibidem*) que impede lançar um olhar para o passado sob perspectiva dos vencidos, uma vez que a empatia do historicista é com os vencedores, algo agravado pelo fato de que os vencedores de hoje, ou os detentores atuais do poder

são os herdeiros de todos aqueles que antes foram vencedores. Daqui resulta que a empatia que tem por objeto o vencedor serve sempre aqueles que, em cada momento, detêm o poder. Para o materialista histórico, não será preciso dizer mais nada. Aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é da praxe, são também levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural. Eles poderão contar, no materialista histórico, com um observador distanciado, pois o que ele pode abarcar desse patrimônio cultural provém, na sua globalidade, de uma tradição em que ele não pode pensar sem ficar horrorizado. Porque a ele deve a sua existência não apenas o esforço dos grandes gênios que a criaram, mas também à escravidão anônima dos seus contemporâneos. Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie. E, do mesmo modo que ele não pode libertar-se da barbárie, assim também não o pode o processo histórico em que ele transitou de um para outro. Por isso o materialista

<sup>104</sup> Ver Bourdé (2018, p. 165-197).

<sup>105</sup> Ver Martin (2018, p. 115-142).

histórico se afasta quanto pode desse processo de transmissão da tradição, atribuindo-se a missão de escovar a história a contrapelo (Benjamin, 2012, p. 12-13).

### I.2.3- A “história” na Antiguidade (e suas apropriações)

A concepção materialista de história que Walter Benjamin espousa em seu *Sobre o conceito da História* elege como contraponto um historicismo, acusado de esposar, por seu turno, uma narrativa apologética dos vencedores, por empatia. Mas Benjamin não se furta a dar nomes aos bois, e exemplifica o historicismo burguês com a escrita de Fustel de Coulanges.

O historiador francês, autor de *A cidade antiga*<sup>106</sup>, entre outras influentes obras, é tecnicamente mais identificável com a escola metódica de historiografia<sup>107</sup>, também conhecida como escola “positivista”. Mas, apesar de aderir a alguns pressupostos metodológicos propostos originalmente por August Comte, Fustel de Coulanges aparentemente encarou com certa desconfiança as pretensões científicas da história, pois, para ele, em vez de resolver questões, a história ensina a examiná-las (Martin, 2018, p. 139). A abordagem de Coulanges, que considerava que a tarefa do historiador era olhar para o passado com distanciamento, buscava um exame mais tranquilo e sólido com o objetivo de distinguir a verdade das ilusões promovidas pelas projeções do passado, separando-as. Assim, para ele, a história não é o lugar da imaginação, da subjetividade, da retórica ou da poética, em vez disso, preconiza-se aqui um comedimento tucididiano (*Idem, ibidem*). Eis que o autor da *História da guerra do Peloponeso* retorna, apropriado, para fornecer um horizonte metodológico.

Considerando essa apropriação de Tucídides por um proeminente exemplo da concepção “positivista” ou “metódica” de história, Fustel de Coulanges, e também que esse mesmo autor serve para Benjamin de exemplo de como a historiografia não deve ser, sigamos agora à uma análise de algumas concepções antigas de história, verificando, entre outras coisas, se as apropriações dessas concepções são pertinentes e se elas têm algo a nos oferecer que possa incrementar nosso arcabouço teórico-metodológico.

Com os sentidos de *relato escrito de coisas investigadas*, de *narrativa* e de *história*, o termo grego *ιστορία* (*historia*) ocorre pela primeira vez no séc. V a.C., em

---

<sup>106</sup> Coulanges (2004).

<sup>107</sup> Ver Bourdê (2018, p. 165-197).

Heródoto (7.96). Com sentido herodotiano, *historia* designa o procedimento através do qual constitui-se um relato, como resultado de compilação de dados investigados, amiúde recorrendo ao depoimento de testemunhas dos episódios sobre os quais se deseja saber mais. Assim que, no sentido primordial, *historia* é uma busca pela causa, *aitia*, ou culpa, em um esforço de descobrir os responsáveis por determinados encadeamentos de fatos (Meier, 2013, p. 41-62).

Condicionada a investigação da *historia* às testemunhas oculares de eventos passados, também condiciona-se ela à uma temporalidade restrita de não muitas gerações passadas. A investigação é cronologicamente restrita, mas por uma restrição metodológica acarretada pela própria semântica do termo, que versa sobre objetos ou eventos empiricamente observáveis e não abstratos. Ou seja, em um sentido herodotiano, a *historia* não poderia abarcar objetos muito amplos, espaçados tanto no tempo quanto em gênero. Donde a investigação focar em recortes geográficos e temporais precisos. Contudo, não obstante a precisão dos recortes, o interesse etiológico de Heródoto em relação a um evento que parece multicausal, a guerra entre gregos e bárbaros, faz com que sua narrativa ganhe nuances que ora nos parecem “etnológicas”, ora “geográficas”, ora tais que as chamaríamos de propriamente “históricas”:

Na busca pelas causas da guerra persa (e – complementando – da vitória grega), está contemplado aquilo que em termos modernos se chamaria interesse histórico. É verdade que essa pergunta podia ser respondida de muitas maneiras. A maneira de Heródoto, porém, foi a explicação histórica através da reconstrução de um acontecimento multissubjetivo, que se compunha de múltiplas ações, de múltiplos acontecimentos, de múltiplas ocorrências, com seus respectivos entrelaçamentos, e isso ao longo de aproximadamente três gerações. Esse procedimento era novo, e através dele a “*Historie*” surgiu entre os gregos. Mas não está claro em que medida Heródoto tinha consciência de que, através da tentativa de assim responder àquela pergunta, estava constituindo um objeto especial. Em todo caso, ele não possuía um termo para esse campo ou, dito de forma diferente, para a forma específica de entrelaçamento (histórico) entre ações, acontecimentos e transcurso ao longo das gerações por ele percebidos. Ele também não possuía uma palavra para a forma específica de perguntar, de explicar e de representar. Mas aparentemente não sentia necessidade disso (Koselleck, 2019, p. 42-43).

De fato, Koselleck (*Idem, ibidem*) nos relembra que, em Heródoto, a preferência para se referir ao elemento narrativo da *historia* recai sobre o vocábulo *logos*, denotando discurso e prosa (cf. 1.1.1).

Em Tucídides, por sua vez, o escopo da *historia* aparece ainda mais reduzido, pois a ele não interessaria abordar o conflito entre Atenienses e Espartanos de modo tão multicausal quanto fizera Heródoto com as Guerras Médicas. Pode ser que a redução do

recorte geográfico por Tucídides acarrete também uma redução de fatores causais, não se pode ter certeza sobre isso, mas podemos estar certos de que a abordagem tucidiana dos fatores “geopolíticos” envolvidos na disputa pela hegemonia no Peloponeso é bem mais enxuta de que a abordagem herodotiana, além de ser mais profunda e objetiva (Meier, *op. cit.*). Assim, pode-se reconhecer estes elementos da prosa de Tucídides como presentes, sim, em Fustel de Coulanges.

Então, se por um lado a escrita de Heródoto é inspirada pelas Nove Musas Olímpicas, filhas de Zeus e de Mnemósine, por outro lado, a escrita do historiador francês tem por musa o historiador ateniense. Mas, apesar dessa longevidade do método histórico de Tucídides, não há, pasmem, sequer um único uso do vocábulo *historia* em toda a sua obra. O que nos leva a questionar quão consciente ele poderia estar “da especificidade do objeto ‘História’ ou que até tivesse pensado que sua forma daquilo que chamamos de ‘escrita da História’ fosse a correta, ou que História fosse, na verdade, História política” (Koselleck, 2019, p. 43).

Tendo em vista o anteriormente exposto, se não há uma delimitação clara do significado do vocábulo *historia* enquanto História, para além da semântica de *investigação* e de *narrativa*, nem em Heródoto nem em Tucídides, então não há como recorrermos a eles como autores que nos ofereceriam ferramental teórico-metodológico. Contudo, esse não é o aspecto mais grave, pois, se aderimos a uma noção de História que contempla minimamente o preconizado pela agenda materialista, notadamente como pensada por Benjamim, então, ainda que houvesse uma clara concepção de História presente em Tucídides, por exemplo, ela deveria ser rejeitada, tendo em vista que inspiraria uma abordagem burguesa, positivista e empática para com os vencedores, como é a agenda de Fustel de Coulanges, contraponto ao materialismo histórico.

Mas, voltando um pouco na argumentação, não obstante quem quer que Tucídides ou Heródoto tenham inspirado, é fato que em ambos tanto não há um nome específico para a escrita da História, quanto que esse nome terá que esperar Aristóteles para poder ser registrado pela primeira vez. Sigamos então com o estagirita, que em sua *Poética* (1451a35-b10) nos diz:

... a tarefa do poeta não é a de dizer o que de fato ocorreu, mas o que é possível ter ocorrido segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, o historiador e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em versos ou em prosa (poder-se-iam apresentar os relatos de Heródoto em versos, pois não deixaram de ser relatos históricos por se servirem ou não dos recursos da metrificção), mas porque um se refere aos eventos que de fato ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido. Eis porque a poesia se refere, de preferência, ao universal; a história, ao particular. Universal é o que se

apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança e a necessidade; eis o que a poesia visa, muito embora atribua nomes às personagens. Particular é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu (traduzido por Pinheiro, 2015).

Portanto, embora o advento da história remeta-se a Heródoto, foi o estagirita o primeiro a dar ao termo *historia* contornos bem definidos, tratando-o na supracitada passagem da *Poética* como um tipo específico de discurso que tem por finalidade precípua narrar eventos decorridos no passado, sem preocupar-se com uma eventual unidade de ação, mas com uma possível unidade cronológica. Também em Aristóteles ocorrem os primeiros usos do termo *historikos* (*Poética* 1451a 36; *Retórica* 1359b 32), referindo-se a um “pesquisador” ou “investigador” (cf. Koselleck, 2013, p. 45).

De Aristóteles a Luciano de Samósata, passando por Políbio, Salústio, Cícero, Tito Lívio, Flávio Josefo e Tácito – ou seja, no decorrer de cerca de seis séculos e abrangendo as línguas grega e latina, com objetos tão variados como guerras ou vidas de personagens específicos – não obstante as peculiaridades dos estilos e da agenda política, metodologicamente a preocupação da narrativa é apresentar um relato verdadeiro sobre fatos do passado. Contudo, em Cícero e Luciano, por exemplo, “estava em jogo também o imperativo da verdade, mas muito mais na perspectiva de que se deveria se ater a ela do que da perspectiva de como chegar a ela” (Koselleck, 2013, p. 49)<sup>108</sup>.

Podemos, assim, conjecturar, com Koselleck (2013, p. 135-139), que a inspiração por trás do modelo historicista do século XVIII – modelo “positivista” ou “metódico”, que pretendia que a história fosse uma escrita da verdade nua dos fatos – foi baseada em uma interpretação de Aristóteles, a partir da *Poética* (1451a35-b10). Deste modo, no XVIII, a história reforça o repúdio e o distanciamento com relação à poesia e à retórica, pois estes âmbitos visariam, respectivamente: o possível e o geral, e a persuasão.

Mas esta tendência ao afastamento da poesia e da retórica, entendido como condição *sine qua non* para uma maior aproximação da verdade objetiva dos fatos, segundo Marc Bloch em sua última obra, *Apologia da história ou o ofício do historiador*<sup>109</sup>, remete-se aos precursores da vertente da historiografia crítica, no seio de uma intelectualidade impactada pela publicação do *Discurso do Método*, de Descartes.

---

<sup>108</sup> Quanto à relação entre história e verdade em Cícero, ver: *De oratore*, 2.62. Quanto à concepção de história de Luciano, ver seu: *Como se deve escrever história*. Quanto a Salústio, Tito Lívio e Tácito, ver Funari; Garraffoni (2016).

<sup>109</sup> Bloch (2002).

Esta geração, nascida entre 1632 e 1638, abrangendo Mabillon, Spinoza, Louis-Sébastien, Le Nain de Tillemont e Richard Simon, entre outros, não passou incólume diante das dúvidas cartesianas, resultantes, por sua vez, de uma crise pirrônica moderna, para usar terminologia de Richard Popkin<sup>110</sup>.

Na historiografia, o somatório da crise pirrônica com a dúvida cartesiana resultou no advento da “moda intelectual” do “pirronismo da história”, movimento que atingiu seu apogeu entre 1680 e 1690, mas que ecoou ao menos até a publicação em 1768 da obra *O pirronismo da história*, de Voltaire (2007).

No hiato de 88 anos entre o ápice do modismo do “pirronismo da história” e a publicação da obra homônima por Voltaire, um conceito dominou o procedimento historiográfico, sua metodologia e sua agenda: a crítica, classificada como “atitude do espírito que ‘consiste em não acreditar levemente e em saber duvidar reiteradamente’” (Martin, 2018, p. 118)<sup>111</sup>.

Arelada à dúvida cartesiana, a vertente crítica da história pretendia investigar o que havia de plausível e de implausível nas narrativas, livrando-as de eventuais elementos poéticos e retóricos e de considerações estéticas e morais, pensados como fantasiosos, revelando, assim, a veracidade dos fatos, com auxílio da filologia (Martin, 2028, p. 119).

Desse modo, o procedimento crítico alvejou, por exemplo, os milagres, os presságios (como no caso dos cometas de 1680-1681, atacados por Bayle, 2000), e as profecias (como no caso dos ataques de Spinoza, 2019), todos considerados como meras superstições inverossímeis (Bourdé; Martin, 2018, p. 118-119).

Dáí fazermos as questões que nos nortearão de agora em diante, para entendermos uma eventual apropriação do pirronismo pela historiografia e seus limites e consequências. Assim, supondo que tenha havido a influência da crise pirrônica sobre a emergência do procedimento crítico na historiografia, 1- haveria de fato uma concepção de história em Sexto Empírico que pode ter auxiliado o surgimento deste procedimento crítico? 2- Se há em Sexto uma concepção de história, qual seria ela?

Tentaremos elucidar essas questões através de um estudo do vocabulário sextiano, começando pela segunda questão para a partir dela nos dirigirmos à primeira.

Pois bem, em Sexto Empírico há nada menos que cinquenta e uma ocorrências de palavras com radical ἵστωρ, abrangendo, portanto, tanto as ocorrências de declinações do

---

<sup>110</sup> Cf. Popkin (2003).

<sup>111</sup> Para mais sobre a história desta História, ver Koselleck (2013, p. 119-184); compare com Martin (2018, p. 115-142).

substantivo *ἱστορία*, quanto as conjugações do verbo *ἱστορέω* e o advérbio *ἱστορικῶς*, num conjunto de 3 blocos de obras: 1- *Esboços Pirrônicos* (dividido em 3 livros); 2- *Contra os Professores* (dividido em 6 livros, a saber: *Contra os Gramáticos*; *Contra os Retóricos*; *Contra os Geômetras*; *Contra os Aritméticos*; *Contra os Astrólogos*; *Contra os Músicos*); 3- *Contra os Dogmáticos* (dividido em 5 livros, a saber: *Contra os Lógicos I & II*; *Contra os Físicos I & II*; *Contra os Éticos*).

Assim, verifiquemos algumas dessas ocorrências, tentando tirar conclusões acerca da pertinência do conceito de *historia* para a conduta cética, permitindo pensar sob novo prisma o velho problema dos seus limites e possibilidades.

Este procedimento se justifica por não haver, em Sexto, uma elucidação clara do conceito de *historia*, de modo que, se desejamos compreender como o filósofo cético entendia o conceito, devemos investigar sobre os modos como ele o utilizava.

Começemos então por duas ocorrências verbais, ambas em P.H. I, passos 84 e 152, respectivamente. Vejamos então P.H. I, 84:

E Crisermos, o herofileano, se ingerisse pimenta uma vez, corria risco cardíaco. E Sotérico, o cirurgião, se sentisse cheiro de siluros uma vez, contraia diarreia. E Andrón, o argivo, era tão sem sede que viajou através da seca Líbia sem precisar de qualquer bebida. E Tibério, o César, enxergava no escuro. **Aristóteles conta a história** de um tassiano que supunha que a imagem de um homem sempre o guiava (grifos nossos).<sup>112</sup>

Nesta passagem, Sexto está a disponibilizar diversos relatos que exemplificam reações peculiares de determinadas pessoas a determinados estímulos. A passagem é parte da argumentação sextiana sobre o segundo tropo, ou modo, de Enesidemo<sup>113</sup>, que versa sobre as diferenças entre os seres humanos. Assim, então, no primeiro modo, Sexto argumentara longamente que não há razões para haver qualquer privilégio epistêmico recaindo sobre o ser humano em detrimento dos demais animais<sup>114</sup>. Mas, se os dogmáticos insistirem que as percepções dos seres humanos são mais confiáveis do que a dos outros animais, ainda assim entre os humanos há diferenças significativas e suficientes para sermos levados a suspender o juízo quanto ao privilégio epistêmico de um sujeito em detrimento de outro, ou de uma etnia em detrimento de outra. Sexto lança então um

<sup>112</sup> P.H. I, 84: “Χρύσερμος δὲ ὁ Ἡροφίλειος εἶ ποτε πέπερι προσηνέγκατο, καρδιακῶς ἐκινδύνευεν. καὶ Σωτήριχος δὲ ὁ χειρουργὸς εἶ ποτε σιλούρων ἤσθετο κνίσσης, χολέρα ἠλίσκετο. Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος οὕτως ἄδιψος ἦν ὥς καὶ διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὄδεύειν αὐτὸν μὴ ἐπιζητοῦντα ποτὸν. Τιβέριος δὲ ὁ Καῖσαρ ἐν σκότῳ ἑώρα. **Ἀριστοτέλης δὲ ἱστορεῖ** Θάσιόν τινα ᾧ ἐδόκει ἀνθρώπου εἰδωλον προηγεῖσθαι αὐτοῦ διὰ παντός.” (Os grifos são nossos).

<sup>113</sup> Futuramente nos deteremos detalhadamente nos dez modos de Enesidemo.

<sup>114</sup> Cf. Brito (2018).

argumento médico: é que os seres humanos difeririam segundo a predominância de determinados humores em vez de outros, fazendo variar suas formas e idiosincrasias, donde ser impossível haver apreensões unânimes e estáveis acerca de um mesmo objeto subjacente. Uma pessoa muda de instante a instante, de acordo com seus humores e ambiente circundante, incluindo o ambiente cultural, logo não há nem pode haver homogeneidade fenomênica. Outro aspecto a ser salientado na passagem acima é que nela o sujeito do verbo “historiar” é Aristóteles, sendo ele o relator da história do tal tassiano mal-assombrado.

Agora, vejamos P.H. I, 152:

E opomos os costumes às outras coisas, por exemplo, à convenção, quando dizemos que entre os persas é costume incorrer em sodomia, mas, entre os romanos, praticar isso é proibido por lei; e entre nós, o adultério é proibido, mas, entre os massagetas, é tratado como um costume indiferente, **como Eudóxo de Cnido narra** no primeiro [livro] de Viagens; e entre nós, ter relação sexual com a mãe é proibido, mas entre os persas é costume muito [comum] se casar desse modo. E entre os egípcios, [irmãos] casam com as irmãs, algo entre nós proibido por lei (grifos nossos).<sup>115</sup>

Assim como em P.H. I, 84, também aqui em P.H. I, 152 Sexto elenca relatos sobre diferentes hábitos de diferentes povos. O contexto da ocorrência do verbo ιστορέω ainda é o dos tropos, ou modos, de Enesidemo, agora, especificamente o décimo modo, que abrange questões éticas e visa suscitar aporias fazendo chocarem-se asserções que, por sua vez, fundamentam condutas, costumes, convenções, crenças míticas e noções dogmáticas, implicando assim na suspensão de juízo acerca das próprias ações que são empreendidas tendo por base estas asserções fundamentais. Daí ser importante elencar determinados costumes, que têm determinados fundamentos, mas de plausibilidade e capacidade persuasiva equipolente quando comparados com outros fundamentos para outros costumes. Como corolário, não há como avaliar “bem” e “mal”, “certo” e “errado” e julgar uma ação para além do contexto em que ela se dá, pois não há valores morais metafisicamente estabelecidos.

<sup>115</sup> P.H. I, 152: “τὸ ἔθος δὲ τοῖς ἄλλοις ἀντιτίθεμεν, οἷον νόμῳ μὲν, ὅταν λέγωμεν παρὰ μὲν Πέρσαις ἔθος εἶναι ἀρρενομιξίαις χρῆσθαι, παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἀπαγορευέσθαι νόμῳ τοῦτο πράττειν, καὶ παρ’ ἡμῖν μὲν τὸ μοιχεύειν ἀπειρῆσθαι, παρὰ δὲ Μασσαγέταις <ἐν> ἀδιαφορίας ἔθει παραδεδόσθαι, ὡς Εὐδόξος ὁ Κνίδιος ιστορεῖ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περιόδου, καὶ παρ’ ἡμῖν μὲν ἀπηγορευέσθαι μητράσι μίγνυσθαι, παρὰ δὲ τοῖς Πέρσαις ἔθος εἶναι μάλιστα οὕτω γαμεῖν. καὶ παρ’ Αἰγυπτίοις δὲ τὰς ἀδελφὰς γαμοῦσιν, ὃ παρ’ ἡμῖν ἀπειρήται νόμῳ.” (Grifos nossos).

No mesmo sentido vão os passos P.H. III, 225 – em que se trata de relatar o hábito de comer carne de cão, algo abominável ente gregos, mas não entre Trácios – e em P.H. III, 232 – em que se trata de comparar hábitos funerários de diferentes povos, agora tendo Heródoto por fonte, entre outros.

Voltando à P.H. I 84, P.H. I 152, P.H. III 225, P.H. III 232, se essas passagens nos fornecem exemplos de empregos de formas verbais e nominais de *historia* relacionadas ao fornecimento de relatos de um cunho que chamaríamos, não sem anacronismos, de “antropológico” ou de “etnográfico”, por outro lado, o mesmo não pode ser dito com relação a passagens como Adv. Log. I, 141 (= M VII, 141): “**Tal, então, foi o relato [feito] pelos antigos acerca do critério de verdade.** Prossigamos aos que vieram após os físicos” (Grifos nossos)<sup>116</sup>.

O contexto aqui é o da discussão sobre o critério e a dificuldade de determiná-lo inequivocamente, caso haja algum critério. A análise, que começa com os “que vieram após os físicos”, diz respeito inicialmente a Platão e dirige-se ao seu *Timeu*. Após, dirige-se a alguns dos seus sucessores na liderança da Academia: Espeusipo, Xenócrates e Arcesilao e Carnéades a seguir, finalizando em Adv. Log. I, 190 (= M VII, 190):

**Mas, tendo oferecido um relato dos Acadêmicos desde Platão**, não é estranho nos voltarmos para a posição dos Cirenaicos; pois pensam os homens que esta escola surgiu a partir do ensino de Sócrates, a partir do qual também surgira o círculo de Platão e seus sucessores (os grifos são nossos).<sup>117</sup>

Assim, por estes exemplos podemos perceber que Sexto estava apto a empregar o termo *historia* tanto para oferecer relatos “etnográficos” e “antropológicos”, na esteira de Heródoto, como também de cunho filosófico, na esteira de Aristóteles, na *Metafísica* e na *Física*, por exemplo. É que, para Sexto, de fato, todo o conteúdo de Adv. Log. I, em que são colocadas em aporia as diferentes definições de “critério de verdade”, é uma investigação histórica (Adv. Log. II, 1 = M VIII, 1):

<sup>116</sup> Adv. Log. I, 141 (= M VII, 141): “**Ἡ μὲν οὖν τῶν παλαιῶν περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας ἱστορία τοιαύτη τις ἦν**: ἀπτόμεθα δὲ ἐξῆς καὶ τῶν μετὰ τοὺς φυσικοὺς αἰρέσεων.” (Os grifos são nossos).

<sup>117</sup> Adv. Log. I, 190 (= M VII, 190): “**Ἀλλὰ καὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς ἱστορίας ἄνωθεν ἀπὸ Πλάτωνος ἀποδοθείσης**, οὐκ ἔστιν ἀλλότριόν που καὶ τὴν τῶν Κυρηναϊκῶν στάσιν ἐπελθεῖν: δοκεῖ γὰρ καὶ τῶν ἀνδρῶν τούτων ἡ αἵρεσις ἀπὸ τῆς Σωκράτους ἀνεσχηκέναι διατριβῆς, ἀφ’ ἧσπερ ἀνέσχε καὶ ἡ τῶν περὶ Πλάτωνα διαδοχή.” (Grifos nossos).

Nas notas/memorando que acabamos de finalizar, abordamos aporeticamente os argumentos usualmente lançados pelos cétricos para destruir o critério de verdade. **Tendo ainda oferecido o relato traçado desde os primeiros físicos até os mais novos**, prometemos, além disso tudo, falar sobre a própria verdade, separadamente (grifos nossos)<sup>118</sup>.

Então, tendo em vista a passagem acima, podemos perceber que, para Sexto, todo o relato das doutrinas sobre o critério oferecido em *Adv. Log.* I configura-se como uma longa história de posições sobre o problema da definição do conceito de critério. Trata-se, assim, de uma historiografia filosófica.

Mas, além disso, o relato histórico é disposto na forma de uma espécie de “memorando” (ὑπόμνημα, ocorrendo na passagem acima no genitivo singular neutro) e com o objetivo de demonstrar aporias. Portanto, podemos supor que os ὑπομνήματα fossem cadernos de anotações, contendo notas de estudos que proporcionavam fontes para a escrita cétrica da história, seja em âmbito “etnográfico”, como “antropológico” ou filosófico. Este procedimento é descrito por Galeno, *Sobre as escolas*, 1.66.1- 67.15 e explicitamente relacionado à concepção de Medicina da Escola Empirista:

Os Empiristas dizem que a arte é organizada do seguinte modo: uma vez observou-se que muitas das afecções humanas se dão espontaneamente, tanto nos doentes quanto nos saudáveis, como o sangramento (1.66.5) nasal ou a sudorese, a diarreia ou coisas assim, trazendo dano ou vantagem, de modo algum tendo uma causa produtiva perceptível. Quanto às outras [afecções], a causa é manifesta, não advindo por escolha nossa, mas por acaso, como quando ocorre de o sangue fluir, tendo alguém caído ou sido golpeado, ou (1.66.10) ferido de algum outro modo; e quando, na doença, [alguém] bebeu água fria, vinho ou outra coisa assim, satisfazendo seu apetite, cada um destes terminando em benefício ou dano; [então] ao primeiro tipo de coisa benéfica ou danosa chamaram de natural, ao segundo de casual; (1.66.15) mas, em ambos os casos, chama-se de incidente a primeira visão [das coisas benéficas ou danosas], dando esse nome por algo incidir sobre as circunstâncias involuntariamente. Tal então é o tipo de experiência incidental. Mas há a improvisada, quando (1.67.1) deliberadamente se experimenta algo, ou compelido por sonhos ou por quaisquer outras suposições. E há um terceiro tipo de experiência, a imitativa, quando algo benéfico ou danoso, tanto naturalmente quanto casualmente ou (1.67.5) improvisadamente, é experimentado recursivamente nas mesmas afecções. E é principalmente deste [tipo] que se constituiu sua arte; pois tendo imitado, não somente duas ou três, mas muitas vezes o que causou benefício anteriormente, em seguida descobriram que, na maioria dos casos, (1.67.10) o produto era o mesmo nas mesmas afecções – e a tal rememoração chamaram de teorema, já considerada confiável e parte da arte. Assim, tendo eles coletado muitos desses teoremas, a totalidade da coletânea é a medicina, e o coletor, o médico. Tal coletânea foi

<sup>118</sup> *Adv. Log.* II, 1 = M VIII, 1: “Ὅσα μὲν ἀπορητικῶς εἶθε λέγεσθαι παρὰ τοῖς σκεπτικοῖς εἰς ἀναίρεσιν τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας, διὰ τοῦ προανυσθέντος ἡμῶν ὑπομνήματος ἐπεληλύθαμεν: **συναποδόντες δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν φυσικῶν μέχρι τῶν νεωτέρων καταγομένην ἱστορίαν**, τοῦτι πᾶσιν ὑπεσχόμεθα καὶ περὶ αὐτοῦ κατ’ ἰδίαν ἐρεῖν τοῦ ἀληθοῦς.” (Grifos nossos).

chamada por eles de “autópsia”, sendo um tipo de lembrança (1.67.15) do que foi visto muitas vezes e do mesmo modo. **Mas também chamaram essa mesma coisa de experiência, e a sua divulgação de história; pois para o observador [a lembrança] é autópsia, por outro lado, é história para quem aprende o que foi observado** (os grifos são nossos).<sup>119</sup>

Agora, a escrita cética da história, por sua vez, submete-se uma agenda específica, a σκεπτική ἀγωγή, ou conduta cética.

Assim, é a partir da investigação/*historia* das doutrinas dos dogmáticos que se fazem as críticas a aspectos dessas doutrinas (Adv. Log. II, 14 = M VIII, 14): “**Tendo, portanto, oferecido relatos desses principais tópicos**, partiremos para as aporias específicas, algumas delas manejadas mais geralmente contra todas as posições expostas, outras mais especificamente contra cada uma” (grifos nossos)<sup>120</sup>.

Podemos, então, reconstruir a polissemia do conceito de *historia* em Sexto como ora abrangendo “narrativa ou relato etnográfico e antropológico” (como em Heródoto), ora abrangendo “narrativa ou relato de doutrinas, posições e sistemas filosóficos” (como em Aristóteles). Bem como “anotações compiladas na forma de tópicos” (conforme atestado por Galeno acerca do procedimento dos médicos empíricos). Mas, um aspecto digno de nota aqui é que em Sexto a *historia* serve de manancial crítico a partir do qual geram-se as críticas às filosofias, levando à suspensão de juízo e à postura não dogmática,

<sup>119</sup> Galeno, *Sobre as escolas* 1.66.1- 67.15: “Συστήσασθαι δὲ τὴν τέχνην οἱ μὲν ἐμπειρικοὶ τόνδε τὸν τρόπον φασίν. ἐπειδὴ πολλὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐώρων πάθη τὰ μὲν ἀπὸ ταυτομάτου γινόμενα νοσοῦσι τε καὶ ὑγιαίνουσιν, οἷον αἵματος ῥύσιν (1.66.5) ἐκ ῥινῶν ἢ ἰδρωτῶν ἢ διαρροίας ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο βλάβην ἢ ὠφέλειαν φέρον, οὐ μὴν τό γε ποιῆσαν αἴτιον αἰσθητὸν ἔχον, ἕτερα δ' ὧν τὸ μὲν αἴτιον ἐφαίνεται', οὐ μὴν ἐκ προαιρέσεως ἡμετέρας ἀλλὰ κατὰ τινα συντυχίαν, οἷον συνέβη πεσόντος τινὸς ἢ πληγέντος ἢ (1.66.10) ἄλλως πως τραθέντος αἶμα ῥυῆναι καὶ πιεῖν ἐν νόσῳ χαρισάμενον τῇ ἐπιθυμίᾳ ψυχρὸν ὕδωρ ἢ οἶνον ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο, ὧν ἕκαστον εἰς ὠφέλειαν ἢ βλάβην ἐτελεύτα, τὸ μὲν [οὖν] πρότερον εἶδος τῶν ὠφελούντων ἢ βλαπτόντων ἐκάλουν φυσικόν, τὸ δὲ δευτέρον τυχικόν· (1.66.15) ἐκατέρου δ' αὐτῶν τὴν πρώτην θέαν περιπτώσιν ὠνόμαζον ἀπὸ τοῦ περιπίπτειν ἀβουλήτως τοῖς πράγμασι τοῦνομα θέμενοι. τὸ μὲν οὖν περιπτωτικὸν εἶδος τῆς ἐμπειρίας τοῖονδε τί ἐστι, τὸ δ' αὐτοσχέδιον, ὅταν (1.67.1) ἐκόντες ἐπὶ τὸ πειράζειν ἀφίκονται ἢ ὑπ' ὄνειράτων προτραπέντες ἢ ἄλλως πως δοξάζοντες. ἀλλὰ καὶ τρίτον τῆς ἐμπειρίας εἶδος ἐστὶ τὸ μιμητικόν, ὅταν τῶν ὠφελυσάντων ἢ βλαψάντων ὅτιοῦν ἢ φύσει ἢ τύχῃ ἢ (1.67.5) αὐτοσχεδίως ἐπὶ τῶν αὐτῶν παθῶν αἴθις εἰς πεῖραν ἄγῃται, καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ μάλιστα τὴν τέχνην αὐτῶν συστησάμενον· οὐ γὰρ δις μόνον ἢ τρις ἀλλὰ καὶ πλειστάκις μιμησάμενοι τὸ πρόσθεν ὠφελῆσαν, εἴτ' ἐπὶ τῶν αὐτῶν παθῶν τὸ αὐτὸ ποιοῦν εὐρίσκοντες ὡς ἐπὶ τὸ (1.67.10) πολὺ τὴν τοιαύτην μνήμην θεώρημα καλέσαντες ἢ δὴ πιστὸν ἡγοῦνται καὶ μέρος τῆς τέχνης. ὡς δὲ πολλὰ θεωρήματα τοιαῦτ' ἠθροίζετ' αὐτοῖς, ἰατρικὴ μὲν ἦν τὸ σύμπαν ἄθροισμα καὶ ὁ ἀθροίσας ἰατρός. ἐκλήθη δ' ὑπ' αὐτῶν αὐτοψία τὸ τοιοῦτον ἄθροισμα, μνήμη τις (1.67.15) οὕσα τῶν πολλῶν καὶ ὡσαύτως ὄφθεντων. ὠνόμαζον δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐμπειρίαν, ἱστορίαν δὲ τὴν ἐπαγγελίαν αὐτοῦ· τὸ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τῶ μὲν τηρήσαντι αὐτοψία, τῶ δὲ μαθόντι τὸ τετηρημένον ἱστορία ἐστίν.” (Os grifos são nossos).

<sup>120</sup> Adv. Log. II, 14 = M VIII, 14: “Διόπερ καὶ τῆς κατὰ τοῦτον τὸν τόπον ἱστορίας ὡς ἐν κεφαλαίῳς ἀποδοθείσης χωρῶμεν ἐπὶ τὰς κατὰ μέρος ἀπορίας, ὧν αἱ μὲν κοινότερον χειρισθήσονται πρὸς πάσας τὰς ἐκκειμένας στάσεις, αἱ δ' ἰδιαίτερον πρὸς ἐκάστην.” (Grifos nossos).

que redundam em um tipo de discurso não-constatativo ou não-assertórico ou não-declarativo, em suma, não ἀποφαντικός<sup>121</sup>. Como podemos ver em P.H. I, 4:

Daí suporem ser razoável que as principais filosofias sejam três: a dogmática, a Acadêmica e a cética. Então, sobre as outras, será apropriado que os outros argumentem. Nós, no presente momento, em um esboço, falaremos sobre a conduta cética. Declaremos antes que, quanto ao que será falado, não asseriremos nada sobre se [as coisas] são exatamente como falamos, **porém, quanto a cada [coisa], anunciamos como nos aparece agora, assim como [faz] um historiador** (grifos nossos)<sup>122</sup>.

Assim, muito diferentemente das concepções de *historia* de Heródoto, de Aristóteles e dos médicos Empíricos, a concepção sextiana não pretende-se como um relato fidedigno acerca da verdade ou falsidade de eventos, pois o cético não busca uma relação de espelhamento entre o discurso e o estado de coisas por ele narrado. Em vez disso, o espelhamento que ocorre na instância discursiva cética é entre o discurso e a afecção por ele narrada.

Portanto, se há uma espécie de continuidade entre o procedimento crítico dos historiadores do “pirronismo da história” e a conduta cética sextiana, ela diz respeito ao modo como os relatos são submetidos a uma agenda cética. Mas a agenda do pirronismo antigo é diferente da dos intelectuais modernos, pois aos antigos não importava verificar nos relatos o que havia de verdadeiro ou de falso, antes, não obstante sua verdade ou falsidade, eles serviam como ferramenta para levar o investigador a um estado suspensivo e à consequente ataraxia.

Por outro lado, para os Modernos, o ceticismo, na sua versão crítica e dubitativa<sup>123</sup>, era já um ponto de partida que condicionava o olhar do investigador para uma interpretação das fontes históricas, julgando o que nelas era verdadeiro e separando do que seria falso.

<sup>121</sup> Voltaremos futuramente ao importante tópico da postura discursiva cética pirrônica *qua* contrária ao λόγος ἀποφαντικός.

<sup>122</sup> P.H. I, 4: “ὅθεν εὐλόγως δοκοῦσιν αἱ ἀνωτάτω φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι, δογματική Ἀκαδημαϊκή σκεπτική. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἐτέροις ἀρμόσει λέγειν, περὶ δὲ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ὑποτυπωτικῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμεῖς ἐροῦμεν, ἐκεῖνο προειπόντες, ὅτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων διαβεβαιούμεθα ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν, **ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου.**” (Os grifos são nossos). Como esta passagem é crucial para entendermos o modo como o cético usa a linguagem, voltaremos a ela futuramente.

<sup>123</sup> Para a exclusividade da “dúvida” nas fontes latinas (Cícero e Agostinho, por exemplo) e na modernidade, e sua ausência nos ceticismos gregos, notadamente o pirrônico, ver Marcondes (2019). Para a artificialidade da dúvida cartesiana, ver Williams (1996).

Já sublinhamos que os “avanços” metodológicos da historiografia do XVII que permitiram a ela pretender ser “crítica”, capaz de separar o verdadeiro do falso e o relato frio e objetivo da poesia e da retórica, embora tenham sido encorajados pelo *Discurso do método* e viessem a concretizar o modismo do pirronismo da história, são mais um legado Aristotélico, avançado a partir da leitura da *Poética*, do que propriamente um legado pirrônico, originado nos usos do termo *historia* por Sexto Empírico.

Também já sublinhamos como, por outro lado, esta historiografia crítica, pretensa e equivocadamente pirrônica, plantou as sementes do historicismo, ou metodismo ou positivismo da história, duramente atacado por Benjamin como uma concepção burguesa empenhada em recursivamente narrar os fatos pela perspectiva dos vitoriosos.

Benjamin, por seu turno, renunciava à afirmação da linha historicista – personificada por Fustel de Coulanges, inspirado por Tucídides – de que a história ou consistia num método investigativo que objetivaria aproximar o investigador de uma verdade qualquer, ou consistiria em uma narrativa que apresentava a verdade (Benjamin, 2012, p. 7-20). Em vez disso, como já vimos, Benjamin pensava que a tarefa do historiador era redimir as classes trabalhadoras, deixando entrever no presente e para o presente processos de dominação decorridos no passado, invertendo a perspectiva, dos vencedores no historicismo positivista aos vencidos no materialismo, o que proporcionaria a estes vencidos, outrora minorados pelas grandes narrativas burguesas, a recuperação da consciência de seu protagonismo, processo de desalienação e libertação revolucionária.

Podemos assim dizer que, não obstante as tensões contemporâneas a Benjamin serem mais próximas às nossas do que as de Sexto Empírico, pelo simples fato de estarmos, nós e Benjamin, sob as pressões de uma mesma força produtiva, de um mesmo modo de produção; não obstante a distância produtiva e cronológica, a concepção de sextiana de *historia* está mais próxima da concepção benjaminiana de história, e conseqüentemente da nossa, do que a concepção de um Fustel de Coulanges, por exemplo. Pois nós, assim como Sexto e Benjamin, não pensamos a história por meio de uma retórica da não-retórica e da isenção poética, pelo contrário, admitimos tanto na forma quanto no conteúdo da escrita da história a retórica e a poética.

E é nesse sentido que a concepção sextiana de história (depreendida de ocorrências textuais do vocábulo *historia*), apesar de ter tido por pretendentes os

historiadores das vertentes crítica e positivista, foi de fato encampada por Montaigne<sup>124</sup>, quem de fato se aproximava de Sexto em sua tecitura historiográfica, entre os nunca completos fiar e desfiar dos fatos, até ser definitivamente desposada pela concepção benjaminiana de história, capaz de dobrar o arco e atingir a meta: uma reabilitação da retórica e da poesia para reabilitar os oprimidos, livrando-os dos opressores, recuperando seu lugar na história.

Assim, de Sexto Empírico e Luciano de Samósata a Michel de Montaigne e destes a Friedrich Nietzsche<sup>125</sup>, e deste a Walter Benjamin<sup>126</sup>, este é o percurso da noção de historiografia que adotamos, cético-materialista.

## II. QUAL LINGUAGEM?

Nesta etapa da nossa investigação nos deteremos no livro I dos *Esboços Pirrônicos*, de Sexto Empírico, filósofo/médico cético de biografia obscura mas provavelmente ativo entre os sécs. II e III d.C<sup>127</sup>.

Em sua época, os escritos sextianos pouca ressonância tiveram, exceto talvez dentro do percurso muito restrito e específico das escolas médicas empíricas<sup>128</sup>. Isso justificaria o interesse historiográfico sobre o pirronismo sextiano através de uma abordagem benjaminiana, na medida em que repensar o pirronismo em seus contextos dialético (e beligerante), filosófico e “tecnológico” (*qua* pensamento sobre ofícios) é recolocá-lo como protagonista – contra um projeto de minoração seletiva de determinadas filosofias, por exemplo as helenísticas e tardo-antigas, vistas como resultado da degeneração de uma Era de Ouro Grega que confunde-se com a Era das filosofias autóctones<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> Sobre a concepção montaigniana de história, ver Lyons (2016, p. 143-153).

<sup>125</sup> De um modo geral, a passagem de Montaigne a Nietzsche aqui pode ser mais bem compreendida através de Miner (2017).

<sup>126</sup> Conforme argumentado por Löwy (2002).

<sup>127</sup> Brochard (2010).

<sup>128</sup> Cf. Brito (2022); Walbridge (2014).

<sup>129</sup> Para uma problematização mais ampla e aprofundada, ver Brito (2012). Dois exemplos interessantes de preferência ideologicamente orientada por fetichização da Atenas Clássica são 1- o caso da Revolução Francesa, que pretendia se espelhar na democracia ateniense, mas enfim espelhava-se a si mesma em uma imagem idealizada – tanto de si quanto da Atenas Clássica – (cf.: Trabulsi, 2009); e 2- o caso dos soldados da SS, que juravam ser para a Alemanha Nazi o que os guardiões seriam para a República platônica (cf. Guthrie, 1997). De todo modo, guardadas as devidas diferenças entre Nazistas e Revolucionários Franceses, subjaz ao atenocentrismo uma apologia à autoctonia, e por conseguinte um carregado discurso xenofóbico que se presentifica de diversos modos na História da Filosofia (para apenas um caso, ver Romano, 2017).

Porém, não obstante a minoração seletiva do pirronismo antigo por historiadores monumentalistas da filosofia, o mesmo não pode ser dito sobre a retomada e ressignificação deste mesmo ceticismo no período moderno. É que graças aos esforços em grande medida encabeçados por Richard Popkin (ver o já clássico *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, 2003) e empreendidos desde meados de 1960, começou-se a se desenhar e a se perceber a importância e magnitude do impacto das obras sextianas sobre pensadores do aludido período (e mesmo para além dele, alcançando a contemporaneidade). Assim, as investigações popkinianas fizeram escola, e nesta esteira, por exemplo Marcondes (2020) mapeia o impacto das reflexões cétricas sobre concepções modernas de linguagem, que ensejaram uma espécie de virada linguística *avant la lettre*.

Quanto ao ceticismo antigo, se tornou um importante foco de pesquisas somente a partir de 1960. No entanto, é notável o débito dos pesquisadores para com Brochard (2010), que publicou seu *Les Sceptiques Grecques* em 1887. Igualmente notável, quanto a Brochard, é 1- constatar que sua obra, importante até hoje, fracassou em impactar imediatamente os intelectuais do fim do XIX; mas, por outro lado, 2- impactou Nietzsche, a quem *Les Sceptiques Grecques* foi dedicado, e que deve justamente a este impacto cétrico – via Diógenes Laércio, Montaigne e Brochard – a elaboração de sua proposta perspectivista, tão cara a Benjamin, como mencionamos alhures (cf.: Miner, 2017).

Neste sentido, recolocar o ceticismo pirrônico no centro das investigações envolve não somente empregar na historiografia filosófica uma proposta benjaminiana, como método, mas também envolve, quanto ao conteúdo, refazer uma narrativa sobre as origens mesmas do perspectivismo.

Há diferentes modos, diferentes pontos de acesso, ao perspectivismo pirrônico sextiano, mas aqui enveredaremos pela concepção sextiana de linguagem. E se há um crescimento de pesquisas sobre ceticismo (tanto moderno quanto antigo) a partir de 1960, igualmente há, no que diz respeito ao pirronismo antigo, um debruçamento crescente sobre suas relações com a filosofia da linguagem. Mas, salvo poucas exceções, as abordagens privilegiam as relações entre pirronismo e Wittgenstein (cf.: Marcondes, 1996; El-Jaick, 2014).

Da nossa parte, concordamos com as interpretações de que há uma guinada cétrico-quietista em Wittgenstein como corolário do *Tractatus* e que, por outras vias, o ceticismo também se presentifica nas *Investigações Filosóficas* como um tipo de desconfiança contra concepções representacionistas de linguagem. Também aceitamos que, embora

ocorra como uma espécie de fantasma amorfo, o ceticismo importa para a extração das *hinge propositions* em *Da Certeza*<sup>130</sup>.

E é justamente assumindo as inspirações suscitadas pelas investigações sobre as aproximações possíveis entre Wittgenstein e o pirronismo – pelas vias da terapia da linguagem e da recusa do representacionalismo – que pretendemos aqui avançar o debate, mas não centrando-nos em Wittgenstein, mas no pragmatismo em geral, e em Austin especificamente<sup>131</sup>, em contraponto ao estoicismo e ao aristotelismo da linguagem.

Ademais, cumpre enfatizar que há na *opus sextiana loci* consagrados à análise da linguagem, tanto em performance (como em *Contra os gramáticos* e em *Contra os retóricos*), quanto em seus fundamentos teóricos (no segundo livro de *Esboços Pirrônicos* e em *Contra os Lógicos I e II*). Porém, nossa hipótese principal e que nos norteará abaixo é que há uma concepção positiva de linguagem que serve de pano de fundo à abordagem cética dos problemas filosóficos em geral e dos linguísticos em específico. Esta concepção encontra-se em *Esboços Pirrônicos I* e subjaz às discussões sobre os fundamentos da linguagem presentes no segundo livro dos *Esboços* e em *Contra os Lógicos I e II*, e subjaz também às discussões sobre o funcionamento prático da linguagem em *Contra os gramáticos* e em *Contra os retóricos*.

Portanto, assim sendo, é na análise do primeiro livro dos *Esboços*, *qua* proposta positiva de concepção cética de linguagem (com todas as contradições que isso pode implicar), que nos deteremos a seguir.

## II.1-Sobre Sexto Empírico, P.H. I, 1:

O primeiro passo de *Esboços* toma por ponto de partida uma espécie de constatação sobre como usualmente as pessoas, todas elas, em dinâmicas não especificamente filosóficas, portam-se diante de investigações: elas ou pensam que descobriram algo, ou rejeitam que algo possa ser descoberto, ou persistem na busca. Apesar de Sexto estar usando, em P.H. I, 1, um vocabulário filosófico caro a ele e a outras filosofias do mesmo período (por exemplo: as duas ocorrências do verbo ζητέω e a palavra ἀκαταληψία), sua argumentação é bastante simples, direta e apela ao leitor não-

<sup>130</sup> Problematizamos as ocorrências de “ceticismo” e de “idealismo” em *Da Certeza* em Brito; Cruz (2022).

<sup>131</sup> Também neste aspecto somos devedores de Marcondes (1994).

especializado, não-filósofo, lembrando muito a abertura da *Metafísica*, de Aristóteles, cuja organização atribui-se a Andrônico de Rodes, no primeiro século a.C.<sup>132</sup>.

A propósito, mencionamos a organização por Andrônico aqui porque, talvez, somente após esta organização, já no fim daquilo que os historiadores chamam de “período Helenístico”, a *Metafísica* tenha ganhado maior difusão, vindo mesmo a fomentar a adesão a um estilo literário de introdução para obras de viés mais sistemático: começando a trilha pelo trecho suave, inserindo gradativamente os problemas sutis e adaptando o leitor às pedras e escarpas vindouras<sup>133</sup>.

É possível ainda que este emprego de uma argumentação aparentemente simples para abrir a *Metafísica* justifique-se pelo fato de ter sido ela originalmente pensada como material didático, guia para aulas ou notas. E pode ser que a mesma agenda norteie a composição de *Esboços Pirrônicos*, possivelmente dirigido a aprendizes médicos, ou usado como material de divulgação do pirronismo, destino comparável ao das obras de Arriano Xenofonte sobre o estoicismo de Epiteto<sup>134</sup>.

Outra característica da abertura de P.H. é que o investigar é inespecífico. Ou seja, a coisa sob investigação não é a verdade, o belo, o bom ou etc., é qualquer coisa, qualquer assunto ou mesmo um estado de coisas indeterminado (τι πρᾶγμα). Assim, quem quer que investigue algo, seja um abstruso assunto técnico, filosófico ou científico, sejam assuntos da esfera da vida ordinária, depara-se com um dos três supramencionados resultados: a descoberta, sua rejeição, ou o continuar da investigação. E estes resultados, por sua vez, demarcam três posturas diante de toda e qualquer investigação.

## II.2- P.H. I, 2:

Quanto à filosofia, que só é mencionada no passo seguinte (P.H. I, 2), ela é tratada como um tipo particular de investigação. E se uma característica, regra e conduta são gerais, assim o são porque estão presentes nos particulares, nos integrantes do conjunto<sup>135</sup>. Logo, a filosofia, sendo um elemento do conjunto “investigação”, possui também a característica de resultar ou em descoberta, ou na sua rejeição, ou na persistência da investigação.

<sup>132</sup> Ver: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>

<sup>133</sup> Metáforas e analogias com alpinismo, montanhismo e cartografia para a leitura da *Metafísica* são caras, por exemplo, para Burnyeat (2001).

<sup>134</sup> Ver Arriano Xenofonte (2007).

<sup>135</sup> Cf. Mortari (2016, p. 65-88).

Agora, se todas as investigações particulares são elementos do conjunto geral das investigações, o que determina as especificidades de cada tipo de investigar é o objeto que se investiga, e a filosofia é uma investigação sobre a verdade. Daí que, face à verdade, a investigação filosófica suscita três diferentes tipos de conduta, de comportamento: o primeiro é evidenciado pela afirmação da descoberta da verdade; o segundo pela proclamação da impossibilidade de apreender a verdade; o terceiro pela continuidade do investigar. É de se notar que Sexto não fala aqui de estados ou níveis cognitivos, como a sabedoria ou a ignorância, e, considerando que pelo menos desde Sócrates há uma espécie de imbricação entre níveis cognitivos e justeza da ação<sup>136</sup>, Sexto, conseqüentemente, também não atribui valor moral aos comportamentos dos investigadores.

Além disso, falar sobre estados ou níveis cognitivos pode ser confundido com falar sobre coisas não-evidentes, armadilha que Sexto evita, atendo-se ao que aparece diante dele. Então, em P.H. I, 2, Sexto nos fala sobre as três condutas face à investigação filosófica sobre a verdade, mas a partir do modo como estas condutas manifestam-se, evidenciando-se, em dois casos, através de comportamentos linguísticos, a afirmação (φημί na terceira pessoa do plural do imperfeito indicativo ativo, in: P.H. I, 2.2) e a proclamação (ἀποφαίνω na terceira pessoa do plural do aoristo indicativo médio, in: P.H. I, 2.2) – ambos comportamentos linguísticos assertivos –, e evidenciando-se, em um terceiro caso, pelo ato mesmo de seguir investigando.

### II.3- P.H. I, 3:

Em P.H. I, 3, Sexto classifica quem envereda por cada tipo de conduta face à investigação sobre a verdade. Assim, os que supõem (δοκέω na terceira pessoa do plural do presente indicativo ativo, in: P.H. I, 3.1, voltaremos a este verbo depois) que a descobriam são dogmáticos; os que proclamam as coisas como inapreensíveis são os acadêmicos; os céticos são os que investigam. E, sendo ainda mais específico, dogmáticos são os “discípulos de Aristóteles e os de Epicuro, os Estoicos” e acadêmicos são “os discípulos de Clitômaco e de Carnéades” (P.H. I, 3).

Antes de seguirmos, devemos estar atentos às questões que começam a surgir aqui, interligadas. Pois, se os dogmáticos são “os discípulos de Aristóteles e os de Epicuro [e] os Estoicos”, e se os acadêmicos são “os discípulos de Clitômaco e de Carnéades”, então,

---

<sup>136</sup> Cf. Pangle (2014).

no contexto do clima de opinião em que Sexto produziu sua escrita, 1- o que significa ser “discípulo”? 2- O que significa ser “dogmático”? 3- Qual o significado de ser “acadêmico”? 4- O que significa ser cético?

As questões 1 e 2 podem ser respondidas conjuntamente, e as respostas podem facilitar a compreensão de 3. Portanto, sugerimos passarmos à 2 e depois à 1, dirigindo-nos a 3. Quanto à questão 4, veremos depois como o próprio Sexto a responderá.

II.4- Interlúdio sobre os significados de ser dogmático, de ser discípulo e de ser acadêmico, segundo Sexto:

Nos dias de hoje, quando se fala de “dogmatismo” e de “dogmático”, na cabeça de muitas pessoas podem advir logo as imagens pejorativas de pedantismo ou de intolerância. Contudo, o sentido do vocábulo conforme empregado pelos antigos é bastante diferente. Sexto, notadamente em P.H. I, 13-15, nos fornece alguns indícios preciosos para reconstruirmos a figura do dogmático, que ele exemplificou antes, lembrem-se, com “os discípulos de Aristóteles e os de Epicuro [e] os Estoicos”.

Então, saltando de P.H. I, 3 para I, 13, vemos que Sexto está a responder à questão sobre “se o cético dogmatiza” (Εἰ δογματίζει ὁ σκεπτικός, como convencionou-se chamar a também convencionada seção 7 de H.P. I, que começa no passo I, 13). E se o objetivo de Sexto é falar sobre as possíveis instâncias do dogmatizar do cético, ele faz isso utilizando, como de praxe, um método dierético, ou das divisões. Por sua vez, o emprego deste método não é exclusividade sextiana e, apesar de sua presença marcante em todas as obras do médico pirrônico, ele está presente também, por exemplo, em Galeno e em Epiteto<sup>137</sup> – para mencionar a literatura médica e a estoica contemporâneas a Sexto, que dispuseram os horizontes conceituais com os quais ele lidava e, por conseguinte, nos fornecem pistas sobre o clima de opinião do qual partilhava.

Trata-se, o método, cujas fontes primárias para seus usos pioneiros remontam aos diálogos de Platão (e.g. *Fedro* 265d-266b; *Sofista* 253c-254b), do núcleo duro da dialética. Assim, decompõe-se um conceito, analisando quantos significados ele pode ter, e decompõem-se também estes significados, partindo a um recorte cada vez mais minucioso e a uma análise cada vez mais refinada de um vocábulo ou de um ponto de vista. No caso de Sexto, em P.H. I, 13, dizer se o cético dogmatiza, ou não, envolve

---

<sup>137</sup> Ver, respectivamente, Galeno (2022); Arriano Xenofonte (2007).

empregar a *diaíresis* ao conceito de “dogma”, havendo, inicialmente (mas não necessariamente somente), dois significados do vocábulo.

Segundo um significado, o primeiro a ser mencionado por Sexto, “dogma” seria, de um modo geral (κοινότερον = “de um modo amplo, ou *lato sensu*”) “o consentir a algo” (εὐδοκεῖν = “aprovar ou concordar”), a um algo qualquer, não específico (τινι πράγματι), porque, qualquer que seja a coisa não especificada (πρᾶγμα), ela advém ao céptico, e a todos os humanos e quiçá também aos demais animais, através de uma impressão (φαντασία) que lhe é forçada, coagida por afecções sensoriais (κατηναγκασμένοις πάθεσι), e a qual todos assentem, assim como o próprio céptico (συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός).

Agora, antes de seguirmos ao segundo significado de “dogma”, devemos ter em mente aqui que 1- aquilo que Sexto chama, em sentido lato, de “consentir a uma coisa qualquer”, é, em sentido estrito, o “assentir a uma impressão que é coagida por uma afecção”; e 2-, mais importante, o vocabulário usado para descrever o “consentir” em sentido estrito, nessa primeira acepção, é de fundo estoico, e serve para estruturar o eixo da epistemologia desta escola, do seguinte modo: πρᾶγμα (estado de coisas) → πάθος (afecção) → φαντασία (impressão) → συγκατάθεσις (assentimento dado pela mente à impressão); 3- consequentemente, se Sexto concorda que o céptico possui dogmas em sentido geral, como “consentimento”, e o mecanismo do consentir é explicado por terminologia estoica, em termos de “assentimento”, isso pode ser indício de que, em alguma medida (talvez com finalidade dialética), Sexto admitia o eixo conceitual da epistemologia estoica, embora não concordasse com algumas importantes consequências dela; pois 4- se o céptico tradicionalmente é aquele que chega à suspensão (ἐποχή), o próprio ato de suspender (ἐπέχειν) é o mesmo que reter o assentimento, ou a συγκατάθεσις; desse modo, 5- haveria para Sexto instâncias em que a συγκατάθεσις poderia e deveria ser impedida, e outras em que isso seria impossível. Além disso, como também veremos, os estoicos definiam o ser humano como um animal lógico, cuja característica cognitiva precípua é a capacidade de assentir (συγκατατίθημι), portanto, o céptico, ao reter o assentimento, de um ponto de vista estoico, iguala-se aos animais ditos irracionais (e o céptico não vê problema nisto).

Ora, se Sexto admite haver, por parte do céptico, a adesão e a aprovação a impressões, o que seria o mesmo que ter dogmas (δόγματα), isso equivale a dizer que, em alguma instância, o céptico dogmatiza (ὁ σκεπτικός δογματίζει). E, propositalmente, saímos aqui do âmbito dos substantivos δόγμα e δόγματα para o âmbito do verbo

δογματίζω, que Sexto usa nada menos que oito vezes entre P.H. I, 13-15, porque assim poderemos dar uma olhada na etimologia tanto do substantivo quanto do verbo, ambos derivando do binômio δόξα/δοκεῖν (traduzidos, muito livremente, por “‘achismo’/achar”, ou, mais tradicionalmente, por “opinião/opinar”, “suposição/supor”, e também por “crença/crer”).

Por conta destas possibilidades de tradução, e como achamos necessário manter ao máximo a coerência de escolhas de vocábulos vernáculos ao verter o texto grego, supusemos que usar “opinar” para algumas ocorrências não seria adequado, por não suscitar uma boa solução em português. Por exemplo, para a abertura de P.H. I, 3 – “καὶ εὐρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί” (“E os que supõem que a descobriam são propriamente chamados de dogmáticos...”) –, e para a abertura de P.H. I, 4 – “ὅθεν εὐλόγως δοκοῦσιν αἱ ἀνωτάτω φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι” (“Daí suporem razoável que as principais filosofias sejam três...”). Nestas duas ocorrências, outra opção, melhor do que o verbo “opinar” poderia ser “achar”. Mas, nesse caso, como manter a coerência da escolha dos vocábulos e justificar a fala de Sexto no fim do passo P.H. I, 12 em que ele nos diz que o princípio de oposição de argumentos é o mais substancial do ceticismo porque “ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.” (“Pois supomos que após isso acaba que não dogmatiza.”)?

Daí a nossa suposição de que “achar” e “opinar” não seriam boas soluções para δοκεῖν em Sexto, pois o cético, além de poder dogmatizar, em um sentido geral, pode ainda, a partir da adesão às impressões que lhe foram coagidas, formar suposições, e assim supor, por exemplo, que os dogmáticos não deram ouvidos às réplicas de que os cétricos não destroem os aparentes (in: P.H. I, 19: “Οἱ δὲ λέγοντες ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοὶ ἀνήκοοί μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ' ἡμῖν λεγομένων...”), ou que há modos pelos quais somos levados a suspender o juízo (in: P.H. I, 36: “Παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ...”), ou ainda que as elocuições fonéticas dos estrangeiros são uniformes, mesmo que não as entendamos (in: P.H. I, 74: “καὶ γὰρ τῆς τῶν βαρβάρων φωνῆς ἀκούοντες οὐ συνίμεν ἀλλὰ μονοειδῆ ταύτην εἶναι δοκοῦμεν.”). Ou, no nosso caso, se é que somos cétricos, podemos supor que “achar” e “opinar” não seriam boas soluções para δοκεῖν. E, se o supor (δοκεῖν) não é interdito aos cétricos, o mesmo se pode dizer do “consentir”, pois “consentir” é εὐδοκεῖν, ou “bem-supor”, ou “supor favoravelmente”.

Voltando à *diaíresis* do conceito em P.H. I, 13, se o cético tem algum dogma, no sentido de “adesão a impressões que lhe são coagidas”, não nos parece casual que Sexto

ênfatize a coercibilidade aqui. Pois, em termos semânticos, a palavra “dogma” tem ao menos dois significados em grego, o primeiro, enquanto “decreto”, presente, por exemplo, em Platão (cf. *Leis* 644d) e no orador do séc. V a.C. Andócides (cf. *Contra Alcibiades* IV, 6), donde o *decretum* de Cícero. Ou seja, parafraseando para tentar deixar a passagem ainda mais clara, quando se diz que o cético não dogmatiza, o dogmatizar não deve ser entendido como consentimento, pois o cético consente, sim, a um tipo de impressão que lhe é coagida, como que por decreto, e não pode negá-la. Ele não pode, tendo consentido/assentido/dogmatizado, emitir uma opinião/achar/supor contrariamente à coercibilidade da impressão, ou seja “ele não diria, quando com calor ou frio, “suponho que não sinto calor ou frio”” (“οἶον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι”).

O segundo significado de dogma – o dogma do dogmático (com o perdão pela cacofonia e aparente redundância) –, é “doutrina”, “crença”, e, em termos sextianos, com essa acepção, é uma espécie de mecanismo que tem ao menos dois componentes: 1- em um momento, o assentimento (συγκατάθεσις) – assim como no caso do cético –, mas no caso do dogmático, esse assentimento é direcionado às coisas não-evidentes (ἄδηλα) sobre as quais a filosofia e as ciências investigam, tentando obter a verdade (cf. P.H, I, 2); 2- no momento seguinte, nas palavras de Sexto, “o dogmático assume como subsistente/subjacente a coisa sobre a qual se diz dogmatizar” (“ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν...”, P.H. I, 14). Sumarizando o mecanismo acima: o dogmático assente às proposições científicas e filosóficas sobre a veracidade de coisas não-evidentes e as assume como subsistentes/subjacentes.

O “assumir” (τιθέναι) aqui pode ter sentido de “depositar”, “situar” ou “colocar”, e então o dogmático põe a coisa sobre a qual dogmatiza como subsistente, por exemplo, os átomos como subsistindo aos fenômenos. Também pode ser entendido como “estabelecer” ou “instituir” (cf. Ésquilo, *Agamenon* 845; Xenofonte, *Anábasis* 1.2.10). Fazendo uma analogia com o *decretum* do Arpinate, que mencionamos mais acima, parece que a noção cética de dogma difere da dogmática na medida em que o cético tão somente acata um conteúdo perceptual que lhe é decretado por uma afecção, ao passo que o dogmático não se restringe a isso, mas vai além e, após esse primeiro movimento passivo da mente, ativamente sobrepõe ao conteúdo perceptual o sobre-decreto de que à afecção subsistem os átomos, a água, o fogo, ou qualquer outra coisa não-evidente.

Parece-nos satisfatório, ao menos provisoriamente, o esclarecimento sobre o significado de “dogma” e de ser “dogmático” em Sexto, e assim consideramos respondida

a questão 2 que propusemos mais anteriormente. Vamos agora à questão que outrora chamamos de 1: o que significa ser “discípulo”?

Em Sexto, a resposta a essa pergunta pode ser obtida pela leitura de P.H. I, 16, passo que se segue àqueles sobre dogmatismo. Aqui, Sexto se indaga em que sentido pode-se dizer que o cético tem uma escola (αἵρεσις) e nos diz logo de partida que o modo de responder a isso é similar a como respondeu a questão sobre se o cético dogmatiza (vide o ὁμοίως que aparece na primeira linha do passo P.H. I, 16). A homologia é de método, pois Sexto novamente emprega a diérese, e também de conteúdo, pois a questão sobre ter ou não uma escola é um desdobramento da outra, sobre ter ou não dogmas.

Gostaríamos de observar, a título de esclarecimento, que em passagens onde identificamos um claro emprego do método das divisões, com vistas a destrinchar definições, como aqui em P.H. I, 16, usualmente traduzimos as partículas “μὲν ... δέ”. Porque nestas passagens cremos que a utilização das partículas não se deve meramente a uma espécie de cacoete linguístico, mas, antes, deve-se ao expediente de conscientemente opor subdefinições que se revelam por meio da *diaíresis*, donde: “por um lado ... por outro lado”.

Quanto ao conteúdo, “ser discípulo/pertencer a uma escola” pode ter ao menos dois sentidos, ligados diretamente ao significado de “escola”. O primeiro deles, que nos interessa mais por enquanto, seria de “escola” enquanto um “conjunto articulado de dogmas”, entendidos como “assunções (tanto mentais, no sentido de ‘crença’ ou ‘opinião forte’, quanto ‘verbais’, da ordem do proferimento, constituindo ‘afirmações’) sobre não-evidentes”, sobrepostos uns aos outros e também às coisas aparentes, diante dos quais deve-se ser submisso e curvar-se. Com essa acepção, o cético não tem uma escola, porque isso dependeria de ter este tipo dogmático de dogma, coisa que ele diz não possuir. Em outras palavras, quanto a “ser discípulo” ou “pertencer a uma escola”, em sentido dogmático, isto é o mesmo que “submeter-se a um conjunto de assunções e proferimentos sobre coisas não-evidentes”. Coisa que, para Sexto, Estoicos, Epicuristas e Aristotélicos fazem.

Assim respondemos parcialmente à pergunta que outrora chamamos de 1. Mas para encerrá-la de fato, gostaríamos de comentar o vocábulo “curvar-se”, que utilizamos anteriormente para falar sobre a postura/conduta submissa dos dogmáticos com relação às suas escolas. À primeira vista, fazer escolhas lexicais que ressaltem a subordinação do dogmático pode parecer muito forte aqui, e exagerado. Contudo, em P.H. I, 16.3, Sexto usa a palavra πρόσκλισις (no acusativo singular) para dizer que, segundo esta concepção

dogmática de escola, ter uma escola é πρόσκλισις a vários dogmas (“τις αἵρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς”, in: P.H. I, 16.2-3), palavra que pode ser traduzida como “inclinação”, com sentido de “reclinação” ou “genuflexão”.

Mas, já que comentamos o passo P.H. I, 14, gostaríamos, na verdade, de fazer outro esclarecimento tradutório e conceitual, sobre o emprego de “subsistente(s)/subjacente(s)” para verter ὑπάρχων e ὑπαρχούσας que lá ocorrem.

## II.5- Os subsistentes/subjacentes:

Bem, estes vocábulos são participios presentes ativos, o primeiro, acusativo/nominativo neutro singular, e o segundo, acusativo feminino plural, do verbo ὑπάρχω, que pode significar “começar” ou “preexistir”, por exemplo, justificando traduções do participio como “existente”, que evitamos por pensarmos que o “preexistir” pode igualmente ensejar a versão “subsistente”. Assim, nas linhas abaixo pretendemos argumentar a favor do “subsistente”, em vez de “existente”.

A nossa reticência com o “existente” é, na verdade, uma reticência com atribuir a Sexto proposições existenciais acerca das coisas, pois isto nos parece arriscado, e contraditório. Vejamos então, como objeto de comparação, duas versões alternativas para o passo P.H. I, 14, em que Sexto introduz o tema das “enunciações cétricas”:

“ἀλλ’ οὐδὲ ἐν τῷ προφέρεσθαι περὶ τῶν ἀδήλων ἄς σκεπτικῆς φωνᾶς, οἷον τὴν ‘οὐδὲν μᾶλλον’ ἢ τὴν ‘οὐδὲν ὀρίζω’ ἢ τινὰ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑστερον λέξομεν δογματίζει. ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχων τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν, ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας...”

“Porém, ao proferir as enunciações cétricas acerca dos não-evidentes, tais como o “nada mais” ou o “nada determino”, ou qualquer uma das outras [enunciações] sobre as quais futuramente falaremos, [o cétrico] não dogmatiza. Pois, de fato, o dogmático assume como subsistente a coisa sobre a qual se diz dogmatizar. O cétrico, por outro lado, assume essas enunciações não como absolutamente subsistentes...”

“Porém, ao proferir as enunciações cétricas acerca dos não-evidentes, tais como o “nada mais” ou o “nada determino”, ou qualquer uma das outras [enunciações] sobre as quais futuramente falaremos, [o cétrico] não dogmatiza. Pois, de fato, o dogmático assume como existente a coisa sobre a qual se diz dogmatizar. O cétrico, por outro lado, assume essas enunciações não como absolutamente existentes...”

A diferença não nos parece pequena, pois, de um lado, a versão que usa “existente” para os participios de ὑπάρχω faz o cétrico parecer alguém que rejeita que algo possa existir, de modo a mesmo as coisas que ele disser não precisarem contar com a existência

de algo. Eis o *design* de um cético que me parece deveras moderno, podendo mesmo duvidar da existência do mundo externo<sup>138</sup>.

Por outro lado, a versão “subsistente” não precisa ser entendida como uma rejeição da existência, mas deve ser interpretada como uma evitação de afirmar algo sobre o que quer que venha a existir para além das coisas como são percebidas (donde: “subsistir”, em um nível mais estrutural, isto é, “estruturalmente aquém da realidade como se apresenta”).

Há outro motivo para pensarmos que “subsistente” se adequa melhor à argumentação sextiana. É que parece que esta era, entre outras, uma semântica possível do vocábulo presente nas filosofias com as quais Sexto dialogava, notadamente, as dogmáticas, exemplificadas por estoicos e aristotélicos, e também na medicina. Então, é útil vermos algumas ocorrências de ὑπάρχων em fontes sobre ou destas filosofias.

Começando pelos estoicos, quanto a eles a passagem célebre é D.L. VII, 46, em que o critério estoico de verdade é reconstruído, a partir da sua primeira formulação, logo com Zenão de Cítio.

Assim, para o fenício, primeiro escolarca da Stoá, haveria dois tipos de impressão, derivadas de um estado de coisas<sup>139</sup>. Um tipo, a impressão acataléptica, engendraria uma percepção não muito clara do estado de coisas percebido e, não sendo segura, diante dela Zenão propôs que se suspendesse o juízo (ou que se retivesse a συγκατάθεσις). A outra impressão, cataléptica, por outro lado, geraria uma percepção clara do estado de coisas, é segura, e através dela haveria um critério para o conhecimento correto e também para a ação, a ela se deveria assentir.

Mas, se a impressão cataléptica serve como critério ético/epistêmico, por outro lado, haveria, segundo Zenão de Cítio, três subcritérios que uma impressão deveria atender para ser cataléptica:

c1: ela deve originar-se de um estado de coisas subsistente;

c2: ela deve representar acuradamente este estado de coisas;

---

<sup>138</sup> Cf. Marcondes (2019); Williams (1996).

<sup>139</sup> Já apresentamos o eixo conceitual da epistemologia estoica anteriormente, contudo, vale a pena mostrá-lo novamente, ainda que sejamos excessivos: πρᾶγμα (estado de coisas) → πάθος (afecção) → φαντασία (impressão) → συγκατάθεσις (assentimento dado pela mente à impressão).

c3: deve estar gravada/estampada/impressa na alma.<sup>140</sup>

Ora, em D.L. VII, 46, poderíamos, sim, traduzir, por exemplo, a sentença “καταληπτικὴν μὲν, ἦν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεςφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην” como: “a cataléptica, por um lado, dizem que ela é o critério das coisas, advinda a partir de algo existente, de acordo com a própria [coisa] que existe, estampada e modelada [na alma]”. Contudo, esta versão, apesar de gramaticalmente correta, incorre no problema de não expressar um componente tácito, embora imprescindível, implícito na argumentação estoica: que há um estado de coisas que gera conteúdos perceptuais e sensoriais, independente da disponibilidade ou presença de qualquer sujeito que perceba.

Mas se, por um lado, a existência deste estado de coisas é autônoma quanto a quem quer que o perceba, por outro lado, uma vez percebido, o estado de coisas subsiste à percepção, donde nos parecer ser conceitualmente melhor a versão: “a cataléptica, por um lado, dizem que ela é o critério das coisas, advinda a partir de um subsistente, de acordo com o próprio subsistente, estampada e modelada [na alma]”. Pois o que está em jogo aqui é como algo que subsiste à percepção é percebido, e se pode haver um conhecimento verdadeiro deste algo, e não a existência das coisas, não obstante a percepção.

Agora, passemos as vistas em Galeno, pois o médico de Pérgamo, sendo contemporâneo de Sexto e ativo no mesmo ofício que ele, pode nos ser um interessante objeto de comparação, sobretudo em suas obras em que narra a história da medicina e as discussões conceituais, epistêmicas e metodológicas entre as seitas médicas. Além disso, aparentemente, se usando Galeno reconstruirmos a fundamentação teórica da seita médica dos racionalistas (ou lógicos, também chamados de dogmáticos), perceberemos que esta fundamentação, em grande medida, é resultado de uma sobreposição entre doutrinas aristotélicas e estoicas, originadas, talvez, de uma versão mais eclética do estoicismo após seu circuito ródio, com Panécio e Posidônio, pensadores pioneiros ao fazerem do estoicismo uma fundamentação teórica geral para as *téchnai* (cf. Sedley, 2010).

Ou seja, se, por um lado, os usos que Sexto faz de formas derivadas do verbo ὑπάρχω podem levar direta e propositalmente em conta os usos feitos pelos dogmáticos, notadamente os aristotélicos e os estoicos (que ele próprio menciona); talvez, por outro

---

<sup>140</sup> Cf. Sedley (2014).

lado, Sexto os leve em conta sobretudo porque os dogmáticos, agora entendidos como uma seita médica específica e que dialogava e polemizava contra os médicos empíricos e os metódicos, tenham herdado a malha conceitual disposta por Aristóteles e pelos estoicos e a tenham utilizado para fundamentar seu modo de conceber a medicina.

Partamos então para Galeno, *De optima doctrina*, obra em que está em jogo uma polêmica contra o filósofo galo-romano, o eunuco Favorino de Arles (80-160 d.C.). Favorino dizia-se acadêmico, debateu bastante contra os estoicos e teria inclusive escrito um longo comentário aos dez tropos de Enesidemo. Embora nada de sua autoria tenha sobrevivido, ele aparece constantemente como uma espécie de *sparrring* em diversos autores: Epiteto e Aulo Gélío, por exemplo. Para Galeno, o problema todo de Favorino seria a sua defesa irrestrita de uma suspensão de juízo sobre tudo, resultante da impossibilidade de diferenciar-se uma impressão cataléptica de uma acataléptica (cf.: *De optima doctrina*). Assim, com inspiração arcesilasiana, Favorino teria atacado aqueles três subcritérios que uma impressão deveria atender para ser cataléptica que mencionamos mais acima, quando comentamos D.L. VII, 46.

Então, no passo 42.8-43.10 de *De optima doctrina*, após muito ironizar Favorino e seu radicalismo acadêmico, Galeno envereda pelas onipresentes réplicas, de viés dogmático, a quem abole a diferenciação entre as impressões. Pois, se não houver uma cataléptica e outra acataléptica, por conseguinte não haveria critério de verdade e não se poderia distinguir entre a loucura e a sanidade, a doença e saúde, o sono e a vigília. Assim, para Galeno, quando os delirantes têm impressões de algo, têm impressões falsas a partir do que quer que subsista a estas impressões.

## II.6- O significado de ser acadêmico:

A menção aqui a Favorino, que embora tardio com relação ao último período da Academia se dizia como aderente a esta escola, nos abre caminhos para responder à pergunta 3 que fizemos outrora: o que significa ser acadêmico, do ponto de vista sextiano<sup>141</sup>?

Então, voltando a P.H.I, 1, se quanto a qualquer investigação há três posturas possíveis e uma delas é a da “rejeição da descoberta e a admissão da inapreensibilidade”

---

<sup>141</sup> Enfatizamos o ponto de vista sextiano aqui porque há outros pontos de vista que considerariam a filosofia dos acadêmicos e a dos pirrônicos muito mais próximas do que talvez quisesse Sexto. Ver Agostinho (2012); Bolzani (2012).

(= ἡ ἄρνησιν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν); então, especificamente quanto à investigação sobre a verdade, tarefa própria da filosofia, a rejeição da descoberta e a admissão da inapreensibilidade equivalem à proclamação da incapacidade de se apreender a verdade (= οἱ δ' ἀπεφίησαντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, in: P.H. I, 2). Portanto, daqui já podemos concluir que, para Sexto, o ceticismo difere da filosofia acadêmica na medida em que esta atrela um pessimismo epistemológico e dogmático, ainda que negativo (a certeza da impossibilidade da verdade) a uma atitude linguística assertórica, que afirma a impossibilidade do conhecimento.

Mas Sexto não trata dos acadêmicos somente no começo de P.H., de fato, há no fim do primeiro livro desta obra uma digressão bastante importante sobre a Academia e sua eventual relação com o pirronismo, portanto é para P.H. I, 220 que devemos nos dirigir agora.

Sexto começa a passagem argumentando que o objetivo, ao tratar mais cuidadosamente da filosofia dos acadêmicos, seria dirimir eventuais confusões que possa haver entre ela e a conduta pirrônica. A partir disso, nosso filósofo narra a história da academia, dividida por ele em três fases, embora também admitindo outras possíveis divisões<sup>142</sup>.

A primeira fase abarcaria Platão e seu círculo imediato, sendo Platão considerado ora um dogmático, quando filosofa com vistas a demonstrar algo, utilizando personagens como Sócrates ou Timeu (δογματικὸν δέ, ἔνθα σπουδάζων ἀποφαίνεται ἦτοι διὰ Σωκράτους ἢ Τιμαίου ἢ τινος τῶν τοιούτων); ora aporético, utilizando a filosofia como exercício e brincando ou debatendo (ἐν μὲν γὰρ τοῖς γυμναστικοῖς [φασι] λόγοις, ἔνθα ὁ Σωκράτης εἰσάγεται ἦτοι παίζων πρὸς τινος ἢ ἀγωνιζόμενος πρὸς σοφιστάς, γυμναστικόν τε καὶ ἀπορητικόν φασιν ἔχειν αὐτὸν χαρακτῆρα); ora tanto aporético quanto dogmático, podendo dialogicamente agir debatendo e brincando, mas com vistas a uma posterior definição. De todo modo, para Sexto, de modo algum Platão recai na fileira dos céticos<sup>143</sup>.

Para Sexto, assim como antes dele também para Enesidemo e Menodoto, Platão dogmatizou ao postular as ideias, ao pronunciar-se sobre a existência da providência e sobre a vida excelente. E mesmo que o aristocrata ateniense atenuasse o caráter assertórico de suas afirmações, alegando, quanto às ideias, a providência e a excelência, por exemplo, que é mais provável (e meramente isso) que seus postulados sejam

<sup>142</sup> Compare com a narrativa da história da Academia em D.L. IV (Brito; Dinucci, 2019); para um ponto de vista não pirrônico da filosofia dos acadêmicos ver Cícero (2009).

<sup>143</sup> Todas as citações deste parágrafo são de P.H. I, 221.

verdadeiros, ainda assim ele não poderia ser cético, pois julgaria a plausibilidade ou implausibilidade (προκρίνει τι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν) dos conceitos que ele próprio propunha e desposava, sendo critério de si mesmo, em flagrante circularidade<sup>144</sup>. E ainda que Platão tenha em algum momento evidenciado um pendor cético, em seus diálogos aporéticos e ginásticos, mesmo assim, dadas as incontornáveis assunções de coisas não-evidentes, sua marca dogmática seria indelével.

Por outro lado, se confundir Platão com um cético parece revelar uma leitura um tanto superficial dos textos do sobrinho de Cármides, nada análogo parece ocorrer com relação ao pensamento da Média Academia. Pois estes foram persistentemente confundidos com os pirrônicos. Contudo, para Sexto: 1- pirrônicos não afirmam que tudo é inapreensível: “[os acadêmicos] diferem dos céuticos quanto ao próprio dito de que tudo é inapreensível (pois eles [i.e. os acadêmicos] asserem [διαβεβαιοῦνται] sobre isso, mas o cético admite a suposição de que algumas coisas sejam apreensíveis”]; 2- os pirrônicos não separam as coisas entre boas ou más, a partir de um critério, o provável (πιθανόν), portanto não possuem teorias positivas em ética, simplesmente seguem a vida, inopinadamente ( ἄλλ' ἀδοξάστως ἐπομένων τῷ βίῳ)<sup>145</sup>.

Nos passos P.H. I, 227-230, Sexto descreve a epistemologia dos acadêmicos. Assim, havendo uma impressão, ela pode a princípio ser tão plausível quanto implausível (πίστις/ἀπιστία). Mas a partir disso há uma espécie de “cálculo do caráter provável/persuasivo” (πιθανός) da impressão. O caráter duplo da semântica do πιθανός não nos parece casual aqui, pois, ao ser avaliada pelo próprio sujeito que percebe, uma impressão pode se revelar provável, e isso é o mesmo que dizer que este sujeito foi persuadido por seu próprio λόγος acerca da probabilidade de uma impressão; e, do mesmo modo, este sujeito pode também ser persuadido pelo discurso (λόγος) de outrem acerca desta probabilidade, ou ainda pelo estado de coisas.

Assim, os membros da Nova Academia hierarquizaram as impressões a partir de diferentes níveis de probabilidade, havendo as que são prováveis, embora não testadas, e as prováveis e testadas, preferíveis àquelas. Os pirrônicos, por seu turno, aderem às aparências e são capazes até de admitir a persuasão/probabilidade, mas sem que ela seja critério ético-epistêmico. Assim, os pirrônicos não agem segundo probabilidades, mas seguem as convenções, costumes e afecções naturais (voltaremos a este tópico

<sup>144</sup> Citação de P.H. I, 222.

<sup>145</sup> As citações neste parágrafo são de P.H. I, 226.

futuramente, pois ele vincula-se ao problema da possibilidade da vida cética e à interpretação equivocada de que o ceticismo fundamenta uma ação conservadora).

Apesar das divergências abertas de Sexto para com a Academia explicitadas acima, o fato é que mesmo assim sua relação com a média Academia parece dúbia, pois, por um lado, se ele rejeita o círculo de Carnéades e Clitômaco com os argumentos supramencionados, por outro lado, considera Arcesilau mais próximo do pirronismo que desposa:

Arcesilau, que dissemos ser o líder e fundador da média Academia, de fato me parece que compartilhou os argumentos pirrônicos, tendo em vista que sua conduta é muito próxima da nossa; pois nem declara ter descoberto algo sobre a existência ou inexistência das coisas, nem prefere uma coisa à outra de acordo com a plausibilidade ou implausibilidade, porém, suspende o juízo sobre tudo. E a finalidade é a suspensão de juízo, que é acompanhada pela imperturbabilidade, como nós falamos.

E também diz que suspensões fracionadas de juízo são boas, e que assentimentos fracionados [são] maus. Não obstante, alguém poderia dizer que nós, por um lado, dizemos isso de acordo com o que nos aparece e não assertoricamente, mas ele, por outro lado, [diz isso] como se fosse de acordo com a natureza, de modo dizer a suspensão de juízo ser boa e o assentimento mau (P.H. I, 232-233).

Desta passagem percebe-se que o apreço sextiano por Arcesilau decorre de sua *performance* discursiva, que consistia em não afirmar ou negar nada acerca da verdade/falsidade dos fatos, notadamente no que tange ao âmbito da epistemologia da descoberta, revelando não hesitação, mas cautela. Igualmente, o despreço sextiano decorre também da *performance* discursiva arcesilasiana acerca do valor moral da suspensão de juízo, considerada pelo acadêmico como boa em si mesma (e o assentimento considerado mau em si mesmo), pois, por mais que Sexto adira à suspensão, ela não pode ser interpretada como valorosa em si, uma vez que o cético pirrônico rejeita a categoria do “em si”. E isso nos faz retornar ao tópico dos subjacentes, agora *qua* substratos, ou seja, no contexto de produção literária aristotélica e vinculado com a sua concepção de linguagem.

#### II.7- O “subjacente” *qua* “imane” e “substrato”:

Curiosamente, com certa e incômoda frequência, os tradutores “atropelam” os usos sextianos de ὑπάρχον e de ὑποκείμενον, traduzindo-os como se não fossem vocabulários

específicos ou conceitos, gerando mal-entendidos. Por exemplo, a versão de Bury para o começo de P.H. I, 14<sup>146</sup>:

Moreover, even in the act of enunciating the Sceptic formulae concerning things non-evident – such as the formula “No more (one thing than another)”, or the formula “I determine nothing”, or any of the others which we shall presently mention, -- he does not dogmatize. For whereas the dogmatizer posits the things about which he is said to be dogmatizing as really existent, the Sceptic posit these formulae in any absolute sense (grifo nosso)<sup>147</sup>.

Ou a de Annas e Barnes:

Not even in uttering the Sceptical phrases about unclear matters – for example, ‘In no way more’, or ‘I determine nothing’, or one of the other phrases which we shall later discuss – do they hold beliefs. For if you hold beliefs, then you posit as real the things you are said to hold beliefs about; but Sceptics posit these phrases not as necessarily being real (grifos nossos)<sup>148</sup>.

Numa rápida olhada, leitores capazes de compreender o texto de P.H. I, 14 em grego logo perceberão que, de modo geral, a tradução de Bury, comparada com a de Annas & Barnes, é pior, por ser menos fluida. Em seguida, talvez notem a bizarra escolha de Bury de “formulae” para verter “φωνάς”. Por outro lado, salta aos olhos a escolha de Annas & Barnes de “unclear matters” para verter “ἀδήλων”, quando a tradução por “non-evidents” já é consagrada. Mas sobretudo, enfatizamos, em ambos os casos há a escolha de “real” ou “really existent” para verter ὑπάρχον e ὑπαρχούσας, e essa escolha não é somente estranha, é equivocada e perigosa, por potencialmente desencadear equívocos também aos leitores, pois faz parecer que Sexto e os demais pirrônicos enveredavam por disputas argumentativas sobre a realidade/irrealidade de objetos do mundo, e quiçá sobre a totalidade dos objetos (i.e. sobre o conjunto “mundo”), fazendo assim do pirronismo uma espécie de antirrealismo *avant la lettre*. E aí, caso de fato fosse um antirrealismo, as críticas de Moore e de Wittgenstein<sup>149</sup> tanto contra Descartes quanto contra os idealistas serviriam também contra o pirronismo. Mas não servem.

Se “real” ou “really existent” fornecem pistas falsas, e se como já vimos no caso dos estoicos e da medicina galênica poderíamos traduzir tranquilamente o ὑπάρχον por

<sup>146</sup> “ἀλλ’ οὐδὲ ἐν τῷ προφέρεσθαι περὶ τῶν ἀδήλων ἄς σκεπτικὰς φωνάς, οἷον τὴν ‘οὐδὲν μᾶλλον’ ἢ τὴν ‘οὐδὲν ὀρίζω’ ἢ τινὰ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὕστερον λέξομεν δογματίζει. ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν, ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνάς τίθησι ταύτας οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας.”

<sup>147</sup> Bury (2006).

<sup>148</sup> Annas; Barnes (2000).

<sup>149</sup> Cf. Moore (1985); Wittgenstein (2020).

“subsistente/subjacente” (assim como o vocábulo ὑποκείμενον, que Sexto usa alternadamente com ὑπάρχον), essa nossa escolha de tradução fica ainda mais bem fundamentada se dermos uma olhada em Aristóteles, que, além disso, nos fornecerá subsídios melhores para entendermos ainda mais o conceito de dogmático/dogmatismo.

Pois bem, leitores familiarizados com textos aristotélicos não de se recordar das ocasiões em que tradutores fazem o estagirita falar em “imane” e em “substrato”. Salvo raras exceções, essa escolha serve para verter o par ὑπάρχον e ὑποκείμενον. Mas, para sabermos o significado desses conceitos em Aristóteles, talvez o *locus* clássico fosse *Met. Δ* – passo inicial para investigações das definições aristotélicas, pois é uma espécie de glossário que o estagirita nos fornece. Contudo, decepcionantemente, não há lá entradas para o supramencionado par de conceitos. Então, para compreendermos estes conceitos e seu papel na filosofia dogmático-aristotélica, devemos recorrer à sua clássica definição de οὐσία/“substância”. Vejamos assim o que Aristóteles tem a nos dizer sobre “substância” na *Metafísica*, primeiro em Δ (seguimos a versão de Reale)<sup>150</sup>:

Substância, em certo sentido, se diz dos corpos simples: por exemplo, o fogo, a terra, a água e todos os corpos como estes; e, em geral, todos os corpos e as coisas compostas a partir deles, como os animais e os seres divinos e suas partes. Todas essas coisas são ditas substâncias porque não são predicadas de um substrato, mas tudo o mais é predicado delas.

Noutro sentido, substância é o que é imane às coisas que não se predicam de um substrato e que é causa de seu ser: por exemplo, a alma nos animais.

<sup>150</sup> O texto grego é: “οὐσία λέγεται τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῶα τε καὶ δαιμόνια καὶ τὰ μόρια τούτων: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ’ ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. ἄλλον δὲ [15] τρόπον ὃ ἂν ἦ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ’ ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ. ἔτι ὅσα μόρια ἐνυπάρχοντά ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις ὀρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημαίνοντα, ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον, οἷον ἐπιπέδου σῶμα, ὡς φασι τινες, καὶ ἐπίπεδον [20] γραμμῆς; καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ εἶναι τισι τοιοῦτος (ἀναιρουμένον τε γὰρ οὐδὲν εἶναι, καὶ ὀρίζει πάντα: ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὐ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου. συμβαίνει δὲ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ’ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ [25] ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ: τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος.” Compare a versão de Reale com a de *Aristotle in 23 Volumes, translated by Hugh Tredennick*: ““Substance” means (a) simple bodies, e.g. earth, fire, water and the like; and in general bodies, and the things, animal or divine, including their parts, which are composed of bodies. All these are called substances because they are not predicated of any substrate, but other things are predicated of them.(b) In another sense, whatever, being immanent in such things as are not predicated of a substrate, is the cause of their being; as, e.g., the soul is the cause of being for the animal.(c) All parts immanent in things which define and indicate their individuality, and whose destruction causes the destruction of the whole; as, e.g., the plane is essential to the body (as some hold) and the line to the plane. [20] And number in general is thought by some to be of this nature, on the ground that if it is abolished nothing exists, and that it determines everything.(d) Again, the **essence**, whose formula is the definition, is also called the substance of each particular thing. Thus it follows that “substance” has two senses: the ultimate subject, which cannot be further predicated of something else; and whatever has an individual and separate existence. The shape and form of each particular thing is of this nature” (o grifo é nosso).

Ademais, substâncias são ditas também as partes imanentes a essas coisas, que delimitam essas mesmas coisas e exprimem algo determinado, cuja eliminação comportaria a eliminação do todo. Por exemplo, se fosse eliminada a superfície – segundo alguns filósofos – seria eliminado o corpo, e se fosse eliminada a linha, seria eliminada a superfície. Em geral, esses filósofos consideram que o número é uma realidade desse tipo e que é determinante de tudo, porque se fosse eliminado o número, não restaria mais nada.

Além disso, chama-se substância de cada coisa também a essência, cuja noção define a coisa.

Segue-se daí que a substância se entende segundo dois significados: o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e aquilo que, sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa (*Met. Δ*, 1017b, 10- 25. Grifos nossos).

Da passagem acima podemos logo perceber que os conceitos do par *ὑπάρχων* e *ὑποκείμενον* foram traduzidos respectivamente por “imaneente” e “substrato”, ambos vocábulos cruciais na definição aristotélica de “substância”, que pode ser entendida de quatro modos: (1) corpos simples, e corpos compostos em geral, não sendo derivadas (predicadas, ou categorias) de um substrato/ *ὑποκείμενον*; (2) algo imaneente/*ὑπάρχων*, também impredicável, sendo um substrato/*ὑποκείμενον* que é causa do ser; (3) parte imaneente/*ὑπάρχων* às coisas e que as determinam, de modo que, retirada a parte, a coisa deixa de existir; (4) essência, “cuja noção define a coisa”. Por sua vez, estes quatro entendimentos podem ser agrupados em dois conjuntos: (a) o do substrato derradeiro, impredicável; (b) algo determinado e separável, do ponto de vista hilemórfico.

Mas em *Met. Δ*, 1017b, 10- 25 Aristóteles nos fornece definições do conceito de οὐσία, articulando-o com os conceitos de *ὑπάρχων* e *ὑποκείμενον*, porém sem explicá-los ou esclarecê-los. Desse modo, se quisermos de fato compreender os conceitos e como se articulam, para além de obtermos definições, devemos dar um salto, saindo de *Met. Δ* para Z.

*Met. Z* é quase unanimemente considerado um dos livros mais difíceis de toda a *Metafísica*, quiçá o mais difícil (talvez ao lato de H)<sup>151</sup>, sendo o núcleo duro da ontologia aristotélica, ou ao menos de sua versão mais madura, como veremos. Assim, o objetivo do estagirita ali é avançar seu argumento no sentido de determinar as quatro causas primeiras do ser/ente enquanto ser/ente. Mas o ser/ente pode ser dito de diferentes modos, o que faz urgir a determinação destes modos, para que se possa, por seu turno, entender as causas. Assim, se há muitos modos de se dizer o ser/ente, o primeiro deles é *qua*

---

<sup>151</sup> Daí precisaríamos de um mapa: Burnyeat (2001).

substância/οὐσία. Donde a metafísica ter por tarefa precípua a busca pelas causas primeiras da substância.

Ora, parafraseando Aristóteles, se o ser se diz de muitos modos e se o seu primeiro significado é “algo que é e *um certo este*”/καὶ τόδε τι<sup>152</sup> e se isto é a substância/οὐσία, então podemos inferir que esta é “algo que diz que coisa é uma coisa, (...) sua essência e, ao mesmo tempo, é alguma coisa determinada, é algo, é uma coisa em si, não é propriedade de outro, acidente de outro, ação, paixão realizada por outro, é, em suma, uma realidade que existe em si” (Berti, 2012, p. 89. Os grifos são nossos). E é precisamente esta certeza da possibilidade de se conhecer algo tal como uma coisa em si que Sexto qualifica como um comportamento epistemicamente dogmático, e sua parte complementar, a afirmação ou postulação (asserção, em suma) de o que seria tal coisa em si, ele qualifica como um comportamento linguisticamente dogmático. Ao fim e ao cabo, os aristotélicos, do dogmatismo epistêmico, avançam ao dogmatismo linguístico, e daí curvam-se diante de um sistema que contém tais dogmatismos como molas mestras, uma espécie de visão de mundo centrada em uma metafísica que postula objetos não-evidentes e requer dos adeptos a subserviência cognitivo/linguística de quem asseve a partir de postulados.

Se a argumentação acima não basta para entender-se o significado de “dogmático” quando aplicado à pessoa de Aristóteles, ainda em *Met. Z* há uma passagem em que o próprio estagirita porta-se como exemplo paradigmático do que seria um dogmático essencialista e metafísico: “E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’, equivale a este: que é a substância...” (*Met. Z.* 1028b. 2) – e talvez aqui os leitores estejam se perguntando como poderia ser qualificado de dogmático alguém que afirma que uma questão X, especialmente em metafísica, está eternamente aberta e é eternamente problemática, ainda mais considerando que o próprio Sexto parece qualificar o cético justamente como alguém que está sempre a buscar. Pois bem, se os leitores estiverem se

---

<sup>152</sup> Berti (2012, p. 88-89) afirma que a expressão “τόδε τι” foi cunhada por Aristóteles. A passagem da metafísica que estamos comentando é Aristot. *Met.* 7.1028a, que citamos: “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστὶν, ὅπερ σημαίνει [15] τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποιὸν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ’ οὐ τρίτην ἢ ἄνθρωπον: ὅταν δὲ τί ἐστὶν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίτην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν) , τὰ δ’ ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ [20] ἄλλο τι.”

perguntando isso estarão levantando uma questão legítima. Mas não perceberam um fato simples: a tradução acima, de Reale, está errada (como já notou Berti, 2012, p. 90, 91).

Vejamos então o texto original: “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία...” (*Met. Z.* 1028b. 2, grifos nossos). Aqui Aristóteles não está dizendo, como Reale nos dá equivocadamente a entender, que a questão “o que é o ser?” será eternamente alvo de investigação/ζήτησις e de problematização/ἀπορία. Se este fosse o caso, Aristóteles estaria realmente assumindo o caráter inconclusivo e problemático das investigações metafísicas e se portando como um cético, que de tanto investigar e problematizar pode também ser chamado de ζητητικός e de ἀπορητικός (cf. P.H. I, 7). Mas, ao contrário disso, o que Aristóteles está dizendo é que “De fato, tanto no passado quanto também agora, sempre/ἀεὶ se investiga/ζητούμενον (= ζητέω no particípio presente médio-passivo, acusativo singular) e sempre se problematiza (= ἀπορέω no particípio presente médio-passivo, acusativo singular) o que é o ser, que é o mesmo que o que é a substância...”. Ou seja, Aristóteles não está dizendo que a essência/substância é alvo de contínua busca nem de contínua problematização, e conseqüentemente, ele não está dizendo que no futuro o problema e a investigação provavelmente continuarão existindo. O que ele diz é que tanto no passado, quanto em seu próprio presente, a investigação e o problema ficaram em aberto, mas isso não significa que continuarão assim, pelo contrário, pois ele próprio pretende resolver de uma vez por todas os problemas e cessar todas as investigações, pois ele de fato se propõe a responder definitivamente o que é a substância em *Met. Z* e nos livros subsequentes. Com Sexto, podemos dizer que, no que tange ao problema da substância, o estagirita literalmente “assume como subsistente a coisa sobre a qual se diz dogmatizar” (= “ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν”. P.H. I, 14).

Agora, após este excuro sobre a atitude dogmática de Aristóteles acerca do conceito de “substância”, voltando aos termos ὑπάρχον e ὑποκείμενον, para defini-los fomos levados à *Met. Δ*. Depois, para compreendê-los, à *Met. Z*. Percebemos que ambos os vocábulos estão associados ao conceito de οὐσία e então vinculam-se à ontologia aristotélica. E, em se tratando de ontologia, mencionamos acima que em *Met. Z* ela ocorre em uma versão madura, mas o *status quaestionis* sobre isso é tão repleto de divergências que nem mesmo sobre isso há ponto pacífico. Vejamos o que Angioni tem a nos dizer sobre o assunto:

A maior parte das interpretações recentes entende *Metafísica* ZH como um “acerto de contas” com a ontologia menos elaborada que Aristóteles propôs nas *Categorias*, obra que, segundo a opinião aceita de modo quase unânime, teria sido composta pelo jovem Aristóteles (...) No entanto, ao escrever a *Metafísica*, Aristóteles teria notado que a ontologia das *Categorias* seria insatisfatória e exigiria vários aprimoramentos ou retificações (...) Talvez esta seja a opinião mais unanimemente aceita entre os intérpretes: o indivíduo das *Categorias* passa a ser, na *Metafísica*, analisado em termos de matéria e forma e, por isso, perde o título de subjacente último e, conseqüentemente, o de substância primeira (...) No entanto, todas essas interpretações se fundam em uma suposição comum: a de que seria conceitualmente possível, bem como filosoficamente interessante, propor uma disputa na qual concorreriam entre si os indivíduos (isto é, as substâncias compostas tomadas como indivíduos) e, de outro lado, suas formas. Essa questão, no entanto, soa-nos como um *erro categorial*, pois propõe uma *paragone* (ou um *âgon*) entre dois itens que parecem responder a problemas filosóficos bem distintos (...) na literatura recente, Wedin deu-se conta do problema, com muita pertinácia. Em *Categorias*, Aristóteles está interessado em encontrar as entidades mais básicas de sua ontologia, entendida como uma lista meramente *descritiva* daquilo que está dado no mundo. Em *Metafísica* ZH, no entanto, Aristóteles está interessado em discernir as *causas* que explicam essas entidades mais básicas, e os dois interesses, longe de serem incompatíveis entre si, longe de se sobreporem ou de se anularem reciprocamente, são perfeitamente complementares (Angioni, 2008, p. 11-14).

Concordamos com Angioni aqui quanto à complementaridade das ontologias de *Met.* e de *Cat.* Portanto, tomaremos como pressuposto que se, por um lado, ao tratar de *ὑπάρχον* e de *ὑποκείμενον* em *Met.* o estagirita está interessado em compreender as causas da *οὐσία*, por outro lado, ao tratar de *ὑπάρχον* e de *ὑποκείμενον* em *Cat.* ele está interessado em fornecer uma lista descritiva de um possível estado de coisas. Por conseguinte, se a atitude aristotélica face às investigações metafísicas é dogmática (em específico no que diz respeito ao binômio *ὑπάρχον* e *ὑποκείμενον*) e se há complementariedade ontológica entre *Met.* e *Cat.*, também é dogmática a atitude aristotélica face às investigações linguísticas em *Cat.* (e novamente, em específico no que diz respeito ao binômio *ὑπάρχον* e *ὑποκείμενον*).

Tendo isso em vista, podemos agora nos debruçar sobre a relevância do par *ὑπάρχον* e *ὑποκείμενον* em *Cat.* Assim poderemos pensar a filosofia aristotélica da linguagem enquanto filosofia dogmática da linguagem, e o que significaria uma filosofia cética da linguagem, por antítese.

II.8- “Imanente” e “substrato” na concepção aristotélica de linguagem:

Sabemos que o estagirita dedicou-se a inúmeros temas, desde os metafísicos até a taxonomia dos seres vivos, passando pelos céus, “eventos climáticos” etc. Quanto à linguagem, suas reflexões comparecem em vários tratados e, a depender do enfoque, a ênfase recai ou sobre os dispositivos intelectuais que tornam os humanos capazes de significação (in *Da Alma*), ou sobre a importância da comunicação para a vida em sociedade (in *Política*) ou sobre a relação entre a linguagem e os ofícios (in *Poética; Retórica*), por exemplo<sup>153</sup>. Mas, não obstante a multiplicidades de enfoques possíveis sobre a questão da linguagem nas obras de Aristóteles, nossa preocupação agora é com como ele pensava sua estrutura, ou seja, sua teoria da predicação. Isso nos revelará, neste aspecto, a como ele pensava sua função, seus limites e possibilidades.

Então, passando à *Categorias*, após a célebre introdução em que o estagirita delimita os conceitos de “homônimo”, de “sinônimo” e de “parônimo” (*Cat.* 1a 1-15), ele passa a ocupar-se da diferenciação entre as coisas que podem ser ditas de modo complexo ou por combinação (κατὰ συμπλοκήν) e as que podem ser ditas de modo simples, sem complexão ou combinação (τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκήν, in: *Cat.* 1a 16-19). Coisas ditas por complexão ou combinação são necessariamente frases, como: “homem corre”, “homem vence”; ou seja, sentenças com a estrutura “S P”. E vale aqui lembrar que esta estrutura é redutível à “S é P”. Pois, por exemplo, “homem corre” é igual a “um/o homem é corredor”, e “homem vence” é igual a “um/o homem é vencedor”. É que, como nos explica Angioni, sobre a redutibilidade da estrutura “S P” em “S é P”:

A estrutura básica da predicação, tal como proposta por Aristóteles, constitui-se de três elementos mínimos: dois termos (sendo um deles o *sujeito* e o outro, o *predicado*) e o operador copulativo. À primeira vista, a leitura apressada de alguns textos (sobretudo *Da interpretação* 3) daria a entender que Aristóteles admitiria uma forma ainda mais primitiva, reduzida apenas a um nome, como termo-sujeito, e um verbo como termo-predicado – por exemplo, “Sócrates corre”. No entanto (...), essa forma, ainda que seja a mais comum na linguagem ordinária, não reflete a estrutura básica da predicação, que se constitui exatamente por uma operação de composição (sinalizada pelos operadores copulativos) entre dois termos, o sujeito (por assim dizer, o *assunto* sobre o qual se pretende falar) e o predicado (aquilo que propõe sobre o assunto previamente introduzido pelo termo sujeito) (Angioni, 2009, p. 18-19).

Quanto a esta passagem, cumpre enfatizar duas coisas: 1- a linguagem cotidiana prefere (tanto hoje quanto na Grécia antiga, por exemplo), construir orações como

---

<sup>153</sup> Ver Neves (2004).

“Fulano corre” ou “Fulano está correndo”, mas, do ponto de vista aristotélico, estas orações, para serem entendidas como predicções, devem ser reduzidas a “Fulano é corredor” porque a análise aristotélica da predicação requer “S é P”. Isso significa dizer que a análise aristotélica da predicação não anda em compasso com os usos ordinários da linguagem, mas os altera, “corrigindo-os” para torná-los compatíveis com os mecanismos analíticos empregados pela doutrina linguística aristotélica.

2- A estrutura “S é P” inclui proferimentos que parecem ser “S não é P”. Pois, por redutibilidade “S não é P” é igual a “S é não-P”. Assim, quando o acadêmico diz algo como “A verdade não é apreensível” (“S não é P”), isto é o mesmo que dizer que “A verdade é não-apreensível/inapreensível” (“S é não-P”). Como corolário, se pensarmos “S é P” como um juízo assertórico, então, por possuir a mesma estrutura, “S é não-P” também o será. Portanto, se tanto “S é P” quanto “S é não-P” são diferentes modos de se notar uma predicação, em sentido aristotélico, e se são, por conseguinte, assertóricos, e se assertóricos forem (e futuramente veremos que são) juízos dogmáticos por excelência, então, tanto quem faz asserções positivas (para Sexto: Aristóteles, estoicos e epicuristas, por exemplo) quanto quem faz negativas (para Sexto: os acadêmicos) dogmatiza.

Tendo deixado isso claro, voltemo-nos agora às coisas que são ditas sem complexão ou combinação (τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν). Em *Cat.* 1a 19, Aristóteles as exemplifica como: “homem, boi, corre, vence”, ou seja: nomes ou ações/estados simples, e há dez modos de se dizer as coisas sem combinação, que são as célebres dez categorias, introduzidas pela primeira vez em *Cat.* 1b 25:

Cada uma das coisas ditas sem nenhuma complexão/composição (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν) significa ou substância/entidade (1- οὐσίαν), ou quantidade/quanto (2- ποσὸν), ou qualidade/qual (3- ποιόν), ou relação/relativamente a algo (4- πρὸς τι), ou onde (5- ποῦ), ou quando (6- ποτὲ), ou estar em uma posição/jazer (7- κεῖσθαι), ou ter (8- ἔχειν), ou fazer (9- ποιεῖν), ou sofrer/padecer (10- πάσχειν). Numa palavra, substância é, por exemplo, homem, cavalo; e é quantidade, por exemplo, dois côvados, três côvados; e qualidade, por exemplo, branco e gramatical; e relação: metade, maior; e onde: no Liceu, na ágora; e quando: ontem, antes; estar em uma posição: está deitado, está sentado; e ter: está calçado, está armado; e fazer: por exemplo, cortar, queimar; e sofrer: ser cortado, ser queimado.

Cada uma dessas coisas já ditas, por si mesma, nada afirma, mas é pela complexão/composição delas entre si que acontece a afirmação. Com efeito, toda a afirmação parece ser verdadeira ou falsa; e, das coisas ditas sem complexão/composição, nenhuma é verdadeira ou falsa, por exemplo, homem, branco, corre, vence. (*Cat.* 1b 25- 2ª 4. Grifos nossos. Seguimos aqui a tradução de Teixeira da Mata, 2018. Contudo, ela nos parece defeituosa, especialmente no que diz respeito à escolha de “complexão” por συμπλοκὴ.

Assim, optamos por também oferecer após “/” as alternativas presentes na versão de Coelho, 2014<sup>154</sup>).

Entendamos, resumindo:

1- Aristóteles divide os proferimentos – ou coisas que são ditas – em dois tipos: com ou sem composição/combinção:

a- com combinação são as sentenças, pois combinam diferentes categorias, primeiro a de substância/οὐσία, com uma das outras supramencionadas nove categorias, ligadas entre si por um verbo. Assim, a categoria de οὐσία, mais uma das outras nove, pode gerar uma sentença “S é P”, em que: 1- S = οὐσία, com função de sujeito/ὕποκειμενον; 2- o verbo/ῥῆμα, que faz a ligação do sujeito com o predicado e frequentemente pode ser reduzido ao verbo “ser”; 3- o predicado/κατηγορία, que são nove “modalizações” da substância que opera como sujeito numa sentença.

Cabe salientar também que, quando é possível de uma sentença reduzir “S é P” (algo que ocorre com bastante frequência), então tem-se uma sentença com valor de verdade embutido, constatativa, portanto. Voltaremos a isso futuramente. Quanto ao uso mais acima de ὕποκειμενον como sujeito, lembremo-nos da definição de οὐσία em *Met.* Δ (1017b, 10- 25) que comentamos mais acima, pois lá, embora o vocábulo ocorra traduzido como “substrato”, não como “sujeito”, a primeira definição de substância que há é a de “corpo simples ou composto a partir dos quais as categorias/predicados são derivados”. Acrescida pela segunda definição – “algo imanente/ὕπαρχον que não pode ser predicado” – a tradição, personificada aqui por Boécio, que indelevelmente marcou as interpretações de *Categorias* no medievo de expressão latina, interpretou ὕποκειμενον tanto como “substrato” quanto como “*subiecto*”, donde: “sujeito”.

---

<sup>154</sup> Por seu turno, sintaticamente, Coelho não nos parece oferecer soluções descomplicadas o suficiente. Talvez, assim sendo, a tradução de Boécio (ca. 480 – ca. 525) ajude – e caso não ajude, ao menos ilustra a longa carreira da noção aristotélica da linguagem e sua influência sobre pensamento cristão medieval (sobre a qual, para mais, ver: Arens (1984), cobrindo, na verdade, até 1750): “*Eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur singulum aut substantiam significat aut quantitatem aut qualitatem aut ad aliquid aut ubi aut quando aut situm aut habitum aut facere aut pati. Est autem substantia quidem ut figuratim dicatur ut homo, equus; quantitas ut bicubitum, tricubitum; qualitas ut album; ad aliquid ut dulum, maius; ubi uero ut in Lycio; quando autem ut heri; situs uero ut sedet, iacet; habere autem ut calciatus, armatus; facere uero ut secare, urere; pati uero ut secari, uri.*

*Singula igitur eorum quae dicta sunt ipsa quidem secundum se in nulla affirmatione dicuntur; horum autem ad se inuicem complexione affirmatio fit. Videtur enim omnis affirmatio uel falsa esse uel uera; eorum autem quae secundum nulla complexionem dicuntur neque uerum quicquam neque falsum est, ut homo, album, currit*” (Coelho, 2014, 49-51).

Agora, voltando ao modo como Aristóteles divide os proferimentos, quanto às coisas ditas sem composição:

b- já sabemos que são meras palavras, sem um verbo que as ligue, não compondo assim uma sentença. Estas coisas, ou modos de se falar sobre a substância, são dez: a primeira é a própria substância, tratada como “coisa em si”, as outras são, relembremos: 2- quantidade, ou 3- qualidade, 4- relação, 5- onde, 6- quando, 7- estar em uma posição, 8- ter, 9- fazer, 10- padecer. Como veremos, não é casual que Enesidemo de Cnossos tenha elaborado dez tropos ou modos de se argumentar pela relatividade de algo, aparentemente ele requalifica uma nuance do relativismo protagórico para atacar noções epistêmicas e ontológicas vinculadas a uma adesão às também dez categorias. Em Sexto, receptor não passivo da argumentação enesidemiana, os usos dos dez tropos vão além de invectivas ontoepistemológicas, mas passam a alvejar uma concepção de linguagem assertórica vinculada sobretudo a Aristóteles, ao menos no que tange aos dez tropos, como veremos futuramente.

Bem, tendo explicado a relevância dos conceitos de *ὑπάρχων* e *ὑποκείμενον* em Sexto e a necessidade de traduzi-los de modo a que fique claro seu vínculo com filosofemas a ele anteriores e que formavam parte do “clima de opinião” acerca da linguagem em sua época, devemos passar agora a maiores esclarecimentos sobre a estrutura “S é P” em Aristóteles *qua* constativa, pois assim a chamamos alhures.

#### 11.9- ἀπόφανσις aristotélica *qua* constativo:

Em Aristóteles, os enunciados predicativos (ou “categóricos” cuja estrutura é redutível a “S é P”) não são denominados por um único nome, podendo ser evocados por formas verbais, como *katêgoresthai* e *katêgorein*, ou por formas nominais, como *apophasis*, *protasis* e *kataphasis* (cf.: Angioni, 2009, p. 17).

Contudo, para cada um destes termos, há usos mais ou menos consagrados, recorrentes no próprio *corpus* aristotélico:

... esses mesmos termos, em outros contextos, são usados para designar outros conceitos. Assim, *katêgoresthai* às vezes parece designar uma relação mais complexa do que a mera predicação, e *katêgoria* adquiriu um sentido mais estrito, consagrado na tradição, o de *categoria*, isto é, os gêneros supremos do ser; *protasis*, nos contextos em que se opõe a *sumperasma* (conclusão), designa, mais particularmente, *premissa*; *kataphasis*, em seu uso mais apropriado, designa a *afirmação*, por oposição à *negação* (*apophasis*); a *symplokê* às vezes

designa a conjunção de termos ou a conjunção de proposições (Angioni, 2009, p. 17-18).

É assim que, dentre os possíveis candidatos à nomenclatura aristotélica de “enunciado predicativo”, a ἀπόφανσις emerge em *An. Pos.* como candidata mais promissora, numa discussão sobre a aquisição de conhecimento, a definição de raciocínio dedutivo e seus componentes e a definição de prova. Ou seja, uma vez que em *An. Pos.* 71a 1-10 há vários usos de vocábulos que poderiam ser empregados para nomear o enunciado predicativo, Aristóteles avança o termo ἀπόφανσις como melhor alternativa, por evitar confusões:

uma declaração (ἀπόφανσις) é uma parte de um par contraditório. Um par contraditório é um par de opostos dentre os quais, por si sós, não há nada. A parte de um par contraditório que diz algo sobre algo é uma afirmação (κατάφασις); a parte que tira algo de algo é uma negação (ἀπόφασις) (*An.Pos.* 71a 11)<sup>155</sup>.

Como usual em Aristóteles, a definição de um conceito recorre a novos conceitos, não menos complicados do que o primeiro. Assim, aqui o estagirita está a nos dizer que, no que diz respeito aos enunciados nos quais pode haver contradição (ou seja, que podem ser uns, por um lado, afirmativos; outros, por outro lado, negativos), cada parte em contradição (ou seja, tanto a parte afirmativa quanto a negativa) é uma declaração/ἀπόφανσις. Isto corrobora aquilo que já dissemos alhures: que tanto “S é P” (afirmativa) quanto “S é não-P” (privativa-negativa) são tipos de constatativos, ou seja, de declarativos/ἀποφάνσεις.

Talvez a explicação acima dê a entender que o sentido aristotélico de “declaração” opere meramente por uma fórmula que estabelece a relação estritamente linguística entre sujeito e predicado, articulados por um verbo. Nesse caso, isso talvez não baste para chamarmos a ἀπόφανσις de constatativo, para além de uma simples declaração, entendida tão somente como um enunciado “S é P”.

Assim, devemos salientar que, além de atender à fórmula “S é P”, a ἀπόφανσις é concebida por Aristóteles como enunciado com pretensões de verdade acerca dos objetos que compõem o enunciado expresso pela fórmula. E mais, tendo em vista a noção aristotélica de verdade, um enunciado predicativo/demonstrativo não enuncia algo verdadeiro definido somente por critérios intralinguísticos (por exemplo, seu estrito papel

---

<sup>155</sup> Essa tradução deve muito à versão de Barnes (2002).

numa cadeia de raciocínios), mas definido por sua objetividade, sobretudo. Ou seja, um enunciado demonstrativo, que atenda às regras sintáticas que regulam a combinação dos termos numa fórmula “S é P”, tem sua verdade aferida não pelo mero atendimento à fórmula, mas pela comparação daquilo dito por meio do enunciado com o estado de coisas ao qual ele se reporta. Isto é, o enunciado declarativo deve corresponder à realidade, constatando-a.

Eis então que, mais do que dizer respeito a uma fórmula específica, a ἀπόφανσις é declarativa por declarar um estado de coisas, daí, se este enunciado apresentar o estado de coisas, ele é verdadeiro, do contrário, é falso:

... a teoria da predicação é uma teoria a respeito das regras pelas quais a linguagem, em seu domínio declarativo ou apofântico, pode satisfazer plenamente sua função, qual seja, reportar-se objetivamente ao mundo e oferecer-nos constatações fidedignas a respeito dos fatos e situações nele presentes. Assim, a teoria da predicação envolve uma teoria semântica, que busca delimitar as regras e condições pelas quais os termos, combinados nas proposições, podem objetivamente remeter a situações verificáveis no mundo e, por isso, precisamente, podemos dizer que ela se apresenta, ao mesmo tempo, como uma ontologia: a teoria da predicação é uma teoria a respeito das correlações entre, de um lado, as estruturas objetivas pelas quais as coisas se dão no mundo e, de outro, as estruturas lógico-linguísticas pelas quais pretendemos constatar-las e remeter a elas (Angioni, 2009, p. 20; grifo nosso).

Apesar do estilo simples e direto, a passagem de Angioni acima nada de simples tem, ainda mais em relação ao nosso tema aqui. Dela devemos então, para prosseguirmos, reter o seguinte:

- 1- a ἀπόφανσις é um declarativo nos sentidos: a- possui estrutura “S é P”; b- constata um estado de coisas;
- 2- a teoria da predicação, domínio que trata da ἀπόφανσις, é, por conseguinte: a- uma teoria das regras de boa formação de enunciados com a estrutura “S é P”; b- é uma teoria sobre como reportar-se a um estado de coisas;
- 3- portanto, é uma teoria que tem um componente linguístico (a); e outro ontoepistemológico (b);
- 4- neste sentido, “verdade” e “falsidade” são valores atribuídos às proposições quando comparadas ao estado de coisas que elas descrevem.

Agora, considerando 1-4 acima, quanto ao cético pirrônico em seu *design* sextiano, ele:

- 1- evita usar ἀπόφανσις, ou seja, evita os constatativos;
- 2- isto significa que ele: a- não adere a nenhuma teoria sobre a boa formação de enunciados; b- não se reporta a um estado de coisas *qua* substrato/subsistente para além do modo como as coisas lhe (a)parecem;
- 3- portanto, não possui pretensões constatativas nem em âmbito estritamente linguístico, nem em âmbito ontoepistemológico;
- 4- donde, não afirma que proferimentos são “verdadeiros” ou “falsos”, tampouco afirma sobre os estados de coisas que lhes dizem respeito, fazendo com que seu discurso não possa ser ele próprio valorado.

Voltaremos a -1--4 e ao modo cético de falar futuramente, quando discutirmos as coisas que o cético diz e as sobre as quais se cala. Antes, porém, devemos fazer mais um interlúdio, dessa vez sobre as noções de “linguagem” em jogo aqui, para as entendermos melhor.

## II.10- Um interlúdio sobre diferentes abordagens em filosofia da linguagem

Nas linhas abaixo, nosso objetivo é oferecer subsídios para melhor entendermos as principais vertentes em filosofia da linguagem, mostrando seu desenvolvimento e o de seus conceitos. O procedimento se justifica por haver, a partir do capítulo anterior, um adensamento ou afunilamento das nossas questões em torno precisamente do eixo desta área específica. Assim, abordá-la desde já nos permitirá prosseguirmos com mais clareza para o tema da concepção cética de linguagem, que deverá ser pensada como em oposição aberta à concepção aristotélica (e também à estoica). Além disso, as digressões que aqui comparecerão servem de complemento àquelas feitas na nossa “Introdução” (em “Sobre a matéria”), nos permitindo tratá-las de um diferente ângulo, pois, no fim e ao cabo, nossa tarefa na presente seção pode ser sumariada como oferecer um relato sobre como se desenvolveram diferentes perspectivas filosóficas sobre a linguagem a partir de diferentes concepções ontoepistemológicas acerca dos objetos linguísticos. Assim, tomaremos como pano de fundo as inquietações de Carr (2006, p. 2571-2579), mas sob as lentes oferecidas por Martins (2011, p. 439-473), Auroux (2009), Formigari (2004), Russell & Fara (2012), e sobretudo por Alston (1972).

Já na terceira parte de nossa “Introdução” lançamos as bases sobre como compreendemos a filosofia da linguagem em geral, como área indefinida em termos de princípio unificante, exceto pelo objeto, a “linguagem”. Mas este conceito mesmo pode ser interpretado de inúmeras formas, fazendo com que a área que o tem sob escrutínio seja bastante abrangente. Ademais, como também mencionamos na supramencionada parte da “Introdução”, há diversos outros campos da atividade filosófica cujas reflexões não só resvalam na filosofia da linguagem, mas acabam por infiltrarem-se nela. Mas, como nosso objetivo aqui é demarcar territórios, lançando subsídios para uma futura cartografia cética sobre a linguagem, então seria apropriado, por antítese e retomando tópicos que já compareceram na nossa análise da concepção aristotélica de linguagem, partirmos da ponta que deixamos solta: a metafísica subjacente à uma cartografia dogmática.

Enquanto substrato de reflexões filosóficas sobre a linguagem, a metafísica, na medida em que envolve uma busca por formular conceitos e fatos universais e inclui enumeração de categorias mais básicas às quais os entes pertençam, estimula esforços teóricos para se chegar a estes conceitos, fatos e categorias, recorrendo à linguagem e considerando seus aspectos. Índícios disso podem ser vistos tão remotamente quanto, por exemplo, na filosofia de Heráclito, em seus aforismos sobre o *lógos* e na sua conjectura de que há uma relação de espelhamento entre o *lógos* cósmico – enquanto ordenação subjacente a um estado de coisas em constante devir – e o humano, ou na de Parmênides, em sua postulação de limites para a cognição e do discurso veraz (ver: Bernabé, 2019), influenciando, por exemplo, Melisso, Górgias (antiteticamente), Platão (em *República*, *Sofista*, *Parmênides*, *Crátilo*, por exemplo) e Aristóteles (*Metafísica*, *Categorias*, *Da interpretação*).

Quanto a Platão, em *Rep.* X, 596, uma vez que se pode atribuir substantivos e adjetivos a uma grande variedade de objetos com naturezas diferentes, então deveria haver um conceito geral ou mais universal, um atributo, por assim dizer, que subjaza a todos os objetos diferentes aos quais se atribuem um mesmo substantivo ou adjetivo. Assim, quando se diz “belo” de uma árvore, de uma cor ou de uma pessoa, não obstante as diferenças entre estes três objetos, deve haver um algo belo que independa destes objetos e que se apresente por meio deles. Donde partir-se a uma investigação pelo conceito de “belo” ou de “beleza”, levando ainda a pensar quais seriam conceitos correlatos a este, no caso de Platão, o “bem” e o “justo”.

Quanto a Aristóteles, além de haver uma crítica à noção platônica de universais que estimula sua escrita em *Cat.* e *Met.*, há também a percepção, de certo modo já presente no *Parmênides* de Platão, de que, ao contrário dos substantivos, os verbos não têm subjacência para além dos objetos. Assim sendo, não possuem realidade por si mesmos, embora sejam categorias, como já discutimos anteriormente. Disso decorre que as substâncias possuem estatuto ontológico mais fundamental que as ações.

Contudo, isto gera uma distorção que perpassou boa parte da história da filosofia, sobre o estatuto ontológico de entes imaginários. Assim, por exemplo, quando se diz: “Sócrates viu a Górgona”, considerando que o verbo “ver” não possui estatuto ontológico fundamental, por não subsistir, pois somente os substantivos subsistem (i.e. somente eles possuem estatuto ontológico fundamental), então “Sócrates” e “Górgona” são igualmente subjacentes. Mas o primeiro existiu, ao passo que o segundo, não. Eis que, conseqüentemente, acaba-se admitindo a realidade de um ser, a Górgona, que de fato é inexistente. Podemos, assim, entender este problema como resultado de uma confusão entre significado e referência, em que um nome, para ter significado, precisaria necessariamente se remeter a um objeto que lhe sirva de referência. Tendo isto em mente, Descartes (2018) por exemplo postula diferentes categorias para as ideias, dentre as quais as factícias seriam resultado da ação da imaginação, que recombina no pensamento dados originados em ideias adventícias, oriundas, estas sim, da apreensão sensória de objetos reais, permitindo haver alguma subjacência para termos que expressam ficções, como “Górgona”.

Os problemas que são atenuados com a proposta cartesiana de que as ideias factícias possuem alguma subjacência, uma vez que são recombinações imaginativas de dados decorrentes de ideias adventícias, são resultado, por seu turno, da crença ou exigência de que deve haver um espelhamento entre estados de coisas e proposições. Esta crença, tão recorrente na história da filosofia, embora possa ser rastreada até Platão e Aristóteles, com o tempo veio a ganhar versões mais sofisticadas, como a de Russell, que afirmava que “num simbolismo logicamente correto haverá sempre uma certa identidade fundamental de estrutura entre um fato e seu símbolo respectivo; (...) a complexidade do símbolo corresponde intimamente à complexidade dos fatos por ele simbolizados” (Cf.: Russell, 1986).

Se nos detivermos um pouco mais na citação acima de Russell, perceberemos que ela 1- trata de simbolismo lógico e não de um símbolo linguístico qualquer, como uma palavra; 2- trata de identidade de forma atenuada, ou seja, não há uma correspondência

total, mas ainda assim “uma certa” correspondência; 3- os fatos simbolizados pelos símbolos dizem respeito à estrutura metafísica da realidade. Ou seja, diferentemente do realismo externalista linguístico de Aristóteles, a posição de Russell demanda a criação de uma linguagem artificial, de cunho formal, que possa dizer, por um espelhamento mitigado, quais são as estruturas básicas da realidade, do mesmo modo que Wittgenstein em seu *Tractatus*. E assim, a lógica entra em campo, vindo em socorro ao fornecer tanto uma linguagem artificial e formal, satisfazendo a demanda logicista do séc. XX, quanto oferecendo ferramentas e parâmetros para análise e construção de inferências, identificando as válidas, separando-as das inválidas, demanda que remete a Aristóteles.

Ora, diante então da constatação de determinados limites para expressar determinados objetos linguísticos, em vez de se assumir que estes limites são intrínsecos às concepções de linguagem – que por vezes não equalizam bem as relações entre 1- a ontologia destes objetos, 2- os modos de conhecê-los e de expressá-los e 3- os modos de se conhecer a linguagem que os expressa – os filósofos argumentam que os limites se encontram na própria linguagem, e não nos fundamentos teóricos que adotaram. Disso decorrem, por sua vez, diferentes vertentes de reflexão filosófica que possuem por pressuposto a ideia de haver uma ineficiência congênita à linguagem, como o logicismo, anteriormente exemplificado pelo atomismo lógico de Russell.

Por outro lado, há uma corrente que situa a emergência dos problemas filosóficos no próprio uso de uma linguagem especializada, artificial. Ou seja, situa os problemas na noção, criticada como falsa, de que para se fazer perguntas filosóficas e, principalmente, para se respondê-las deve haver uma linguagem filosoficamente apurada. Pensadores que tecem essa crítica pertencem a um grupo, embora incoeso, chamado usualmente de “filósofos da linguagem ordinária”, dentre os quais podemos mencionar Austin, Searle e o segundo Wittgenstein; e pensamos que Sexto Empírico faz parte deste conjunto, entre outras coisas, por rejeitar a concepção aristotélica de constativo e seus fundamentos metafísicos, pretendendo um outro registro, não assertórico e não representacionista, como veremos.

Contudo, em certa medida, tanto a rejeição da necessidade de linguagem especializada, ou formal ou artificial para a solução de problemas, quanto sua defesa são faces de uma mesma moeda: a da significação. Pois, ambos projetos respondem à questão sobre o que se quer dizer quando se diz algo.

## II.11. A diferentes filosofias da linguagem a partir do significado de “significação”

O problema da significação é um dos mais profícuos e recorrentes da história da filosofia, e cabe então à filosofia da linguagem a investigação, no âmbito específico das teorias da significação, sobre quais são as operações e aptidões que permitem “significar” de modo relativamente bem-sucedido, havendo muitas abordagens, mas que serão por nós reduzidas a três (seguindo a bibliografia apontada no começo da seção anterior), relacionadas ao problema da ontoepistemologia dos objetos linguísticos, conforme já descritos alhures.

Assim, basicamente classificaremos as teorias da significação em “referencial” (ou “representacionalista”), “ideacional” e “pragmática”. Admitimos, como dito no parágrafo logo acima, que há outras abordagens, mas em grande medida elas são oscilações e resultados híbridos dos cruzamentos seletivos destas três vertentes.

Partamos, então, para a vertente “referencialista” ou “representacionalista”, pois parece ser a que obteve hegemonia na história da filosofia, salvo engano; ou a que melhor se adéqua a um entendimento do senso comum sobre o processo de significação.

Sendo o referencialismo um ponto de vista bastante econômico, podemos dizer que postula, em suma, que algo significa algo por ser o nome deste algo. Ou seja, o termo “Galinho de Quintino” significa “Zico”, que significa um jogador muito específico do Flamengo porque há uma relação de identidade ou de semelhança entre os termos “Galinho de Quintino” e “Zico” e entre os termos e o objeto “jogador muito específico do Flamengo”, aquele jogador que poderia ser indicado com um ato dêitico, como apontar. Portanto, os termos indicam um objeto com mais ou menos precisão, por haver uma espécie de contiguidade entre eles, e o nível de “contiguidade” é justamente o nível de “espelhamento”. Ou seja, em um referencialismo como o de Aristóteles na sua teoria da predicação, o nome espelha a coisa, e a asserção “S é P” espelha o estado de coisas e afirma sua verdade, verificável, do contrário é uma asserção falsa.

Neste caso, para uma palavra significar algo, deve haver algo a que ela se refira, seja um substantivo, um adjetivo ou mesmo uma ação: “todas as palavras têm significado, no simples sentido de que são símbolos representativos de alguma coisa diferente delas próprias” (Russell, 2010, p. 97).

Mas há basicamente duas versões da noção de significado como referência: 1- mais rudimentar, segundo a qual o significado de uma expressão é aquilo a que a expressão se refere, como no caso de Aristóteles, mais acima; 2- mais sofisticada, situa a

referência na relação entre a expressão e seu referente, ou seja, a conexão referencial constitui a significação.

O caso 1 acima é facilmente demonstrável como equivocado evocando exemplos em que há expressões com diferentes significados e um mesmo referente. Por exemplo: “Átila” e “Cabeçudinho”. Quem me conhecer e conhecer meu filho e souber que ele se chama “Átila” e que seu apelido é “Cabeçudinho”, saberá que quando uso um nome ou outro na situação em que aviso sobre determinado perigo, estou, em ambos os casos, falando com o mesmo referente. Contudo, quem não me conhecer e nem meu filho e não souber sobre esse nome ou esse apelido pode achar que me refiro a “Rei dos Hunos”, quando falo de “Átila”, ou a outra coisa quando falo de “Cabeçudinho”. Há também o caso de um mesmo significado ter diferentes referentes, por exemplo: “eu”, “aquilo” e etc. Uma vez que “eu” tem claramente como referente “aquele que fala”, mas muda de acordo com as circunstâncias, e algo semelhante ocorre com “aquilo”, “este”...

Já numa versão menos rudimentar do representacionalismo, proposto por exemplo por Russell, saber o significado é saber qual a relação entre a palavra e o objeto que faz com que um signifique o outro (in: Russell, 1989). O problema é que, não obstante haver versões mais refinadas do referencialismo, ainda assim, enquanto não for o caso que para toda palavra haja um objeto ao qual se refira, o referencialismo estará refutado como teoria geral da significação, e há termos, como as conjunções, que não têm correspondente na realidade (ou, em termos aristotélicos, não têm οὐσία) (Alston, 1972, p. 31-32).

Mas um referencialista sofisticado como Russell poderia, sim, argumentar que não é preciso que todas as palavras tenham significado quando isoladas, ou mesmo que tenham significado no mesmo sentido que substantivos e adjetivos. Porém, ainda assim há a questão do objeto que subjaz ao termo. Ou seja, pode haver o caso em que falamos “cachorro”, por exemplo, mas este termo não se refere nem a um animal específico no mundo nem a um conjunto específico de animais no mundo, mas a uma entidade abstrata, uma classe. O mesmo com “azul”, aqui não se tratando de classe, mas de “qualidade”, e o mesmo com “uivar”, tratando-se aqui de uma ação.

Eis que, assim, pensando nas palavras “cachorro”, “azul”, “uivar” acima – denotando respectivamente: a- uma classe, b- uma qualidade, c- uma ação (ou seja, denotando não οὐσία, mas acidentes, que como tal não têm subjacência em si, em termos aristotélicos) – precisamos introduzir entidades abstratas para justificarmos a significação sob um ponto de vista referencialista sofisticado. Contudo, se o fizermos, advém outro problema, pois na frase: “Um cachorro azul uiva alto”, este é um cachorro qualquer

inespecífico, mas não por isso uma classe de animais, ou algo abstrato. Portanto, ainda que se argumente que a palavra isolada “cachorro” se refere a uma classe, a mesma palavra, quando numa frase, ganha um significado diferente, por se referir a algo diferente. Mas aí retornamos ao problema de uma mesma palavra ter diferentes referentes, agora, relativamente ao contexto. Então é o contexto que determina o sentido?

Se a resposta a esta questão for positiva, então teríamos aqui uma guinada pragmática. E havendo tal guinada, por que não admitirmos também que a referenciação é somente uma entre tantas outras tarefas linguísticas? E, além disso, porque não admitirmos ainda que “referenciar” está sendo usado aqui como guarda-chuva para cobrir termos como “designar”, “significar” e “denotar”, que podem ser tão diferentes entre si quanto podem diferir de “referenciar”, em sentido estrito?

Então, uma vez que expressões como “cachorro” e “azul” não podem referir-se a classes abstratas, por não serem referentes materiais (ou seja, por classes abstratas não serem οὐσίαι), e nem a um objeto ou grupo de objetos no mundo, simultaneamente, eis que talvez a questão se resolva apurando-se o sentido de referência, especificando-o como denotação. Portanto, neste caso, “cachorro”, que de outro modo se remeteria a um conjunto vazio, em vez de ser entendido como “referindo-se” a algo abstrato, denota este algo. Ou seja, em vez de referir-se a uma classe, denota esta classe, de modo que tudo a que o nome cachorro pode ser atribuído é denotado por este nome. Semelhantemente, quanto ao “adjetivo” azul, a posse desta cor é condição necessária e suficiente para o adjetivo “azul” ser atribuído ao objeto.

Ainda assim, alguns termos sem referente tampouco denotam ou conotam algo, como “até”, “em”, “por”. Mas não é por não terem referência, conotação ou denotação que não significam algo. Pelo contrário, para cada uma delas há inúmeros significados. Isso acaba nos levando a um refinamento do significado de “denotação” ou de “conotação”: só se dão quando dizemos de uma expressão que ela é aplicável ou afirmável de alguma coisa.

Mas talvez o problema aqui posto resida na deficiência de terminologia semântica, de modo que “até”, por exemplo, poderia designar, se não um objeto no mundo, um movimento de um objeto, com sentido de “em direção a”. Apesar disso, ainda que possamos pensar assim sobre as preposições, desde a antiguidade grega as conjunções resistem a este tipo de tratamento. Ainda assim, contrariando as evidências, pode haver quem diga que “e” e/ou “ou” representam algo no mundo, qual seja, no primeiro caso, uma relação objetivamente conjuntiva, no segundo, uma objetivamente disjuntiva. Mas a

que se referem, no mundo, uma “relação conjuntiva” e uma “disjuntiva”? Não há resposta para além da lógica e/ou da linguagem. Ou seja, não há resposta ontológica empírica ou extralinguística, no sentido de não haver algo a que se aponte e se possa dizer que estas conjunções dizem respeito (Alston, 1972, p. 36-37).

Outro problema, talvez um pouco mais grave e fundamental, para além do fato de que há expressões que significam coisas, como as conjunções, mas que não têm referência, é saber se os variegados tipos de representação (como referência, denotação, conotação e etc.) têm algo em comum. Pois, caso não tenham, não haverá uma acepção de “representação” em que as expressões que operem por referência, denotação ou conotação representem algo, num sentido geral.

A este problema pode-se responder que o que têm em comum é 1- o fato de os três tipos de representação acima serem relações que se mantêm entre expressões e aquilo para que são usadas; 2- são decisivas para os significados das expressões. Apesar disso, considerando a necessidade do requisito 2 acima – pois somente assim justifica-se que “cachorro” queira dizer algo – então enveredamos em um círculo vicioso, uma vez que utilizamos a “representação” para explicar a “significação”, e a “significação” para explicar a “representação” (Alston, 1972, p. 38). Portanto, ainda que se esqueça que há uma classe específica de palavras, as conjunções, que de fato nunca querem dizer algo sobre o mundo, ainda assim, se explicar-se a significação em termos como “representar algo diferente de si próprio”, e se pretender-se com esta explicação englobar “referência”, “denotação” e conotação”, eis que 1- ou não há significação, pois esta explicação é falsa; ou 2- não é possível empregar “representar” de modo conceitualmente acurado. Assim, não conseguimos entender o processo de significar a partir exclusivamente do referencialismo/representacionalismo.

Tentando talvez evitar as consequências aporéticas inerentes aos referencialismos, tanto o ingênuo quanto o sofisticado, as outras concepções, a “ideacional” e a “pragmática”, admitem que a linguagem significa em decorrência do que faz aos humanos quando a utilizam. Assim, estas duas supramencionadas concepções remetem-se ao uso, mas não por isso abominam ou rejeitam a noção de “representação”, contudo, deslocam-na para o eixo “estímulo/reposta”, por um lado, ou “associações de ideias”, por outro lado (Alston, 1972, p. 39).

Ainda assim, não necessariamente 1- “ideacionalismo” e 2- “pragmatismo” precisam ser entendidos através das lentes da referência. Portanto, tendo em vista as

críticas já feitas ao 3- “referencialismo”, discorreremos a seguir sobre 1 e 2, vinculando-os ao estoicismo e ao ceticismo sextiano, respectivamente.

Começando pelo “ideacionalismo”, um bom exemplo de seu postulado básico pode ser encontrado em Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano* I.2.3: “o uso, portanto, de palavras consiste em fazer delas marcas sensíveis de ideias; e as ideias que representam são a sua apropriada e imediata significação”. Está, pois, explícita aqui a noção de que a linguagem é uma ferramenta para comunicar ideias, ou um meio físico de expressar o intangível, o pensamento. Assim, a atribuição de significação a uma determinada expressão decorre da regularidade de seu uso como atrelada a um pensamento, rotulando-o.

Mas engana-se quem, como Alston (1972, p.44), pensa que Locke é fundacional na proposta ideacionista, pois ela já estava presente de um modo bastante desenvolvido no Estoicismo.

## II.12. Os estoicos, sua filosofia e sua concepção de linguagem

Nesta sessão, nosso objetivo é introduzir um importante antagonista aos ceticismos, não obstante sua vertente, o estoicismo. Mas, trataremos de sua filosofia em geral somente na medida em que isso nos auxiliar para compreender sua concepção de linguagem<sup>156</sup>.

O estoicismo foi, desde sua origem com Zenão de Cítio (c. 333-263 a.C.), concebido como sistema tripartido em física, lógica e ética. Essas disciplinas, por sua vez, são mais bem compreendidas como “grandes áreas”, abrangendo outras áreas. Assim, por exemplo, sob a física estariam a meteorologia, a astronomia, a fisiologia e etc.; sob a lógica, a teoria do conhecimento, a dialética, a retórica, a gramática e a lógica estrito senso; sob a ética, discussões acerca dos múltiplos aspectos da vida prática, além de normativas mais abstratas.

Sobre a tripartição do sistema, é notável que estoicos pensavam que as partes se complementavam, dando ao sistema um aspecto coeso e coerente. Então, exemplificando, quanto a ética, a finalidade (τέλος) da vida humana, bem vivida, era seguir os ditames da natureza, que deveria, por seu turno, ser interpretada. Sua concepção de “vida natural” não é a mera fruição no devir natural, mas resultado da apreensão intelectual dos ditames

---

<sup>156</sup> Para mais sobre sua filosofia geral, ver Brito (2022).

da natureza a partir de uma abordagem teórica. Portanto, “viver de acordo com a natureza” significa, neste caso, “viver segundo uma peculiar teoria da natureza”, teoria que é desenvolvida através de uma particular concepção de conhecimento, resultado também de uma abordagem teórica. Neste caso, a teoria do conhecimento, abrangida pela parte lógica, é a que faz a intermediação entre as partes física e ética, ou seja, entre os fundamentos teóricos do modo de viver e sua performance prática.

Pode-se então afirmar que o estoicismo é uma filosofia intelectualista, no sentido em que as teorias sobre a natureza fundamentam o modo de vida (lembrem-se do que dissemos alhures sobre o “curvar-se” a dogmas).

Agora, voltando à tripartição, fazem parte da φύσις todos os estados de coisas particulares (πράγματα) – de fato, podemos dizer que a natureza é o somatório de todos os estados de coisas, mais os processos causais e eventos naturais, todos parte de deus, que é concomitante material e psiquicamente com o κόσμος – assim, para agirmos corretamente devemos ter uma apreensão correta destes estados de coisas.

Cabe então à epistemologia instrumentalizar para a abordagem correta das situações, promovendo sua avaliação adequada, pois do contrário uma vida feliz e natural não pode ser obtida. Mas, segundo a teoria estoica do conhecimento, tudo o que é percebido pelos sentidos, ao ser assimilado pela mente, torna-se, no pensamento, proposições, às quais podem-se atribuir valor de verdade ou de falsidade<sup>157</sup>. Por sua vez, as proposições são linguisticamente articuláveis, seja internamente (λόγος no sentido de razão), seja externamente (λόγος no sentido de discurso). Eis, portanto, o modo pelo qual o estoicismo é um ideacionalismo: as palavras rotulam estados mentais; contudo, na medida em que estes estados mentais correspondem a um estado de coisas externo, o ideacionalismo estoico decorre de um referencialismo mitigado (posteriormente, veremos melhor as implicações para Sexto da noção estoica de haver um λόγος interno e outro externo)<sup>158</sup>.

Então, voltando ao mecanismo de percepção e processamento mental dos dados sensoriais, para estoicos, quando percebemos algo formamos em nossa alma uma impressão (φαντασία) deste algo na parte comandante de nossa alma (ἡγεμονικόν, *Contra os Lógicos* II 400). Nos primórdios da Stoá houve uma querela sobre como se dava o processo mesmo de “marcar” na alma o conteúdo percebido sensorialmente, se esta

---

<sup>157</sup> Cf. Dinucci (2016).

<sup>158</sup> O *locus* clássico para compreender isso é D.L. VII 43 ss. Para melhor compreender o que está implicado aí, ver Dinucci (2016).

“marcação”, conforme pensava Crisipo, seria uma alteração na forma da alma, considerada corpórea, ou se seria uma espécie de “carimbo” na alma (τύπωσις, mais corretamente traduzido como “impressão”, mas aqui preferimos “carimbo” para evitar a ambiguidade com o termo “impressão” usado para verter “φαντασία”), conforme defendido por Cleanto (sobre isso, ver: Brito, 2022). Mas esta querela não influi sobre o fato de que, para estoicos, após a percepção sensória, o processo de retenção dos dados pelo pensamento envolve uma mudança na forma da mente causada pelo impacto do registro das impressões (φαντασίαι) na própria matéria da mente, e é isto que deve aqui ser retido.

Pensemos então numa situação objetiva: uma pessoa está diante de um estado de coisas X. Esta pessoa tem a percepção sensória de dados oriundos dos objetos que compõem o estado de coisas, e também dos aspectos relacionais destes objetos uns com os outros (posição, distância, luz, sombra e etc.). Após, esta pessoa forma uma imagem mental (φαντασία) do estado de coisas, e esta imagem não é facultativa e não está sob controle do percipiente, uma vez que há percepção. Contudo, o assentimento à imagem mental é facultativo, isto é, está sob encargo do percipiente julgar se a imagem mental corresponde adequadamente ao estado de coisas e, neste caso, está sob seu encargo assentir à imagem mental; opostamente, caso tenha julgado que não há correspondência e espelhamento entre estado de coisas e imagem mental, está sob encargo do percipiente reter o assentimento (*Contra os lógicos* II 397).

Ora, se há então, segundo os estoicos, diferentes tipos de impressões, umas falsas e outras verdadeiras em sua relação com o estado de coisas, e se as verdadeiras são critério para a ação correta, então deve haver supracritérios que permitam distinguir uma impressão verdadeira de uma falsa. Mas, por esse ponto de vista, se um critério necessita de supracritérios, não há por que crer que não haverá um regresso *ad infinitum*, que para ser impedido exigir-se-á a adesão a uma hipótese *ad hoc*, ou a um raciocínio circular, ou a um dialelo (conforme argumenta Sexto, ao citar os tropos de Agripa, cf.: P.H. I, 164-177).

Mas suponhamos que as ameaças do regresso ao infinito e da assunção de uma hipótese *ad hoc* não se abatam potencialmente sobre a epistemologia estoica e que, de fato, não há problemas com a formulação de supracritérios para um critério. Então, definindo, os supracritérios que atestariam a veracidade de uma impressão, considerada cataléptica (ou seja, capaz de indicar a verdade), seriam, como já mencionamos: 1-

derivação de algo real; 2- correspondência efetiva e fiel a este algo; 3- firmeza de retenção do conteúdo perceptual pela mente (ver *Contra os lógicos* II 397).

Assim, as impressões, se forem catalépticas, servirão como critério de verdade e garantirão a ação correta (ou seja, o “correto” deriva, em sentido ético, da “verdade” em sentido epistêmico). No entanto, não somente para parametrizar a vida prática servem as impressões catalépticas, de fato, seu acúmulo permite a aquisição de um *corpus* de atos corretos de cognição que, por sua vez, permite haver uma ciência (ἐπιστήμη).

Com o passar do tempo, estoicos foram refinando e nuançando sua teoria das impressões, desenvolvendo uma espécie de tipologia para elas. Assim, podemos dizer que algumas impressões podem ser categorizadas como advindo de percepções sensíveis, outras de atividades do pensamento (D.L. VII, 51). Outro modo de dividi-las é em “irracionais” (possíveis em animais irracionais, que não são necessariamente todos os animais) e “racionais” (possíveis em animais com λόγος, como o ser humano, mas não exclusivamente, como veremos), e que se dão por meio de processos mentais, pois a completude da impressão ocorre somente na mente, quando ela faz uma espécie de “imagem mental” do estado de coisas sensorialmente apreendido.

Há então dois tipos de λόγος: um estritamente interno, relativo ao pensamento; outro externo, entendido como proferimento, que ocorre quando o pensamento é transformado em discurso e se torna comunicável. Portanto, ainda que se diga que para alguns estoicos o ser humano não é único animal provido de λόγος *qua* pensamento, por outro lado, é o único provido de λόγος *qua* discurso.

Assim, agora nos cabe perguntar: se já sabemos como estoicos concebiam a passagem do estado de coisas à percepção e desta ao pensamento, como pensavam que opera a passagem do pensamento ao discurso? Claro, esta pergunta é um pedido de esclarecimento sobre como operava, do ponto de vista estoico, a significação, um dos aspectos mais problemáticos de sua filosofia e que nos leva de volta à sua física.

Então, devemos ter em mente que estoicos eram materialistas estritos em física, atribuindo corporeidade a quase todas as coisas, mesmo “abstratas” como “virtude”, a partir de sua definição de corpóreo como tudo aquilo que sofre ou causa efeito, isto é: tudo que é suscetível à causalidade. Exceções, por não serem suscetíveis, são: o espaço, o tempo (dois tipos de hiato onde a corporeidade transcorre), o vazio (hiato por excelência) e os λεκτά (“expressíveis” ou “dizíveis”)<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> Cf. Dinucci (2016).

Tendo isso em vista, um estado de coisas X apreendido é um corpóreo causal e epistemicamente anterior que provoca um efeito, a percepção, no percipiente, que sofre uma alteração na mente (corpórea), que se modifica (efeito) a partir do impacto da percepção. Esta modificação na mente é a aquisição de uma impressão. Mas, nos seres racionais há a imediata atribuição de um rótulo, ou significado (incorpóreo) ao pensamento. Porém, esta rotulação não pode ser tratada como resultado causal, pois neste caso o significado exprimível (λεκτόν) teria que ser corpóreo, à luz da física estoica, mas não é este o caso.

Portanto, o significado é tratado pelos estoicos como sendo algo composto por três partes, uma sendo o referente corpóreo e extralinguístico, outra equivalendo ao suporte, igualmente corpóreo, sobre o qual o significado se dá (escrito ou falado) – i.e. o significante –, e outra relativa ao significado em si, incorpóreo (D.L. VII 43).

Ora, se estoicos agrupam sob o rótulo de “corpóreo” tudo que é capaz de causar ou sofrer efeitos, então, se referente e significante são corpóreos, gozam desta capacidade. Isso justifica, por exemplo, o caráter persuasivo de um comando como “pare!”, que causa uma reação/efeito graças à corporeidade do estado de coisas a que se remete e do suporte fonético do significado, que causa impacto aos tímpanos. E, neste caso, sendo o significado “perigo iminente” incorpóreo, resultado de uma atividade predicativa da mente, permanece inalterado e inalterante.

Mas, aparentemente, em vez de referirem-se ao componente incorpóreo significante pelo termo “significado” (σημαῖνον), os estoicos preferiam usar o termo “dizível”, “exprimível” ou “asserível” (λεκτόν), por ser o portador de verdade/falsidade em um discurso.

Assim, vinculado ao pensamento e à impressão racional, o “dizível” é definido como aquilo que subsiste de acordo com uma impressão racional, que pode ser verdadeira ou falsa (na medida em que representa acuradamente ou não um estado de coisas – nesse sentido que a filosofia estoica da linguagem é também representacionista, mitigadamente), quando aquilo que se apresenta aos sentidos se torna pensamento proposicional e pode ser reproduzido discursivamente. Ou seja, o significado/“dizível” (= λεκτόν) difere tanto do estado de coisas percebido quanto da representação de tal estado de coisas pelo pensamento (neste sentido que sua filosofia da linguagem é ideacionalista), e mesmo quando esse pensamento é expresso na forma de discurso, o “dizível” dele difere na medida em que diz respeito somente ao conteúdo semântico do discurso, e não ao seu suporte (fonético ou escrito).

Se a filosofia estoica como um todo era repleta de sutilezas conceituais e nuances, o mesmo pode ser dito da parte que diz respeito à linguagem, e mais especificamente aos “dizíveis”, que eram classificados em “incompletos” (sem estrutura “S é P”) e “completos” (com estrutura “S é P”).

Portanto, na filosofia estoica da linguagem, a categoria dos “dizíveis completos” é reflexo da noção de “asserção” presente na filosofia aristotélica da linguagem: em ambos os casos, 1- a completude e a perfeição discursiva são atribuídas a sentenças “S é P”; 2- todo verbo deve poder ser redutível ao verbo “ser”; 3- uma asserção negativa portar-se do mesmo modo que uma positiva (i.e. o verbo ainda é o “[não] ser”); 4- tanto a ἀπόφανσις aristotélica quanto o λεκτόν τέλειον dos estoicos afirmam/negam coisas sobre o mundo, portanto, seu valor de verdade/falsidade é mensurado em comparação com o mundo; 5- ou seja, para ser verdadeiro, um λεκτόν deve portar-se como asserção e espelhar um estado de coisas.

Já sabemos que o cético pirrônico, segundo Sexto, não usa a ἀπόφανσις, por ser uma forma de constativo, assim, pela mesma razão tampouco usa o λεκτόν τέλειον, não aderindo a uma teoria sobre formação de enunciados e nem posicionando-se favoravelmente à existência ou apreensibilidade total de estados de coisas *qua* substratos.

Mas então, se o proferimento do cético não é um constativo nem em sentido aristotélico e nem em sentido estoico, o que seria ele?

### II.13. O proferimento cético<sup>160</sup>

Embora não seja objeto central deste estudo, a questão sobre a viabilidade da vida cética foi o ponto nevrálgico nas discussões sobre o ceticismo pirrônico durante o século XX, de modo que mesmo outras questões, como a da concepção cética da linguagem, acabaram partindo destas discussões sobre a *apraxia*. Ademais, não obstante as idiosincrasias metodológicas dos estudos céticos no século XX, fato é que intrínseca ao atrelamento entre temas como *apraxia* e o discurso cético está a noção, não equivocada, de que na Antiguidade questões práticas eram contíguas às teóricas, pois o que sobretudo interessava era a filosofia enquanto forma de vida<sup>161</sup>. Portanto, devemos aqui partir da

<sup>160</sup> Esta seção é uma reelaboração de uma proposta que já havíamos avançado outrora (em Brito, 2014). Porém, com relação à proposta anterior, há pontos-chave aqui que precisaram ser modificados, tornando a abordagem mais coesa e coerente. Ensaíamos esta abordagem em outros momentos e línguas, uma versão prévia em inglês pode ser vista em Brito, 2022, outra, em espanhol, em Brito, 2021.

<sup>161</sup> Cf. Hadot (1999; 2014).

discussão sobre a *apraxía*, seja porque assim nos remeteremos ao *status quaestionis* que tem prevalecido, seja porque assim respeitamos também uma posição holística entre as partes da filosofia advinda dos próprios antigos.

Assim, desde antes da (re)formulação do pirronismo sob Enesidemo de Cnossos, estoicos e outros detratores do ceticismo criticam-no por incorrer em inviabilidade prática. No caso de Sexto Empírico, de certo modo, herdeiro de um legado de argumentos antidogmáticos que antecederia ao próprio Pirro, há o agravante de que ele também herdaria as diferentes facetas dessa crítica.

O argumento da inviabilidade prática, ou *apraxía*, asseve que o ceticismo depõe contra a vida, inviabilizando-a. Um cético, por não ter critério, não poderia saber se algo é verdadeiro ou falso, bom ou ruim, natural ou convencional e etc. A suspensão do juízo alvejaria as três partes em que tradicionalmente as filosofias helenísticas dividiam suas doutrinas: epistemologia/lógica, ética e física, impactando também sobre as fundamentações teóricas das τέχναι (ou ofícios), e talvez além, acometendo mesmo a vida ordinária...

Aqui, não obstante as diferentes nuances, nomenclatura e os pormenores históricos do problema da *apraxía*, nos concentraremos na crítica quando feita à concepção Sextiana de ceticismo pirrônico, por cuja coerência tentaremos argumentar, mas oferecendo uma interpretação que nem é rústica nem urbana.

Para tal, antes de tudo, façamos uma breve recapitulação dos significados das posturas rústica e urbana<sup>162</sup>.

Segundo Barnes (1998), quem vê a modalidade rústica<sup>163</sup> de ceticismo em Sexto, por um lado, enfatiza que argumentos contra a causalidade, o tempo ou os tropos de Agripa não parecem dirigir-se tão somente a proposições de cunho filosófico ou científico, em vez disso, esses argumentos atingiriam também o âmbito da vida ordinária. Ademais, notoriamente, os detratores do ceticismo, ao acusarem-no de *apraxía*, aparentemente imaginaram-no como atingindo dinâmicas que pertencem à vida cotidiana.

---

<sup>162</sup> Para mais, ver Marcondes (2008). De todo modo, uma caracterização geral dos rústicos e dos urbanos é feita abaixo.

<sup>163</sup> O termo “Pirronismo Rústico” origina-se em Galeno, ver *De differentia pulsuum* 8.711.3; *De praenotione ad Posthumum* 14.628.18. Por antítese advém a nomenclatura hodierna: “Urbanos”. Sobre a postura Rústica, ver Burnyeat (2010a, 2010b).

Por outro lado, quem interpreta o ceticismo sextiano de modo urbano<sup>164</sup>, remete-se à declaração do filósofo de que o cético pretende curar os dogmáticos (e somente os dogmáticos) de suas patologias típicas: a pretensão e a precipitação (P.H. III, 280). Então, nesse caso, o ceticismo não comprometeria a vida comum. Finalmente, urbanos evocam a exortação sextiana à observância de instâncias dessa mesma vida: ser ativo numa τέχνη, aderir ao νόμος e ao ἔθος de onde se estiver, por exemplo (P.H. I, 23).

Frede (1998a, 1998b), nosso urbano paradigmático aqui, pensava que a abordagem cética não redundava em *apraxia* (e tampouco em sua versão linguística, a ἀφασία) e que, das duas uma: ou os “dogmáticos” eram ingênuos, ao suporem que os céticos eram *naïves* por pretenderem uma forma impraticável de vida; ou os céticos eram de fato *naïves*, pois, por mais que alegassem o contrário, não poderiam evitar conhecer muitas coisas (com o acréscimo importante e problemático de que haveria tacitamente o requisito de que é preciso crer para conhecer, voltaremos a isso depois). Mas é de estranhar-se que, estando os céticos familiarizados com as recorrentes facetas da crítica da *apraxia*, apesar disso, parecem ter seguido adiante, filosofando, sem dar uma resposta satisfatória a ela, como se fosse uma crítica inócua e que nada tivesse a dizer! Para urbanos, a inocuidade se deve ao fato de que a ἐποχή dos nada *naïves* céticos não atingiria a vida comum. Portanto, não há *apraxia*, os ingênuos dogmáticos enganaram-se.

Urbanos e rústicos corretamente concordam que há uma relação de proporcionalidade direta entre suspensão de juízo e crenças. Ou seja: quanto maior o escopo da ἐποχή, mais abrangente o conceito de δόγμα. Contudo, discordam precisamente quanto aos limites desse escopo, e, conseqüentemente, quanto à abrangência dos δόγματα. Assim, urbanos pensam que os δόγματα são estritamente proposições filosóficas ou científicas, logo, evocando a proporcionalidade direta, a ἐποχή cética atingiria tão só esses tipos de proposições, e não asserções feitas no âmbito da vida comum, que estaria imune. Eis que o ceticismo é possível, como em um abracadabra argumentativo! Mas, posto desse modo, isso faz sentido? Sendo mais precisos: é um procedimento correto restringir os δόγματα a asserções filosóficas ou científicas? Ou melhor: é possível distinguir tipos de asserção baseando-nos somente na qualificação do emissor?

---

<sup>164</sup> Ver Frede (1998a, 1998b).

Para respondermos essa pergunta, analisemos algumas fontes próximas de Sexto tanto na época quanto no horizonte conceitual e interesses filosóficos. Em primeiro lugar, Galeno. Em seguida, Epiteto<sup>165</sup>.

O médico de Pérgamo nos deixou uma obra, riquíssima, na qual apresenta a disputa entre três seitas médicas (empiristas, racionalistas e metódicos): *Sobre as escolas*. De fato, trata-se da primeira narrativa de uma disputa entre empiristas X racionalistas conduzida nesses termos, preconizando, de certo modo, a disputa Moderna, inclusive enquanto fonte recorrente de consulta<sup>166</sup>.

Lendo lado a lado *Sobre as escolas* com pseudo-Galeno (*Introductio seu Medicus*), temos um panorama da abordagem metodológica da seita dos médicos racionalistas, também conhecidos como dogmáticos, de modo que podemos entender porque eles atendem por esses nomes. Para começar, são racionalistas porque pensavam que a investigação estritamente racional, com o mínimo de recurso à empiria, era a via correta para compreensão dos processos relativos à arte médica, a saber: manutenção da saúde, quando houver, e sua recuperação, quando não. Além disso, utilizavam um procedimento dedutivo para essa investigação. Finalmente, ao investigarem, pretendiam alcançar o entendimento das causas para a doença/saúde, e principalmente, desejavam entender a chamada “causa primeira” dos processos fisiológicos sob exame. Assim, concebiam seu modo de fazer medicina como uma *ἐπιστήμη*, capaz de oferecer a verdade, sendo por isso mesmo dogmáticos<sup>167</sup>.

Se, no caso de Galeno (corroborado por pseudo-Galeno), *δόγματα* refere-se claramente aos conhecimentos obtidos no âmbito da ciência, por outro lado, no caso de Epiteto, isso não se verifica, pois, para ele, atos mínimos e corriqueiros, como banhar-se ou tomar café da manhã, dependem de *δόγματα*. E o coxo de Hierápolis ainda acrescenta que há *δόγματα* corretos ou incorretos a partir dos quais são conduzidas ações cotidianas, igualmente corretas ou não<sup>168</sup>, vinculadas diretamente à percepção sensorial adequada e acurada de um estado de coisas, à rotulação proposicional da imagem mental suscitada por esta percepção e ao assentimento a esta rotulação, caso seja indicativa da verdade, como já vimos.

---

<sup>165</sup> Ver este procedimento em Barnes (1998).

<sup>166</sup> Por exemplo, ver o uso de Galeno por Francisco Sanches, para defender um método empirista contra o racionalismo aristotélico vigente à sua época: Limbrick (1988 p. 12-88).

<sup>167</sup> Ver Galeno, *Sobre as escolas* 1.69.7-1.72.5.

<sup>168</sup> Ver Epicteto, *Dissertationes* 3.10.1; 4.8.1-7.

Assim sendo, por essas fontes, podemos verificar que se os urbanos têm razão por pretenderem que a ἐποχή alcance proposições científicas ou filosóficas (porque são δόγματα em sentido galênico), por outro lado, equivocam-se por não perceberem que o conceito abrange também crenças ordinárias, parâmetros tanto para a tomada de decisões simples, quanto para o julgamento da excelência das mesmas decisões (em sentido epiteteano). Isso, por sua vez, conduz a outro engano, que pensamos ser mais grave e que descrevemos abaixo: confundir crer e conhecer, a partir de uma leitura analítica do *Teeteto*, de Platão.

Em suma, em sentido epiteteano – ou seja, dentro do arcabouço conceitual estoico (e não somente do estoicismo assim chamado “imperial”) – a ação, para ser correta, requer uma aliança entre conhecimento e crença. Mas se essa aliança serve como chave interpretativa para o estoicismo em geral, por outro lado, não serve para o ceticismo. De fato, em termos de concepções de conhecimento, esse é um dos pontos centrais de divergência entre essas duas filosofias, pois se o cético conhece algumas coisas, é o tipo de conhecimento provisório e instrumental para a ação no momento necessário (P.H. I, 16-18, 21-25).

Contudo, Frede parece aplicar à análise do ceticismo categorias ausentes dele, olvidando o que a própria argumentação sextiana alega: que é possível conhecer e agir sem crer, afinal o pirronismo sextiano não opera com noções de conhecimento que orbitem em torno de valores de verdade. Como corolário disso, Frede ignora a definição do proferimento cético como um mero relato das aparências, sem compromissos ontoepistemológicos (P.H. I, 187-210).

Há ainda outra pertinente crítica, lançada pelos rústicos contra os urbanos. Trata-se de uma questão de “historicidade da filosofia”, pois ao pretenderem interpretar uma filosofia antiga qualquer para fazê-la exequível, porém restringindo seu alcance de modo a não ser uma ἄσκησις aplicável em sentido amplo, mas, em vez disso, transformando-a em mera teorética filosófica, urbanos estariam admitindo no seio das filosofias antigas um dispositivo intelectual ausente delas e mapeado exclusivamente a partir da modernidade: o insulamento<sup>169</sup>. Assim, se a interpretação urbana sobre o ceticismo sextiano é a de que ele é exequível por não ser uma postura prática, uma vez que não toca as vidas ordinárias, por outro lado, essa interpretação seria anacrônica.

---

<sup>169</sup> Ver Marcondes (2008); Brito (2011).

Agora, voltando aos rústicos, em contraponto aos urbanos, não propõem uma interpretação anacrônica, pois sua versão do ceticismo sextiano não o restringe a uma atitude teórica. O *design* de ceticismo proposto pelos rústicos não conta com o dispositivo do insulamento, precisamente porque a *ἐποχή* que rústicos detectam em Sexto é mais abrangente que a dos urbanos, e acaba por atingir também a vida comum, βίος.

Recordando então a proporcionalidade direta entre *ἐποχή* e *δόγματα*, podemos afirmar que, por ser a *ἐποχή* rústica mais abrangente, também o são os *δόγματα*. Eis que aqui haveria *δόγματα* ordinários – ou da vida comum – e essa é justamente a interpretação que vimos mais acima exemplificada por Epiteto. E se Sexto está em grande medida reativa e dialeticamente argumentando contra estoicos, seria natural supor que seus passos argumentativos devam ao menos a princípio tomar os conceitos estoicos por ponto de partida, embora antiteticamente. Portanto, seria natural supor que Sexto parta da noção estoica de *δόγμα*, exercendo um procedimento dialógico que já havia sido consagrado como componente de uma “conduta cética” e que está operante muito antes do próprio Sexto vir a escrever<sup>170</sup>.

Ora, se Sexto reativa e antiteticamente utiliza o conceito estoico de *δόγμα*, então haveria *δόγματα* sobre o banho ou o café da manhã que seriam suspensos por uma *ἐποχή* abrangente. Nesse caso, ainda que essa interpretação rústica seja bem-sucedida ao definir o escopo da suspensão cética de juízo e a concepção estoica coetânea de crença, e ao elucidar os motivos pelos quais se deram séculos de acusações de *apraxía*, não obstante, o ceticismo sextiano permanece como horizonte problemático, pois, havendo uma suspensão sobre todas as crenças, como poderia o cético agir? E, caso se argumente que a ação é possível, no caso de não requerer crenças, ainda assim, como poderia o cético agir bem? Ou seja, se a interpretação rústica tem o mérito de ser cronológica e conceitualmente impecável, jaz exposto o flanco do cético, indefeso diante da *apraxía*.

Sumarizemos então o estado de coisas:

A- os urbanos:

- a- contam com o anacrônico dispositivo do insulamento;
- b- reduzem o alcance da *ἐποχή* (e dos *δόγματα*);
- c- imunizam a vida comum;
- d- protegem o ceticismo da *apraxía*.

---

<sup>170</sup> Vide o procedimento acadêmico *in untranque partem*. Ver Vezzoli (2016, p. 17-47).

B- os rústicos:

- a- interpretam de modo cronologicamente impecável;
- b- expandem o alcance da ἐποχή (e dos δόγματα);
- c- não preservam a vida comum;
- d- não livram o ceticismo da *apraxía*.

Assim, desejando entender o ceticismo sextiano, começamos por investigar as mais comuns dentre as exegeses vigentes, e percebemos o conflito entre os argumentos lançados por cada lado em litígio (μάχη); de fato, o conflito se deve à equipolência entre esses argumentos (ἰσοσθένεια), que, por sua vez, nos leva a uma ἀπορία. Diante dessa ἀπορία, sobrevêm o não assentimento a uma proposição ou outra (ἔφεξις) e a suspensão do juízo (ἐποχή)<sup>171</sup>.

Mas, tendo suspenso o juízo sobre a querela entre rústicos X urbanos, eis que não nos vemos incapazes de escrever ou de lecionar sobre a própria querela que aqui nos levou à suspensão. De fato, tendo suspenso o juízo sobre isso, atemo-nos às aparências, e anunciando-as somos capazes, como cronistas, de descrever um ceticismo que talvez (τάχα) funcione e que chamamos de “suburbano”.

A interpretação suburbana (outrora chamada de “Via Média”<sup>172</sup>) não opera com categorias como “verdade/falsidade”, logo não se pretende exclusiva, é um relato possível, entre tantos outros, de aparências inconstantes. É eclética também, admitindo aspectos tanto dos rústicos quanto dos urbanos, estando nas fronteiras de ambos os territórios, sem pertencer definitiva e definidamente a nenhum.

Desse modo, na nossa cartografia conceitual híbrida, concordamos com os urbanos:

- a- logo, o ceticismo conduz à vida comum;
- b- e essa vida está imune à teórica filosófica.

Mas também concordamos com os rústicos, pois:

- a- não há insulamento na filosofia antiga;
- b- a ἐποχή atinge também a vida comum.

---

<sup>171</sup> Ou seja, aplicamos a *skeptiké agogé* aos modos de se interpretar o próprio ceticismo. Ver Brito; Huguenin (2015, n. 13).

<sup>172</sup> Brito (2014).

Como? Voltemos à definição de δόγματα...

Ora, se concordamos com os rústicos que a ἐποχή é abrangente e sabemos que há uma relação de proporcionalidade direta entre ἐποχή e δόγματα, então igualmente abrangentes devem ser os δόγματα, incluindo não somente proferimentos filosóficos, científicos ou “técnicos”, mas também os presentes no âmbito da vida ordinária, desde que operem como asserções.

Ou seja, um proferimento qualquer, não importa a partir de qual instância seja emitido (vida comum ou ciência, por exemplo), é δόγμα se for um discurso que pretenda sustentar (τίθεται) algo como substancialmente existente, ou afirmar (διαβεβαιοῦσθαι) algo como ou real ou subjacente<sup>173</sup>. Pois bem, essa definição de δόγμα é exatamente a definição de “asserção” – como vimos quando tratamos da noção de proferimento em Aristóteles e nos estoicos – e proferir uma asserção é expressar uma crença.

Tendo isso em vista, retornando ao cético sextiano, notamos que ele não opera com valores de verdade/falsidade, não profere asserções, negativas ou positivas. Em vez disso, coloca em ἀπορία e percebe διαφωνία entre as teses dos dogmáticos (*Contra os lógicos* I, 38-46), essas, sim, asserções. De fato, o mecanismo de dispor διαφωνία só faz sentido no caso dos proferimentos que chamaríamos de “assertóricos”. O cético evita ao máximo negar ou afirmar, acaba mesmo por prescindir da verdade, não busca cláusulas, critérios ou condições para ela, somente investiga (P.H. I, 21-23; *Contra os lógicos*. I, 27-38, 46-446).

No entanto, para construir/aprimorar/compilar um modo de filosofar que esteja intimamente ligado à evitação do assentimento e da asserção – e que opere antiteticamente com relação aos modos dogmáticos de filosofar – Sexto precisa compreender as implicações do ato de asserir, sua força ilocucionária. E precisamente por isso o cético não asser, não aderindo ao operador “é verdade que...”, reagindo à asserção não com outra asserção, mas através de um ato de fala outro.

Agora, disso [ao menos] duas hipóteses emergem, cujas consequências precisamos testar:

*H1*- supondo que estejamos corretos ao relacionarmos o vocábulo grego δόγμα com “asserção” – de modo que sejam idênticos – e uma vez que a asserção é um

---

<sup>173</sup> Para o uso sextiano dos vocábulos gregos transcritos aqui e sua relação com os δόγματα, ver: P.H. I, 13-16. Contudo, essa passagem reinsere um *puzzle*, pois Sexto explicitamente diz que o cético não tem um dogma se entendermos dogma como “assentimento aos objetos não evidentes sob investigação científica (ἐπιστήμας)” (P.H. I, 13). Mas podemos provisoriamente responder ao *puzzle* apontando passagens, como os tropos de Agripa, em que o que está sob alvo da ἐποχή não se restringe às ciências.

proferimento constativo (do ponto de vista da primeira formulação da teoria dos atos de fala por J. L. Austin<sup>174</sup>), então poderíamos dizer que os δόγματα são proferimentos constativos. I.e.: δόγμα = asserção = constativo.

*H2*- No caso de a hipótese acima fazer sentido<sup>175</sup>, mantendo-se o cético ativo, e linguisticamente ativo, ele não emitiria proferimentos constativos, mas outro. Contudo, uma vez que ao menos aqui estamos lidando com conceituação da primeira formulação da teoria dos atos de fala de J. L. Austin (enfatizamos), isso significaria que o cético emite performativos.

Na verdade, as duas hipóteses acima talvez possam ser resumidas em uma única questão: em que medida a filosofia de J. L. Austin poderia nos ajudar a compreender o ceticismo sextiano, evitando os pontos fracos dos rústicos e dos urbanos e aproveitando seus pontos fortes? Por conseguinte, testar *H1* e *H2* é testar a possibilidade de utilizar a teoria dos atos de fala, de Austin, como chave interpretativa para a filosofia de Sexto, e assim retornamos ao ponto sobre os três tipos de filosofia da linguagem indicando novamente que, ao contrário de um referencialismo aristotélico e de um ideacionalismo (e também referencialismo atenuado) estoico, a filosofia cética da linguagem é uma espécie de pragmatismo.

Bem, se interpretarmos os δόγματα como os constativos de Austin, consequentemente isso permitiria encontrar esse tipo de proferimento nas ciências, filosofias, ofícios e também na vida ordinária. Portanto, por proporcionalidade direta, a ἐποχή sextiana atingiria esses âmbitos, como requerem os rústicos, não havendo insulamento.

Mas não atingiria sempre, somente quando houvesse uma asserção. Logo, quando houver outros atos de fala não assertivos, raros entre cientistas e filósofos helenísticos e tardo-antigos, mas frequentes na vida ordinária, então não haveria ἐποχή. Eis que, ao menos no que diz respeito à linguagem, a vida comum estaria conservada – sem insulamento, mas com ἀφασία, entendida como não-asserção.

E é a partir do ponto de vista da ἀφασία que deveríamos entender também o próprio proferimento do cético, que anuncia as aparências, declara como as coisas se parecem, relata, mas não “constata” como elas são. Ou seja, não afirma (i.e. seu

---

<sup>174</sup> Austin (1956).

<sup>175</sup> Ademais, supondo que estamos corretos ao interpretarmos o ceticismo sextiano como uma abordagem que evita δόγματα num sentido amplo, presentes mesmo na vida comum, mas sem com que o argumento da *apraxia* atinja o cético.

proferimento não se reduz à estrutura “S é P”, mas a utiliza acrescida de um “operador fenomênico” que revela seu descompromisso assertórico: “Parece que [S é P]”).

Isso nos leva a *H2*, que nos traz mais alguns *puzzles*, de modo que antes devemos fazer uma recapitulação.

Sintetizando, o argumento da *apraxia*, em suas várias formas, tem sido a principal resposta ao ceticismo, em suas inúmeras fases, podendo ser remontado mesmo a Aristóteles (*Met.* IV, 4. 1006a.12), quando afirmou, no contexto de debate com potenciais “protocéticos”, que quem nega o princípio de não-contradição incorre em ἀδυναμία. E, ao consolidar-se, a tradição cética incorporou como seus predecessores pensadores que provavelmente eram alvos dessa crítica aristotélica: Protágoras, Górgias, Heráclito e os atomistas abderitas.

Em sua longa história, versões do argumento já foram dirigidas contra Pirro, contra os Acadêmicos Arcesilau, Carnéades e Clitômaco, contra Enesidemo de Cnossos e Agripa, os médicos empiristas e o próprio Sexto, que se viu na circunstância de ter que lidar com a ἀνεργησία (*Contra os éticos* 162)<sup>176</sup>.

Em suas múltiplas aparições, o argumento geral da *apraxia* é dirigido contra protocéticos e céticos porque os dogmáticos que o proferem pensam que as ações requerem uma fundamentação prévia que não pode ser posta em ἀπορία ou suspensão. Assim, para comunicar-se é preciso aderir ao princípio de não-contradição, ou para tomar banho é preciso crenças, por exemplo.

Para urbanos, como Frede, ao contrário, um cético que suspenda o juízo sobre tudo, ainda assim mantém incólume uma instância da vida, a ordinária, à qual adere, porque nessa instância a ἐποχή não se insere, não havendo crenças ordinárias a serem suspensas.

Essa interpretação, a urbana, seria exequível, perfeita para defender o ceticismo sextiano e, simultaneamente, treplicar os dogmáticos, pois eles seriam ignorantes acerca de qual verdadeiramente seria o significado do ceticismo: uma filosofia que proporia ἀπορία e obstáculos às filosofias e ciências da época, mas sem prejudicar a vida do proponente, uma vez que este estaria refugiado na vida comum.

Contudo, para rústicos, esse refúgio, esse insulamento, é um artifício anacrônico, não existindo na Antiguidade. Além disso, reconstruindo o uso do conceito de δόγματα através dos exemplos de Galeno e Epiteto, pudemos perceber que se realmente há uma

---

<sup>176</sup> Para um apanhado geral do desenvolvimento conceitual do ceticismo antigo até Sexto Empírico e da emergência das múltiplas críticas anticéticas, ver Brito (2022).

relação entre δόγματα e proposições científicas e filosóficas. Por outro lado, também vimos que há a relação entre esse vocábulo e determinadas crenças básicas para ações cotidianas.

Então, considerando o *background* conceitual e filosófico de Sexto, muito provavelmente, as crenças a serem suspensas, os δόγματα aos quais não se assente, pertencem tanto ao âmbito teórico (filosofia, ofícios, ciências) quanto ao âmbito ordinário. Neste caso, a suspensão – ferramenta terapêutica com incisividade proporcional à profundidade da supuração dogmática – atinge a vida comum, quando contaminada pela presunção e pela precipitação, sintomas da doença.

Apesar disso, por mais razoável e “sincrônica” que seja a interpretação rústica, ela faz retornar o velho problema da *apraxia*.

Como se não bastasse, não há como aderir a uma interpretação ou outra, rústica ou urbana, sem incorrerem em ao menos um tropo de Agripa<sup>177</sup>, uma vez que são mutuamente excludentes e estão em διαφωνία. Por isso, optamos por uma interpretação média, entre o campo e a cidade, numa área híbrida, suburbana.

Desse modo, com rústicos, concordamos que a ἐποχή é abrangente e atinge também a vida ordinária. Com urbanos, concordamos que deva haver uma instância que esteja imune à suspensão cética de juízo, mas sem incorrerem em insulamento. Como? O segredo seria interpretar os δόγματα como asserções, ou como os constatativos de Austin, possibilidade que se revela ainda mais coerente após levarmos em conta as filosofias dogmáticas da linguagem de Aristóteles e dos estoicos.

Tendo então definido os constatativos, podemos perceber que estão presentes no nosso cotidiano, quando afirmamos coisas, e são quase onipresentes como componentes daquilo que sabemos a respeito das filosofias, ofícios e ciências helenísticas e tardo-antigas.

Por conseguinte, se os δόγματα são constatativos, a ἐποχή os acerta em cheio, e simultaneamente as pretensões de verdade dos teóricos e pessoas ordinárias que os proferem. Como pensam os rústicos, a suspensão não se restringe a meras proposições teoréticas.

Mas, se por mais abrangente que seja a suspensão, ainda assim há proferimentos que sejam imunes a ela, então todos os jogos de linguagem relativos a esses proferimentos – que não se pretendem como constatações – estão igualmente imunes a ela. E embora a

---

<sup>177</sup> Ver P.H. I, 164–177. Notadamente o Tropo da Hipótese, que envolve uma assunção *ad hoc* de uma doutrina entre tantas em διαφωνία.

vida ordinária como um todo não esteja isenta da ἐποχή, ao menos um aspecto dela está, aquele que diz respeito aos relatos das aparências, sem compromissos assertóricos, como pretenderam os urbanos, mas sem insulamento.

Agora, se estivermos corretos na nossa interpretação suburbana – que simplificada nada mais seria do que interpretar o ceticismo sextiano através da maquinaria conceitual de J. L. Austin e como um ato não constativo de fala – então isso significa dizer que esse ceticismo, que se porta como relato, é um performativo?

A pergunta acima nos leva de volta a *H2*.

Se a primeira formulação da teoria dos atos de fala de J. L. Austin servir para nos ajudar a compreender os δόγματα como constativos, e o cético emitir outro tipo de proferimento que não δόγματα (i.e.: não constativos), então devemos ser capazes de afirmar que o cético emite performativos, atos de fala que sempre que proferidos, uma ação é realizada, como “prometer” ou “batizar”.

Mas performativos também são caracterizados por uma assimetria entre a primeira e a terceira pessoa, de modo que dizer que “Sócrates promete” é um constativo; ao passo que dizer “eu prometo” é um performativo. Mas nem todos os verbos conjugados na primeira pessoa do presente do indicativo ativo são performativos, afinal, podemos dizer que “nós escrevemos agora”, e isso é uma constatação. Como tal, é possível avaliar a verdade ou a falsidade dos constativos, caso estejamos escrevendo ou não, ou seja, através da verificação da compatibilidade entre o enunciado proferido e o estado de coisas por ele constatado.

Performativos, por seu turno, não constam estados de coisas, não podem ser verdadeiros ou falsos, pois sendo proferimentos que equivalem à realização mesma de atos, só podem ser “felizes”, quando a ação se realiza conforme o esperado (e de acordo com certas condições, como a “sinceridade” do emissor), ou “infelizes”, quando não.

Finalmente, performativos não são expressões de atos interiores, dão-se na esfera pública e dialógica da linguagem<sup>178</sup>.

Considerando as supramencionadas definições de “constativo” e de “performativo” fornecidas pela primeira teoria dos atos de fala de J. L. Austin (1956), poderíamos imaginar que o ato tipicamente dogmático de fala é um constativo. E, se assim for, então o ato tipicamente cético de fala, por oposição, seria um performativo. Afinal, o proferimento de Sexto preenche os seguintes requisitos para tal: é expresso em

---

<sup>178</sup> Ver Almeida (1986).

primeira pessoa (geralmente do plural); rejeita usos restritos, assertóricos, incidindo ainda sobre as próprias técnicas dogmáticas de discurso, privilegiando usos ordinários, como conversas informais (cf. *Contra os gramáticos* e *Contra os retóricos*).

Mas também é requisito dos performativos um “uso público” da linguagem, ou seja, um uso que não exprima estados internos. Porém, para Sexto, o discurso do cético é manifestação de um πάθος, palavra que se refere aos estímulos sensoriais e ao estado mental suscitado pelas afecções (P.H. I, 187), ou seja, refere-se a estados que poderiam ser interpretados como internos e que são expressos como relatos: o cético anuncia (ἀπαγγέλλει)<sup>179</sup> como as coisas lhe (a)parecem em determinado momento.

Nesse caso, temos dois problemas que são contíguos, pois (1) por mais que o mecanismo de anunciar afecções sem pretender que sejam constatações sobre estados de coisas realmente reduza a força assertórica do proferimento cético, essa anúncio seria de estados internos, não podendo assim ser interpretada como performativo. E (2), se o ato mesmo de relatar ou anunciar é tal que só se dá quando se relata ou anuncia – fazendo-o parecer um performativo, um ato que se faz quando se diz, como “batizar” – não obstante, ele também é um constativo, na medida em que o emissor do relato faz constatar algo a outrem, mesmo que sejam aparências.

Há, portanto, no caso do proferimento cético, uma zona de penumbra entre performativos e constativos, mas que não se deve a um fracasso conceitual do ceticismo, em vez disso, origina-se numa limitação da primeira formulação da teoria dos atos de fala de J. L. Austin (1956) que ele próprio veio a perceber, pois haveria aspectos constativos em performativos, e vice-versa.

Tendo se dado conta dessa zona de penumbra, Austin reformulou sua teoria dos atos de fala (Austin, 1962) de modo a não mais classificar proferimentos através de tipos excludentes de usos, em vez disso, ele propôs a distinção em três níveis estruturais de atos: 1- o locucionário, que diz respeito ao significado convencional das palavras articuladas, à entonação e à estrutura sintática dos proferimentos, possuindo sentido e referência; 2- o ilocucionário, que é o ato mesmo de proferir ou realizar um ato locucionário, podendo tanto ser expresso por um verbo performativo quanto por um constativo, isto é, essa categoria engloba ambos os tipos de proferimento da primeira formulação por J. L. Austin da teoria dos atos de fala; 3- o perlocucionário, que

---

<sup>179</sup> Ver P.H. I, 4, onde o verbo ἀπαγγέλλω ocorre na primeira pessoa do plural do presente do indicativo ativo (= ἀπαγγέλλομεν).

corresponde a um efeito causado sobre o ouvinte através da realização de um ato locucionário ou ilocucionário.

Ora, ao terem se dirigido aos dogmáticos, cétricos utilizaram a mesma língua que a deles (grega ou latina), com estrutura sintática predeterminada, portanto, seus atos locucionários foram os mesmos, permitindo entendimento mútuo.

Mas os atos ilocucionários realizados por cétricos e dogmáticos estão longe de ser semelhantes, pois a ilocução dogmática realiza uma asserção, afirma como as coisas são (e/ou como não são, por extensão). Por seu turno, a ilocução cétrica não asser, somente relata, não se compromete com o eixo verdade/falsidade e não pretende que a linguagem espelhe qualquer estado de coisas<sup>180</sup>.

## II.14- Os atos ilocucionários pirrônicos

Ao longo deste trabalho, por vezes o leitor foi advertido de que o objetivo não era investigar a possibilidade da vida cétrica. Contudo, “vida” é um termo abrangente e, como tal, possui componentes como: “trabalho”, “relações interpessoais” etc., e “linguagem”, claro, potencial liame entre todos outros elementos do conjunto “vida”. Assim sendo, análises da “vida” cétrica e de suas possibilidades podem ser feitas em âmbito geral – i.e. lidando com “vida” como uma abstração globalizante –, ou, por outro lado, podem ser feitas a partir de investigações sobre os elementos do conjunto “vida”. Neste segundo caso, então, tentar responder à questão “é possível viver de modo genuinamente cétrico?” pode envolver tentar responder à subquestão “é possível agir comunicativamente em uma vida vivida de modo genuinamente cétrico?” E é justamente pela relevância do papel da linguagem como liame de fatos/elementos da vida, recorrentemente atacada como impossível ou inconsistente, que pensadores que frequentemente tentam se debruçar sobre uma eventual concepção cétrica de linguagem acabam por ter que lidar, ainda que indiretamente, com o problema da possibilidade da vida cétrica (= *apraxia*).

Eis porque mesmo não querendo lidar com este problema, tivemos que nos remeter a ele, tal a sua centralidade para as investigações acerca do ceticismo. E mesmo Corti (2009), num expediente parecido com o nosso, embora queira investigar as relações

---

<sup>180</sup> Além do mais, o discurso de Sexto tem “a força ilocucionária de advertir-nos sobre a posição que devemos adotar em relação ao texto como um todo, a tudo que se segue, a “nossas proposições futuras” (...) [ele] é o que poderíamos chamar de macro ato de fala (Van Dijk, 1977) que engloba todos os outros e os contextualiza de uma maneira determinada” (Marcondes, 1994).

entre *Scepticisme et Langage*<sup>181</sup>, precisa antes lidar com a assombração da *apraxia*. Mas a leitura de Corti e sua abordagem do problema contêm vícios interpretativos decorrentes de uma noção possivelmente humeana (e por conseguinte rigorosamente ausente da filosofia antiga), de que para agir é necessário haver algum tipo de crença, sempre. Isso o leva a asserir, por exemplo, que segundo Sexto o cético pirrônico não tem qualquer tipo de crença, pois isto é o que significa “suspender o juízo sobre tudo” (2009, p.7) – interpretação que não se sustenta na própria fonte primária, como já vimos quando tratamos da concepção sextiana de δόγμα, δόξα e de assentimento – e como corolário, para Corti (2009, p.8), o cético sextiano não pode se comunicar efetivamente pois abriria mão de crenças linguísticas.

Ora, mesmo que já estejamos de acordo quanto à rejeição da noção de que para agir é preciso crer, ainda assim, forçando seu argumento ainda mais, Corti adiciona outra ideia controversa, a de que para comunicarem-se as pessoas precisam de crenças linguísticas bem estabelecidas para dominar uma língua, o que equivaleria a “compreender a sintaxe das expressões” (2009, p. 8). Ou seja, para Corti, usar uma língua depende de compreendê-la gramatical e sintaticamente. Este parece ter sido um tema de debates já presente para o próprio Sexto Empírico, tanto que em seu *Contra os Gramáticos*<sup>182</sup>, evitando a redução ao absurdo de usar de conhecimentos gramaticais para engendrar argumentos e para redigi-los com vistas a atacar a própria gramática, ele divide a “Gramática” geral em duas subáreas: “gramatística” – ensino das primeiras letras e da instrumentalização suficiente para falar e escrever – e “gramática” – teoria sobre o bem escrever e análise (e julgamento qualitativo) de textos; e é a esta segunda, a “gramática” *qua* disciplina e doutrina, que ele verte seus ataques, isentando de críticas a “gramatística”, revelada como útil. Assim, podemos pensar que se é necessária *alguma* noção de sintaxe por parte do falante para que este possa expressar-se adequadamente (e do ouvinte para compreendê-lo), Sexto já estava preparado para redarguir que esta noção pode ser oferecida tão somente pelo uso, e incrementada pelas primeiras letras, e não por uma teoria abstrata. Para Sexto, a estória agostiniana evocada por Wittgenstein (1994) de que o ensino da língua envolve 1- aprender as relações de espelhamento entre coisas e nomes; e 2- depois aprender as relações de espelhamento entre os objetos uns com os outros num estado de coisas X e os nomes arranjados num discurso ordenado faria tanto sentido quanto para fez o filósofo austríaco: nenhum.

<sup>181</sup> Este é o título da supramencionada obra de Corti (2009) que está sob escrutínio.

<sup>182</sup> Cf. El-Jaick (2014).

Quanto ao argumento de Corti (2009), retenhamos que seus pressupostos parecem equivocados, como já demonstramos, fato que não o impede, contudo, de avançar para tratar um tópico importante para a compreensão da concepção sextiana de linguagem: “as expressões ou atos linguísticos céticos”, ademais, analisados por Corti (2009, p. 105-147) por uma chave conceitual austiniana, *qua* atos ilocutórios, o que coaduna com o viés interpretativo que empregamos na seção anterior. Portanto, detenhamo-nos também no tópico das chamadas “expressões céticas”, voltando então ao tema do modo cético de falar e às coisas que o cético diz e as sobre as quais se cala.

As considerações sextianas sobre aquilo que chamamos agora e sem (por ora) problematizarmos de “expressões” percorrem os passos P.H. I, 187- 209 e abrangem uma série de atos ilocucionários, bem como regras gerais para sua enunciação, pelas quais começaremos.

Assim, para Sexto, de um modo geral, as enunciações/expressões/ilocuções céticas:

- 1- (P.H. I, 206) não devem ser consideradas como afirmando (nem positiva e nem negativamente) algo de verdadeiro sobre um estado de coisas subjacente. Ou seja, estas expressões não se portam como asserções no sentido aristotélico/estoico, não possuindo a estrutura “S é P” (ou “S é não-P”);
- 2- (P.H. I, 206) desse modo, por não se comprometerem ontologicamente, as expressões céticas têm caráter contraditório e podem muito bem se autodestruir, pois não visam oferecer afirmações permanentes e estanques sobre um estado de coisas pretensamente existente para além do percipiente e que, mesmo que exista independentemente, não pode ser conhecido sem intermédio das faculdades do próprio percipiente, portanto dá-se a este em seu aspecto relacional (e então necessariamente impermanente);
- 3- (P.H. I, 206) por seu caráter provisório, os argumentos céticos podem ser eliminados, assim como as drogas purgativas, que se removem a si mesmas dos corpos adoecidos junto com as substâncias que o adoecem. I.e. para o cético o ceticismo é um tipo de terapia discursiva que usa e compreende a linguagem como ferramenta;
- 4- (P.H. I, 207) o uso cético da linguagem não é autoritário e não visa oferecer pretensas explicações definitivas sobre as coisas, uma vez que o cético não afirma que/como/por que as coisas são (ou não são), e nem como vieram a ser (ou seja, o cético não oferece explicações causais e trata fenômenos aparentemente decorrentes um do outro – por ex.: fogo/fumaça – como concomitantes frequentes, portanto prováveis);

5- (P.H. I, 207) o discurso cético não compõe a agenda de nenhuma logomaquia, pois não pretende defender uma posição, como se fosse derradeira ou melhor. Pelo contrário, as logomaquias são recorrentes entre dogmáticos, tanto positivos quanto negativos, e o cético somente as narra, relatando as inconsistências e disputas, com vistas à suspensão de juízo;

6- (P.H. I, 207) se um estado de coisas X não pode ser percebido em si e por si, sem intermédio do percipiente, então o cético, enquanto percipiente, faz um relato pessoal sobre como as coisas a ele (a)parecem, donde seu discurso ser relativo a ele e ao seu modo particular de perceber (e isso corrobora a potencial autodestruição do proferimento, pois o torna intrinsecamente passível de contradições);

7.a- (P.H. I, 208) as ilocuções céticas não são pronunciadas acerca de todas as coisas, mas acerca das coisas não-evidentes (i.e. postulados metafísicos asseridos como fundamentos para suas filosofias, e.g.: os átomos para os atomistas e epicuristas, o fogo para Heráclito, o relativo em si para Protágoras, etc.). Em suma, acerca daquilo que é escopo das investigações empreendidas por filósofos e cientistas dogmáticos, que enveredam por teias de afirmações sobre o substrato último da realidade ou subjacentes externos;

7.b- (P.H. I, 208) como corolário do passo anterior, esclarece-se e enfatiza-se que o cético possui um comportamento linguístico não assertivo, ele não se pronuncia sobre verdade/falsidade e então suas ilocuções admitem contradições, de modo que criticá-lo por contradizer-se equivale a não compreender seu tratamento acerca dos seus próprios atos de fala.

Estando então esclarecidas as supramencionadas peculiaridades do discurso cético, Sexto pode se dirigir (P.H. I, 210-241), àquilo que é o ponto fulcral de diferenciação do ceticismo para com outras filosofias a ele contíguas, a de Heráclito, a de Demócrito, a cirenaica, a de Protágoras, a acadêmica e o empirismo médico: justamente a recusa cética em asserir sobre substratos não-evidentes, tanto a favor quanto contra sua existência e possibilidade de conhecimento.

Mas tendo já tratado das regras gerais para a enunciação das expressões/ilocuções, voltemo-nos agora à sua descrição específica, enfatizamos que para Sexto elas são reveladoras da disposição do percipiente diante de um estado de coisas, e não pretendem referir-se ao estado de coisas em si.

A primeira expressão explicada por Sexto (in: P.H. I, 188) é na verdade um binômio de ilocuções, mas que para ele têm o mesmo significado: “nada mais”/ “não mais” (= “οὐδὲν μᾶλλον”/ “οὐ μᾶλλον”). Sexto nos informa que esta expressão é

“elíptica”, potencialmente significando “não mais isto que aquilo” (= “οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε”). Assim, tal expressão, que também pode ser formulada na forma de questão (P.H. I, 189) e como “nada mais isto que aquilo” (P.H. I, 190), revela a equipolência entre discursos – por exemplo: “não mais a física epicurista do que a estoica” – ou entre afecções, por exemplo, no caso de uma torre vista ao longe: “não mais redonda do que quadrada”. Então, a expressão revela o πάθος do percipiente, que não tem condições de avaliar, quando em conflito, uma afecção, uma tese, um argumento ou uma filosofia como mais provável ou verossímil em detrimento de outra. Ou seja, a expressão revela a incapacidade cética de asserir pró ou contra algo, dada a aparente indecidibilidade entre equipolentes.

Ora, diante de um conflito entre teses, por exemplo, como demonstrado acima, o cético é incapaz de assentir e conseqüentemente de asserir, ele se vê então na condição de *aphasia*, que não deve ser confundida com silêncio, mutismo ou quietismo e que caracteriza de fato a totalidade dos proferimentos céticos.

Tendo isso em vista, Sexto dedica especial atenção à *aphasia* (= “não-asserção”) a partir do passo P.H. I, 192, onde, mais uma vez, recorre a um procedimento dierético, na busca por melhor elucidar o conceito de “asserção”. Assim, nos explica que há um sentido geral para o termo – englobando tanto afirmações quanto negações, i.e.: “S é P”, “S é não-P” – e um específico, que abrangeria somente afirmações. E o comportamento não assertórico ou afásico do cético deve ser entendido em sentido geral, pois ele evita tanto afirmar quanto negar peremptoriamente, como já vimos na nossa discussão sobre as filosofias aristotélica e estoica da linguagem. Ademais, não se deve pensar que ao pretender um comportamento não assertórico o cético está implicitamente assumindo que as coisas em si são tais que sobre elas não se pode nem afirmar e nem negar algo, pois se fosse motivado por tal concepção tácita, ele estaria “meta asserindo” algo sobre os estados de coisas, portanto afirmando algo sobre os subjacentes, de modo a justificar seu pretensão comportamento não assertórico. De fato, não é isto que Sexto está a fazer aqui, porque para ele a não-asserção revela uma afecção; ou seja, diante de um estado de coisas X, o percipiente se vê incapaz de proferir uma asserção, negando (“S é não-P”) ou afirmando (“S é P”) qualquer coisa, e tudo o que pode fazer é revelar seu *pathos*. Donde se vê que não há pretensão de objetividade subjazendo à não-asserção cética. E se quanto à objetividade dos estados de coisas e seus substratos o *pathos* é de incerteza, para enfatizar isso usam-se operadores como “talvez”, “talvez não”, “possivelmente” (P.H. I, 193).

Agora que já visitamos as regras gerais de enunciação cética, a postura não-assertórica do emissor e alguns operadores reveladores de indecibilidade, podemos nos dedicar a algumas expressões.

A primeira delas, que nos é apresentada por Sexto em P.H. I, 196, é “eu suspendo o juízo” (“ἐπέχω”), e serve para expressar a incapacidade do emissor de assentir a uma coisa em detrimento de outra, dado sua aparente e mútua credibilidade, fidedignidade ou confiabilidade (“δηλοῦντες ὅτι ἴσα ἡμῖν φαίνεται τὰ πράγματα πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν”). Então, se o cético, em seu ato de fala, não tem pretensões externalistas e representacionistas, ele não deseja exprimir como as coisas são (e nem mesmo quer afirmar que as coisas são em si mesmas dúbias), por outro lado, ele expressa a afecção dúbia nele suscitada pelo modo como o estado de coisas se lhe aparece, o que o leva a suspender o juízo, ou reter o assentimento.

A segunda é “nada determino” (“οὐδὲν ὀρίζω”, in: P.H. I, 197), e também expressa indecibilidade, contudo, de um modo diferente, pois na apresentação sextiana desta enunciação, ele nos explica que “determinar não é simplesmente dizer algo, porém proferir algo não evidente combinado com assentimento”. Ou seja, aqui a manifestação da indeterminação diz respeito à cautela em pronunciar-se acerca de algo imanifesto e ao qual porventura se tenha assentido, portanto, a cautela é dupla, primeiramente quanto ao assentimento, em seguida quanto à asserção acerca daquilo que foi assentido e que é não-evidente, não óbvio ou imanifesto aos sentidos. Então, aqui em P.H. I, 197 temos melhores indícios para reconstruir os atos céticos de fala como não constatativos (não obstante tampouco sejam performativos), pois na origem de sua ilocução está a percepção de um limite para o assentimento que diz respeito à recusa da aceitação da tese representacionista e externalista de que os atos de fala devem espelhar os estados de coisas e se portar como asserções. Como corolário, “nada determino” é “uma enunciação indicativa da nossa [i.e. dos céticos] afecção” (“ἀλλὰ φωνὴ πάθους ἡμετέρου δηλωτική”, *idem*) e que significa:

eu agora sou afetado de modo a, quanto ao que está presentemente sob investigação, nem afirmar dogmaticamente nem negar (...) não dogmaticamente declarando certeza, mas descrevendo a afecção (ἐγὼ οὕτω πέπονθα νῦν ὡς μηδὲν τῶν ὑπὸ τὴν ζήτησιν τήνδε πεπωκότων τιθέσθαι δογματικῶς ἢ ἀναιρεῖν (...) οὐ δογματικῶς μετὰ πεποιθήσεως ἀποφαινόμενος, ἀλλ' ὁ πάσχει διηγουόμενος) (P.H. I, 197).

Não obstante a insistência sextiana de que os proferimentos céticos não devam ser entendidos como possuindo caráter assertórico e constatativo – ou seja, redutíveis à forma

“S é P” (ou “S é não-P”) – a partir de P.H. I, 198 ele inclui expressões que parecem redutíveis a esta forma e que, como tais, deveriam ser considerados asserções, por exemplo: “tudo é indeterminado” (“πάντα ἐστὶν ἀόριστα”, in: P.H. I, 198), “tudo é inapreensível” (“πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα”, in: P.H. I, 200), “a todo argumento se opõe um argumento igual” (“παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι”, in: P.H. I, 202 e que pode ser reduzido a “todo argumento é oponível a um igual”). Mas é justamente diante do desafio de expressar-se usando proferimentos com a forma “S é P” que Sexto (in: P.H. I, 198) nos dá uma preciosa indicação de sua concepção de linguagem, dizendo que o cético usa aqui o “ἐ” (ἔστι) como equivalendo a “a mim parece” (φαίνεσθαι αὐτῷ) e que generalizações como “tudo” (πάντα) englobam somente as coisas não-evidentes, de modo que:

quem diz “tudo é indeterminado” quer dizer “de acordo conosco”, ou “relativo a mim”, ou “como me parece”, de modo a isto ser dito [como]: “das [coisas] que são investigadas pelos dogmáticos e que considerei, a mim parece que não são supostamente preferíveis em detrimento de outras em conflito, quanto a fidedignidade ou infidedignidade”. (ὁ λέγων ‘πάντα ἐστὶν ἀόριστα’ συσσημαίνει ‘καθ’ ἡμᾶς’ ἢ ‘ὡς πρὸς ἐμὲ’ ἢ ‘ὡς ἐμοὶ φαίνεται’, ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον τοιοῦτον ‘ὅσα ἐπῆλθον τῶν <παρὰ τοῖς> δογματικοῖς ζητουμένων, τοιαῦτά μοι φαίνεται ὡς μηδὲν αὐτῶν τοῦ μαχομένου προύχειν μοι δοκεῖν κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν’) (P.H. I, 199).

Assim, do mesmo modo que “tudo é indeterminado”, também proferimentos como “tudo é inapreensível” e “a todo argumento se opõe um argumento igual” devem ser lidos como relatos de aparências – i.e. como: “a mim tudo parece inapreensível” e “a mim parece que a todo argumento se opõe um argumento igual” – daí que elas equivalem a expressões do peculiar estado do percipiente, sem pretender falar de coisas em si ou de subjacentes. Dito de outro modo, estas expressões, assim como a “não apreendo” e “não compreendo” (ἀκαταληπτῶ e οὐ καταλαμβάνω, in: P.H. I, 201), “são indicativas da peculiar afecção pela qual o cético abstém-se, momentaneamente, de afirmar ou negar algo [sobre um] não-evidente investigado” (“πάθους οἰκείου ἐστὶ δηλωτική, καθ’ ὃ ἀφίσταται ὁ σκεπτικὸς ὡς πρὸς τὸ παρὸν τοῦ τιθέναι τι τῶν ζητουμένων ἀδήλων ἢ ἀναιρεῖν”, *idem*).

As passagens analisadas nesta seção estão entre as últimas em P.H. I que se detêm no modo cético de falar, seus atos de fala, e nelas há um retorno a tópicos já discutidos anteriormente e que compõem as seções iniciais do livro, como se Sexto quisesse que fossem lembrados. Então, parece importante que também mencionemos e nos

remetamos àquilo que foi outrora discutido (tanto por nós quanto por Sexto):

1- em P.H. I, 4, após definir três posturas distintas acerca de qualquer investigação, inclusive a filosofia, Sexto menciona que no que diz respeito à esta, a finalidade é a verdade, que quando buscada revela nos buscadores três atitudes: uma assertórica positiva (= dogmática, de Aristóteles, dos epicuristas e dos estoicos), outra assertórica negativa (= acadêmica, de Clitômaco e de Carnéades), uma de constante investigação e de não-asserção (= cética pirrônica);

2- Sexto evita falar sobre as outras posturas, diz, porém, que falará sobre a “conduta cética”, mas em forma de “esboço” (ὀποτυπωτικῶς, in: P.H. I, 4), pois “esboços”, sucedâneos antigos aos modernos “ensaaios”, revelam de fato a incompletude, a impermanência e a provisoriedade daquilo sobre o qual se discursa. Assim Sexto acaba potencialmente evitando na forma aquilo que ele também pretende evitar no conteúdo do livro: uma postura assertórica, que se revela dogmática e que talvez seja mais bem expressa numa forma tratadística que já estava disponível em sua época e clima de opinião (haja vista os tratados médicos).

3- Ademais, ainda em P.H. I, 4, Sexto faz o importante aviso de que sobre as coisas que dirá não pretende que se portem como asserções (“ὄτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων διαβεβαιούμεθα”) e que a totalidade de tudo que será dito é um relato das aparências, como aqueles feitos pelos historiadores (“ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῶν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου”). Já discutimos sobre o conceito de “história” aqui em uso na seção em que, por razões metodológicas, nos dedicamos à concepção historiográfica que nos norteia; agora, por outro lado, cumpre enfatizar, retornando aos “operadores céticos”, que mesmo a totalidade do discurso cético deve ser entendido como precedido pelo operador “me parece que”, conforme indicado por P.H. I, 4, e já sabemos o que disso resulta: que a totalidade do discurso cético não tem qualquer compromisso assertórico/constatativo.

Agora, voltando um pouco no argumento, é importante salientar que, como dissemos antes, embora a divisão binomial austiniana dos atos de fala entre “constatativos” “performativos”, tenha fracassado, por outro lado, o fracasso se deve ao fato de que Austin percebeu que mesmo estes dois tipos de atos de fala podem ser classificados a partir de diferentes níveis a eles intrínsecos (de fato, intrínsecos a qualquer proferimento): locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Então, um ato de fala dogmático e um cético, emitidos numa mesma língua com uma morfossintaxe X, não diferem no nível locucionário, mas diferem no ilocucionário, pois o ato dogmático porta-

se como constatação (i.e. tem compromisso de verdade, afirma ou nega algo sobre algo), já o cético é expressão de afecções (embora não porte-se como performativo). Consequentemente, também diferem seus efeitos perlocucionários, pois o dogmático pode aos seus interlocutores indicar, por exemplo, um discurso autoritativo, causando a impressão de que se está diante de um sábio; o cético, por seu turno, elabora um discurso terapêutico, potencialmente causando ao interlocutor a impressão de que se deve ter cautela com afirmações peremptórias, por exemplo. Em suma, a ilocução cética é diametralmente oposta à dogmática, e possivelmente também são opostos seus efeitos perlocucionários.

## II.15- Problematizando o termo “expressão” (= *phoné*)

Embora a autoria dos títulos das subseções de P.H. esteja ainda aberto a discussões<sup>183</sup>, a tradição de manuscritos resolveu tratar o passo P.H. I, 187 como uma subseção independente e chamá-la de “περὶ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν”, uma vez que trata, como vimos anteriormente, das φωναί. Mas também, a “tradição tradutória” resolveu verter a única ocorrência de φωνή na passagem (no feminino acusativo plural, in: P.H. I, 187.2), além do título de autoria de duvidosa, por “expression or formula” e “utterance” (na tradução de Bury, 1967), ou por “phrase” (na tradução de Annas e Barnes, 2000)<sup>184</sup>.

O problema é que “expression”, “formula”, “phrase” e mesmo “utterance” parecem denotar dinâmicas exclusivamente humanas, atrelando então a emissão de sons com significado e potencial comunicacional tão somente à nossa espécie, e definitivamente não é isso que Sexto faz, como se pode ver na apresentação do primeiro tropo – ou modo – de Enesidemo. Então, voltemo-nos aos tropos.

*Tropos* (τρόποι) – usualmente também traduzido por *modos* – são argumentos que visam levar alguém que dialoga com o cético, ou um aspirante à ἀγωγή cética, à suspensão de juízo (P.H. I, 36). Sexto nos introduz vários tipos de tropos (e.g.: contra a causalidade, in: P.H. I, 180-187; os “lógicos”, in: P.H. I, 164-177), mas os que nos interessam por ora são os dez que a tradição atribui a Enesidemo de Cnossos<sup>185</sup> e que ocupam o centro de

<sup>183</sup> Cf. Smith (2022, p. 4).

<sup>184</sup> Evidentemente, poderíamos estender nossa investigação para os modos de verter φωνή em P.H. I, 187 para além destas duas traduções, e mesmo para além da língua inglesa. Contudo, como estas estão entre as versões mais consultadas por todo pesquisador que se debruça na obra sextiana, elas devem bastar, a título de exemplo.

<sup>185</sup> Sexto não menciona a autoria de Enesidemo, afirma somente que foram transmitidos por “céticos mais antigos” (P.H. I, 36), porém, D.L. IX, 78 – por exemplo – nos confirma a autoria.

P.H. I, transcorrendo do passo 36 até o 163.

De acordo com Sexto, são eles:

o primeiro [modo] é o derivado da variação entre os animais; o segundo, derivado da diferença entre os humanos; o terceiro, das diferenças entre as constituições dos órgãos dos sentidos; o quarto, das circunstâncias ao redor; o quinto, das posições e distâncias e dos lugares; o sexto, das misturas; o sétimo, das quantidades e constituições das coisas subjacentes; o oitavo, da relação; o nono, da frequência ou raridade das ocorrências; o décimo, das condutas e costumes, das convenções, crenças míticas e noções dogmáticas (P.H. I, 36-37).

Dentre os dez e com relação à  $\phi\omega\nu\eta$ , o tropo que nos interessa mais diretamente é o primeiro, sobre a “variação entre os animais”. Nele, que começa efetivamente em P.H. I, 40, o objetivo de Sexto é propor que, uma vez que os animais possuem diferenças em suas origens, constituição física e aparato sensorio, não podem todos ter percepções unânimes e homogêneas sobre os estados de coisas que a eles se dão (e também a nós).

Então, para começar, Sexto nos propõe uma notável reflexão, de fundo médico e aristotélico, sobre as origens dos animais, dividindo-os entre os que são gerados por abiogênese (e.g.: mosquitos, moscas, sapos, minhocas, besouros, lagartas, abelhas e vespas; P.H. I, 41) e os que são gerados por cópula, dentre os quais, por sua vez, há os vivíparos (os humanos, gerados por uma mesma espécie; e as mulas, geradas por duas espécies diferentes; P.H. I, 42), os ovíparos (os pássaros; P.H. I, 142), e os “carníparos” – ou “nascidos como nacos de carne” (os ursos, dado que quando nascem sua placenta é bastante notável, fazendo parecer que primeiro a mãe dá à luz a um pedaço de carne, como um ovo mole, do qual em seguida surge o filhote; P.H. I, 42).

Como corolário da digressão sobre as origens, Sexto argumenta que dada a grande diferença, é provável que os animais possuam afecções de tipos diferentes. Ademais, por P.H. I, 42 fica evidente que Sexto não pretende tratar os humanos como animais superiores aos demais, mas somente como mais um tipo de animal com suas peculiaridades, e assim também sujeitos à diferença de afecções.

Além disso, uma vez que o corpo dos animais difere, seu aparato sensorio difere (P.H. I, 43-46), de modo que, por exemplo, animais com pupilas oblíquas (cabras e gatos) podem enxergar as coisas diferentemente dos que as possuem arredondadas (P.H. I, 47), situação potencialmente agravada pela variação no formato das cavidades oculares (P.H. I, 49). Assim como em relação à visão, o mesmo pode ser argumentado com relação ao tato, pois alguns animais têm a superfície carnosa, outros coberta por concha, outros

espinhosa, escamosa ou penosa (P.H. I, 50); e o mesmo tipo de argumento, acerca da variação sensorial dos animais como decorrente de suas diferenças morfológicas e anatômicas, vai ser empregado quanto aos demais sentidos – audição *in* P.H. I, 50; olfato *in* P.H. I, 51; paladar *in* P.H. I, 52 e 53 – como resultado:

assim como o sopro do musicista, soprado na em alguns lugares da flauta torna-se agudo, em outros [torna-se] grave, e a mesma pressão da mão na lira em alguns lugares produz uma nota grave, em outros [produz] uma nota aguda; do mesmo modo, é provável que os subjacentes externos sejam considerados diferentemente de acordo com a diferente constituição dos animais submetidos às impressões (P.H. I, 54).

A partir da conclusão supramencionada, que inclui humanos (enfatizamos), Sexto dirige-se a uma *historia* de “hábitos” animais que ocupa os passos P.H. I, 55 até 58 e o permite voltar aos seres humanos em P.H. I, 59. Assim, para ele, tendo já bastante longamente argumentado que as variações de gênese promovem variações morfológicas que, por seu turno, fazem variar também a estrutura dos órgãos dos sentidos, então não há como defender um privilégio epistêmico para o conhecimento dos subjacentes que recaia sobre qualquer animal, nem mesmo sobre o homem. De modo que, no que nos diz respeito, animais entre animais, podemos somente dizer como as coisas nos aparecem, mas jamais afirmar como as coisas são em si, em sua natureza peculiar:

não poderemos julgar entre as nossas próprias impressões e a dos outros animais, [pois] sendo [nós] parte da própria diafonia [entre as percepções], por isso ainda mais precisaremos de quem julgue, do que somos [nós] próprios capazes de julgar (P.H. I, 59).

Ao que ele completa, elucidando o trecho acima:

não somos capazes de prejulgar, nem sem provas e nem com provas, entre as nossas próprias impressões e as advindas aos outros animais irracionais. Pois além da possibilidade de não haver uma prova, como recordaremos, a própria assim chamada prova ou nos é aparente, ou não [é] aparente. E, por um lado, se não [é] aparente, não a proclamaremos como certa; se, por outro lado, nos é aparente, então, uma vez que [se está a] investigar as impressões dos animais e a prova aparece-nos, sendo [nós] animais, ela própria [i.e. a prova] será investigada sobre se é verdadeira na medida em que é aparente (P.H. I, 60).

O ponto central da argumentação acima é que, sendo o homem um animal entre animais, não pode ele próprio pôr-se como juiz da questão posta aqui, a do privilégio epistêmico. Então, assim sendo, não há elementos suficientes para resolver a questão da possibilidade de haver seres vivos que possuem faculdades sensoriais melhores para captar

os subjacentes externos, donde sermos levados a suspender o juízo (P.H. I, 61).

Mas, hiperbolizando ainda mais o argumento e em franca brincadeira (παίζω no particípio presente ativo, masculino, nominativo plural; in: P.H. I, 163.3), Sexto envereda por uma comparação, agora entre os humanos e os cães – animal escolhido não aleatoriamente, mas por ser aquele a partir do qual se atribui a alcunha de “cínico” a filósofos que, como Diógenes de Sínope, Crates e Hipárquia, se “portavam como cães”.

Então, se antes, no começo da discussão acerca da possibilidade do privilégio epistêmico recair sobre um animal em detrimento do outro, Sexto partiu da diferença de morfologia, que suscita a potencial diferença de percepções, aqui, por outro lado, ele já parte justamente da diferença de percepções, uma vez que seus fundamentos morfológicos já estão dados. Assim, a conclusão é que, quanto às percepções sensoriais, o cão fareja e ouve melhor, e seus reflexos visuais são mais velozes, portanto, ele nos supera neste quesito (P.H. I, 64).

Agora, o próximo passo é avaliar a razão (λόγος), e aqui Sexto nos fornece uma informação doxográfica importante sobre a lógica/epistemologia estoica: que os da Stoá dividiam o λόγος em dois tipos, um que reside na mente (ἐνδιάθετος) e outro no proferimento (προφορικός). E quanto ao primeiro significado de razão, mental e interno, ele envolve 1- “a escolha do que nos é próprio” (τῆ αἰρέσει τῶν οικείων), 2- “a evitação do que nos é estranho” (φυγῆ τῶν ἀλλοτρίων), 3- “o conhecimento das técnicas que contribuem para isto” (γνώσει τῶν εἰς τοῦτο συντεινουσῶν τεχνῶν), 4- “a apreensão das excelências segundo a própria natureza e as relativas às afecções” (ἀντιλήψει τῶν κατὰ τὴν οικείαν φύσιν ἀρετῶν <καὶ> τῶν περὶ τὰ πάθη)<sup>186</sup>.

E tendo em vista 1, 2, 3 e 4 aqui, Sexto nos diz, numa das mais interessantes passagens de todas as suas obras:

Assim, o cão, exemplo sobre o qual resolvemos basear nosso argumento, faz a escolha do que lhe é próprio e a evitação do que lhe é prejudicial, caçando a comida e se afastando do chicote levantado. Mas também, [o cão] tem uma técnica que o torna capaz de procurar aquilo que lhe é próprio, a [técnica da] caça.

E não é sem excelência; pelo menos, se a justiça for atribuir a cada um o que é merecido, o cão, que abana a cauda e vigia os familiares e os benfeitores, mas espanta os estranhos e malfeitores, não seria sem justiça.

Mas se [o cão] tem esta, por causa da interdependência das excelências, tem todas as outras excelências, e estas, os sábios dizem que a maioria dos homens não têm. E o vemos sendo bravo e sagaz ao espantar, como testemunha Homero, quando versejou que Odisseu [fora] ignorado por todas as pessoas em sua propriedade, sendo reconhecido somente por Argos, o cão não foi nem

<sup>186</sup> Todas as citações aqui são de P.H. I, 65.

confundido pela alteração do corpo do homem, nem abandonou sua impressão apreensiva, que ele parece ter retido melhor de que os humanos (P.H. I, 66-68).

Ora, se quanto à 1- escolha do benéfico, 2- evitação do maléfico, 3- conhecimento técnico que capacita às escolhas e evitações e 4- a apreensão (e posse) das excelências, o cão se equipara e até excede os humanos, então, ainda usando as categorias estoicas acerca das faculdades que compõem a razão que reside na mente (λόγος ἐνδιάθετος), por que o cão seria incapaz de construir silogismos? E eis que mesmo Crisipo, terceiro escolarca da Stoá, argumentou, contradizendo a própria teoria estoica da razão, que os cães, diante de uma trifurcação de caminhos, ao farejarem que uma presa não foi nem pelo caminho A e nem pelo B, lançam-se sem farejar pelo caminho C, concluindo que a presa foi por lá através de um silogismo disjuntivo (= “Ou A, ou B, ou C. Mas nem A, nem B. Então C”), e assim perseguem-na pelo caminho correto (P.H. I, 69-70).

Agora, se o cão possui todas as características de um ser que possui e faz bom uso do λόγος ἐνδιάθετος, sendo inclusive capaz de construir silogismos disjuntivos, então porque não teria também o λόγος προφορικός, ou a razão expressa por proferimento? E é aqui que Sexto avança seu argumento, propondo que, embora não vá se deter neste tópico, há animais que perceptivelmente proferem enunciações como as humanas (P.H. I, 73). Mas isso não é o mais notável, de fato, o que importa é que ainda que não os entendamos, os animais “chamados irracionais” (ἄλογων καλουμένων ζώων) emitem enunciações, donde “não é totalmente desarrazoado que eles conversem, mas nós não entendamos; pois também não entendemos as enunciações dos bárbaros quando as escutamos, mas supomos que elas sejam uniformes” (P.H. I, 74). E aqui, “enunicação” é como traduzimos φωνή, evitando a ambiguidade antropocêntrica gerada por termos como “phrase”, “expression” ou “formula”.

Sintetizando esta etapa de nosso argumento, investigando primeiramente a proposta sextiana de mitigar um privilégio epistêmico que recaia sobre um animal em detrimento de outro – mais notadamente, sobre o humano em detrimento dos chamados “irracionais” – percorremos digressões anatômicas, de fundo médico e aristotélico, que revelaram diferenças morfológicas no aparato sensório que impedem haver uma percepção unânime e homogênea dos subjacentes externos. Como agravante, não obstante as diferenças no aparato sensório, é possível que os animais possuam aparato racional análogo e mesmo superior ao humano, e considerando a divisão deste aparato em duas partes, uma interna e outra externa, a defesa de que eles potencialmente possuem e usam

eficientemente a parte interna permite conjecturar sobre a possibilidade de haver igualmente a posse e efetivo uso da parte externa, que reside no proferimento. Por conseguinte, o ceticismo sextiano admite ao menos a conjectura de que animais podem fazer silogismos e falar, como os humanos, embora não nos entendamos mutuamente, pois ambos nossos proferimentos e os deles devem ser entendidos como meras ilocuções ou enunciações, vozes (*φωναί*).

#### II.16- Mais sobre os tropos de Enesidemo<sup>187</sup>

Agora que já introduzimos os tropos, mas com relação ao conceito de *φωνή* que aparece no primeiro tropo, podemos atualizar a discussão sobre eles, porém em relação às investigações que fizemos anteriormente sobre as *Categorias*, de Aristóteles.

Àquela altura, ao discutirmos as *Categorias*, pretendíamos compreender o contraponto feito por Sexto a Aristóteles, qualificado como dogmático – i.e., alguém que afirma coisas sobre algo subjacente/*ὑποκείμενον*. Esta afirmação, que pode ser negativa, é uma *ἀπόφανσις* e pode ser entendida como proferimento constataivo ou assertórico, redutível à estrutura “S é P” (ou “S é (não) P”). Já explicamos como o uso cético de suas típicas *φωναί* pretende atenuar o caráter assertórico de seus proferimentos por meio do uso de operadores, tal que, em vez de afirmar, o cético, por exemplo, elabora conjecturas (“Talvez (S é P)”), ou narra as coisas como lhe (a)parecem (“Me parece que (S é P)”). Como corolário, o discurso cético não tem o mesmo compromisso ontoepistemológico que o dogmático.

Porém, há algo que ainda resta mencionar: potencialmente cada um dos dez tropos de Enesidemo se remete a uma das dez categorias de Aristóteles, mas em vez de propor a elas um complemento ou uma reelaboração, Enesidemo propõe, por seu turno, uma atenuação relativista às pretensões categoriais (i.e. de predicação) de Aristóteles.

Assim, por exemplo, para Aristóteles, a primeira categoria é a de *οὐσία*, que cumpre a função de sujeito e que é relativamente estável – donde, em uma asserção “S é P”, S é *οὐσία*, com função de sujeito = *ὑποκείμενον*. Mas se, segundo o primeiro tropo de Enesidemo, como já demonstramos, não há privilégio epistêmico que recaia sobre qualquer ser que perceba e potencialmente formule “S é P”, isso se deve à apresentação de S ao percipiente ser relativa ao seu aparato sensório, de modo a não haver

---

<sup>187</sup> Para mais sobre a polêmica figura de Enesidemo, ver Polito (2004).

homogeneidade ou unanimidade na apresentação de S, impossibilitando afirmar de fato como é o subjacente, que se dá ao percipiente de modo relacional. Portanto, quanto à primeira categoria, o primeiro tropo revela sua impermanência, minando também por isso as pretensões categoriais e assertóricas dos aristotélicos.

Para além da primeira categoria, a de entidade/οὐσία/*substantia* e única que abrange propriamente o sujeito (*Cat.* 1b27), todas as outras nove dizem respeito a diferentes maneiras de se predicar, do seguinte modo: quantidade/ποσόν/*quantitas* (*Cat.* 1b28), qualidade/ποιόν/*qualitas* (*Cat.* 1b29), relação/πρός τι/*relatio* (*Cat.* 1b29), onde/ποῦ/*ubi* (*Cat.* 2a1), quando/ποτέ/*quando* (*Cat.* 2a2), posição/κεῖσθαι/*situs* (*Cat.* 2a2), ter/ἔχειν/*habere* (*Cat.* 2a3), fazer/ποιεῖν/*actio* (*Cat.* 2a3) e padecer/πάσχειν/*passio* (*Cat.* 2a4).

Então, à categoria de “quantidade”, Sexto propõe um tropo/modo, o sétimo (ἑβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητος καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων); à de “qualidade”, ele propõe o sexto, das “misturas” (ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας); à de “relação”, ele propõe o oitavo (ὄγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι); à de local ou “onde”, ele propõe o quarto, das “circunstâncias ao redor” (τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις); à de “quando”, ele propõe o nono, da “frequência ou raridade dos eventos” (ἕννατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις); à de “posição”, ele propõe o quinto, homônimo, mas acrescido de considerações sobre “distâncias e lugares” (πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους). Às categorias de “ter”, “fazer” e “padecer” ele propõe, respectivamente, o segundo tropo (“da diferença entre humanos”: δεῦτερος ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν), o décimo (“das condutas e costumes”: δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις) e, finalmente, o terceiro (“das diferenças dos órgãos dos sentidos”: τρίτος ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς)<sup>188</sup>.

Vejamos agora, para cada binômio categoria X tropo<sup>189</sup>, como funciona a argumentação sextiana.

Primeiramente, quanto à “quantidade”, Sexto argumenta que as coisas, uma vez decompostas, em cada uma de suas partes diferem da totalidade, por exemplo: um chifre preto, mas cujas raspas são brancas; filetes de prata, enegrecidos quando sozinhos, mas claros quando juntos (P.H. I, 129). Então, de um modo geral, considerando a variação de percepções possíveis dos subjacentes (em termos aristotélicos entendidos como

<sup>188</sup> Neste parágrafo, todas as passagens citadas são de P.H. I, 36-37.

<sup>189</sup> Com exceção da categoria de substância, que já tratamos.

“sujeitos”, ênfato), estando eles inteiros ou decompostos (i.e. um ou muitos), não é possível haver estabilidade perceptual acerca deles de modo a permitir asserir “S é P”. Por conseguinte, em vez de asserir, o cético suspende o juízo (P.H. I, 134).

Quanto à “qualidade”, considerando que os subjacentes/sujeitos não se apresentam qualitativamente “puros”, mas misturados, sua percepção é variável. Assim, talvez seja possível, sim, descrever as possíveis misturas que envolvem a percepção de um subjacente, mas, por outro lado, não é possível pensá-lo e descrevê-lo em sua pureza e simplicidade, como se estivesse isolado de outros fatores (P.H. I, 124). Por exemplo: é possível dizer que um determinado som aparentemente está sendo ouvido no ar rarefeito (“Parece que (S é P)”), mas isso não implica poder afirmar como é o som em sua pureza (P.H. I, 125). E ainda que se afirme que, sim, “há condições ideais de percepção”, ainda assim o próprio percipiente é composto por “misturas” que, alteradas, potencialmente alteram as percepções (P.H. I, 126), e mesmo a razão não pensa as coisas sem misturá-las com outros pensamentos e emoções, que potencialmente se interpõem ao raciocínio (P.H. I, 128). Deste modo, considerando a mistura objetiva na qual os subjacentes/sujeitos estão imersos e a partir dos quais se apresentam, bem como as que envolvem os percipientes quando os percebem, é impossível quanto a eles dizer que “S é P”.

No que diz respeito à “relação”, Sexto primeiro observa que a afirmação de que “tudo é relativo” (“S é P”), quando proclamada por um cético deve ser entendida como “tudo parece relativo” (“Parece que (S é P)”) (P.H. I, 135). E há diferentes maneiras de algo “parecer relativo”, podendo, por um lado, parecer relativo a quem julga algo – e assim o subjacente/sujeito dá-se relativamente ao percipiente –, ou, por outro lado, relativo à coisa julgada – o subjacente/sujeito apresenta-se relativamente a um outro objeto próximo, e.g.: um subjacente à esquerda, com relação a um objeto à direita. De modo a potencialmente ser inexequível a pretensão de se conhecer o subjacente/sujeito e afirmar que ele é de determinado modo, desconsiderando o aspecto relacional das percepções, dos percipientes, das posições ocupadas por ambos, das circunstâncias que os envolvem, da sua frequência, das crenças e convenções sociais em jogo e etc. Ou seja, o tropo da relação/πρός τι, embora compareça dentre a listagem dos dez tropos, opera mais como uma espécie de “super tropo”, pois todos os demais são, em alguma medida, derivações suas (P.H. I, 136); e isso se aplica mesmo ao primeiro tropo, “da diferença dos animais”, que já discutimos em conexão com o vocábulo φωνή e que propusemos como antiteticamente equivalendo à primeira categoria (pois, de fato impede que haja qualquer possibilidade de haver privilégio epistêmico sobre quem percebe “S”, consequentemente

impedindo qualquer ser eventualmente capaz de φωνή a realmente asserir que “S é P”).

A argumentação das “circunstâncias circundantes”, presente no quarto tropo, é contraposta à categoria de lugar na medida em que, não obstante o lugar ocupado por “S” em um determinado estado de coisas, ele está em uma determinada “disposição”, que é relacional quanto aos outros objetos ao redor. Mas também, quem percebe está externamente em uma disposição, igualmente relacional, quanto aos estados de coisas observados – e também internamente (e.g.: em uma disposição favorável ou desfavorável), de modo a não haver meios para se afirmar efetivamente que “S é P”, somente que parece ser, a partir de determinadas circunstâncias (P.H. I, 101-117). Este tropo é aquele que lança as bases para a célebre discussão acerca da inexistência de critérios para se determinar o privilégio epistêmico do desperto em detrimento do sonhador (P.H. I, 113), discussão reelaborada, por exemplo, por Descartes na quarta parte do seu *Discurso do Método* e na primeira de suas *Meditações*<sup>190</sup>. Para nós ele importa por propor um argumento geral sobre a impossibilidade do critério, ao qual devemos retornar futuramente, vinculado ao tema do relativismo.

No que diz respeito à “quando” ou ao “tempo”, Sexto propõe uma sucessão de argumentos, encadeados no nono tropo, visando demonstrar que os juízos sobre os eventos são afetados por sua raridade ou por sua reiteração. Então, dependendo de se o “quando” for “raramente” ou “reiteradamente”, os subjacentes/sujeitos que se dão nestes diferentes tipos de frequência são percebidos e valorados de modos diferentes. Por exemplo, um evento raro como a passagem de um cometa pelo céu observável é considerado “especial”, embora para efeitos práticos seja inócuo; por outro lado, a passagem diária do sol pelo céu observável, mesmo que determine as possibilidades de nossa existência, não é considerada tão especial quanto o advento de um cometa, dado sua ocorrência reiterada (P.H. I, 141). Assim, se “S” é um evento raro, ou se ocorre simultaneamente a ele, sua valoração muda, potencialmente alterando o teor de “S é P”.

Quanto à “posição”, a argumentação sextiana é de que, a depender de sua localização, os subjacentes/sujeitos (a)parecem diferentemente (e.g.: a torre difere, se vista de perto ou de longe, assim como um barco, uma colunata, in: P.H. I, 118; ou um remo, se localiza-se dentro ou fora da água, in: P.H. I, 119). Como corolário, se tudo que pode ser percebido sensorialmente aparece como estando em determinado lugar, e se a variação das posições potencialmente faz variar as percepções, então não é possível dizer

---

<sup>190</sup> Cf. Descartes (2018a; 2018b).

que “S é P”, *in abstracto*, como se “S” pudesse ser apreendido independentemente de sua localização (P.H. I, 121).

À categoria de “ter” Sexto contrapõe o segundo tropo, “da diferença entre os humanos”, pois supondo que quem profere a asserção “S é P” seja humano, uma vez que humanos têm diferentes características físicas e sensoriais, e mesmo que as diferenças não sejam tão acentuadas como entre as diferentes espécies animais, ainda assim há empecilhos para haver percepções unânimes acerca dos subjacentes/sujeitos ao ponto de não sermos capazes de, com segurança, asserir que universalmente “S é P”. Neste caso, então, “S” é variável (P.H. I, 79-90).

Dando seguimento a esta linha de argumentação, Sexto introduz o terceiro tropo, contraposto à categoria do “padecer”. Pois se os dogmáticos considerarem que, não obstante a demonstrada variação entre os humanos, há um humano que sirva de modelo epistêmico (um “sonhado sábio”/ *ὄνειροπολουμένου σοφοῦ*, in: P.H. I, 91.3), então, mesmo individualmente as percepções variam, uma vez que ora o percipiente padece de determinadas afecções, ora de outras, que influenciam sua capacidade de julgar e de estabelecer a certeza da asserção “S é P”. Mas, além disso, é possível que os subjacentes/sujeitos sobre os quais se afirma que são como são sejam compostos de modo tal que gerem dados perceptuais que não podem ser percebidos por nós, humanos, e consequentemente também não por um humano X, por mais especial que seja (P.H. I, 94).

Bem, finalmente, se humanos variam em suas constituições, se em um indivíduo específico há variações, o que dizer dos humanos em sociedade, com seus diferentes hábitos, condutas, costumes e convenções (P.H. I, 145)? Este é o tema do décimo e último tropo, contraposto à categoria do “fazer” e que argumenta que, a depender dos parâmetros sociais, humanos não só realizam diferentes tarefas, mas sobretudo consideram diferentes tarefas como sendo melhores ou piores que outras. Assim, o que humanos fazem a partir das convenções, que se tornam uma espécie de plano de imanência no qual se está inserido, difere, e também seus juízos, que não são estáveis, universais ou unânimes. Portanto, se julgando a partir de um estado de coisas que inclui convenções de tipo X, um observador pode dizer que “Agir de acordo com X é bom” (= “S é P”); outro observador, porém julgando a partir de um estado de coisas que abarca convenções de tipo Y, está igualmente justificado para dizer que “Agir de acordo com X não é bom” (= “S é (não)P”) (P.H. I, 146-163).

## II.17- Um novo interlúdio relativista

Como vimos na seção anterior, o primeiro tropo problematiza o privilégio epistêmico dos seres humanos, em detrimento dos demais animais. Isso torna plausível concebermos, para além do antropocentrismo dogmático, a possibilidade de que outros aparatos cognitivos diferentes dos da nossa espécie sejam igualmente capazes de oferecer percepções e entendimento adequados dos estados de coisas, embora, por outro lado, todos, *qua* animais e imersos na diafonia, estejamos potencialmente equidistantes da efetiva compreensão dos subjacentes, *qua* sujeitos, e como tal impedidos de efetivamente asserir “S é P”.

Ademais, como agravante, não obstante potencialmente outros animais “ditos” irracionais de fato possuam λόγος interno (pensamento) e externo (proferimento), esses λόγοι não necessariamente operam do mesmo modo que os λόγοι humanos. Assim, se no caso humano um axioma completo (em terminologia estoica) ou uma constatação (em terminologia “neo-aristotélica”) operam como “S é P”, isso não significa que os demais animais, capazes de proferimento, operem o(s) mesmo(s) ato(s) de fala, pois suas φωναί são diferentes das nossas.

Tendo isso em vista, deve-se por cautela relativizar, e conseqüentemente atenuar, as pretensões assertóricas humanas, após relativizarem-se também suas pretensões epistêmicas. Isso justifica que, após logo o primeiro tropo, todas as percepções sejam relativizadas, mas isso é enfatizado ainda mais pelo oitavo tropo, que propõe que tudo é relativo (com a ênfase que “ser” aqui equivale a “parecer”, donde a substituição de “S é P” por “Parece que (S é P)” = “Tudo parece relativo” = “Tudo parece ser relativo”).

Para hiperbolizar ainda mais seu relativismo, Sexto, a partir da formulação original de Enesidemo, ainda nos apresenta mais oito tropos/modos que de diferentes maneiras e em diferentes níveis operam a relativização, evidenciando, por exemplo, o caráter “relacional” dos conteúdos perceptuais, as misturas de humores “relativas” a cada percipiente e as “relações” dos percipientes uns com os outros, “relativamente” às sociedades em que habitam e que parametrizam seus atos.

Poderíamos argumentar que, diante dos seus predecessores, sejam eles relativistas ou não, a proposta de Sexto é radical, ainda mais se considerada à luz da filosofia da linguagem e analisada como contraponto às *Categorias*. Contudo, sendo honestos, devemos também nós atenuar nossos juízos e asserções, por exemplo ao considerarmos Platão e a tradição platônica (incluindo a Acadêmica) como propondo um absoluto

totalitarismo epistêmico (ou, no caso da Academia, um totalitarismo da rejeição das possibilidades epistêmicas). De fato, talvez haja uma espécie de totalitarismo epistêmico em obras como *República*, contudo, mesmo lá este totalitarismo surge como resposta a um relativismo que é levado a sério como componente intrínseco a um modo de conhecer, aquele mais baixo na linha dividida<sup>191</sup>.

Um *modus operandi* semelhante se dá em *Teeteto*, em que vemos surgir como primeira resposta à questão “o que é o conhecimento?” (*Teeteto* 145e-146a) a elaboração de uma proposta fluxista e relativista (*Teeteto* 151e-187a)), descartada e dando lugar, mais posteriormente, à definição de conhecimento como “crença verdadeira justificada” (*Teeteto* 187a-201c), tão cara aos epistemólogos contemporâneos.

Mas o relativismo protagórico de fundo fluxista que proporciona a primeira definição de conhecimento em *Teeteto* difere do relativismo sextiano<sup>192</sup>. É que a tradição, desde a mais remota recepção de Protágoras, tendeu a interpretar sua proposta do homem medida como defendendo ou que o ser humano é medida daquilo que apreende, ou que cada ser humano é medida do que apreende, donde, tanto em um caso quanto no outro, tudo ser relativo. E disso Sexto discorda, pois tanto no caso em que o percipiente que estabelece critérios para apreensão é entendido como uma espécie, quanto no caso em que é entendido como uma única pessoa (ou mesmo, numa leitura “antropológica”<sup>193</sup>, em que é entendido como “agrupamento humano” ou “sociedade”), ainda assim, há o estabelecimento de um critério (P.H. I, 216). Então, em oposição à Protágoras, que ao estabelecer um critério de forma assertórica porta-se dogmaticamente – pois enfim tudo o que diz é “S é P”, não obstante seu relativismo ser forte ou mitigado, daí a crítica aristotélica de que mesmo quem renuncia ao princípio de não-contradição o utiliza – Sexto, consciente do paradoxo de se asserir o relativismo, trata seu proferimento como relato fenomênico, donde: “Parece que (S é P)”. Assim, Sexto evita uma possível crítica de viés aristotélico análoga à que já foi feita aos fluxistas/proto-céticos em *Met.* Γ 4 (1006a- 1012b-30); e também, fazendo com que todo seu discurso seja entendido como relato de aparências, por sua vez todas elas relacionais/relativas, evita ainda que seu proferimento seja entendido como “predicado completo”, definido com precisão por Diógenes Laércio:

---

<sup>191</sup> Sobre o papel da “relatividade” em Platão, ver Duncombe (2020, p. 23-49). Quanto à *República*, ver *idem* (p. 49-89).

<sup>192</sup> Para mais sobre o relativismo protagórico no *Teeteto* e suas eventuais divergências e convergências com o ceticismo, ver Haddad (2015).

<sup>193</sup> Cf. Guthrie (2007).

Dentre os seres, alguns são absolutos, outro são ditos relativos a algo. Os ditos absolutamente são todos aqueles que não requerem nada a ser-lhes adicionado para expressá-los. Exemplos destes seriam “homem”, “cavalo” e outros animais (...) Aqueles ditos em relação com algo são todos os que para serem expressados requerem algo, por exemplo “maior que algo”, “mais rápido que algo”, “mais belo”, e outras coisas assim. Pois o maior é maior que algo, e o mais rápido é mais rápido que algo (D.L. III, 108-9).

Tendo em vista que 1- todos os proferimentos céticos devem ser entendidos como precedidos do operador fenomênico “Parece que...”, 2- que todos os relatos de aparências são relativos, e que 3- proferimentos relativos são predicados incompletos, então os proferimentos céticos são predicados incompletos. E também por essa incompletude predicativa – fenômeno linguístico previsto por Aristóteles nas *Refutações Sofísticas*<sup>194</sup> e pelos estoicos<sup>195</sup> – os proferimentos céticos não podem ser considerados nem verdadeiros e nem falsos, pois para tal precisariam ser asserções/constatações, e então deveriam ser, usando terminologia estoica, axiomas completos<sup>196</sup> (= “S é P”, ou algo redutível a isto).

Agora, voltando ao *Teeteto*, já sabemos que o relativismo do cético é bem diferente daquele atribuído por Platão a Protágoras em seu diálogo, pois o cético não afirma como fato que as coisas realmente sejam tais que são relativas, ou que por isso os seres humanos são o derradeiro critério. Mas também, diferentemente de Platão, para o cético uma rejeição do relativismo dogmático protagórico não proporciona um fundacionalismo epistêmico que cumpra papel análogo ao da “crença verdadeira justificada”. Ou seja, aparentemente, após admitir um relativismo que, ademais, é mero relato das aparências, o cético é deixado sem qualquer critério, nem mesmo há um critério relativista!

No que diz respeito aos tropos/modos, é no quarto que Sexto se dedica mais detidamente ao problema do critério. Por isso, a ele retornemos, e lembremo-nos que ele trata “das circunstâncias”. Então, em suma, dadas as diferentes circunstâncias, não há como julgar como privilegiado um conteúdo perceptual em detrimento de outro, porque não há como julgar como privilegiadas as circunstâncias em que o percipiente se encontra, em detrimento de outras.

Dentre as circunstâncias potencialmente variáveis enquadram-se:

1- as naturais e antinaturais (P.H. I, 101-103) em que, por exemplo, pessoas doentes

<sup>194</sup> Ver Duncombe (2020, p. 7-8); e também Owen (1968, p. 113).

<sup>195</sup> Cf. Dinucci (2016).

<sup>196</sup> *Idem* (p. 23-58).

percebem as coisas de modo diferente;

2- vigília e sono (P.H. I, 104), que faz com que vejamos em sono as coisas diferentemente de quando vemos despertos, havendo então variação, a depender do estado em que o percipiente se encontra<sup>197</sup>;

3- idade (P.H. I, 105-106), que faz com que algumas percepções, como as visuais e auditivas, variem;

4- repouso e movimento (P.H. I, 107), pois nos movendo as coisas também parecem moverem-se, mesmo que estejam paradas, ou vice-versa;

5- amor e ódio (P.H. I, 108), uma vez que o feio pode parecer belo a quem o ama, e vice-versa;

6- fome e saciedade (P.H. I, 109) que faz com que algo que usualmente é considerado repulsivo por saciados seja considerado prazeroso por famintos, e vice-versa;

7- bebedeira e sobriedade (P.H. I, 109), uma vez que quando bêbados não valoramos como vergonhosas as mesmas coisas que assim valoramos quando sóbrios;

8- predisposições (P.H. I, 110), quando uma disposição anterior (= predisposição) afeta a percepção de algo que nos afeta posteriormente;

9- medo e coragem (P.H. I, 111), quando o covarde considera algo assustador, mas o corajoso não;

10- dor e alegria (P.H. I, 111), que torna uma mesma coisa penosa para quem tem dor e prazerosa para quem está alegre.

Mas, além do interessante fato de que o quarto tropo contém em si dez subtropos, o mais importante para nós, com relação à nossa discussão, é o que resulta após a apresentação dos supracitados dez subtropos (in: P.H. I, 112): uma irregularidade acerca das percepções que torna indecível um julgamento sobre como os subjacentes/sujeitos são em si mesmos

Pois quem julga ou está em uma das supramencionadas disposições, ou não está em nenhuma disposição. Então, dizer que não está em nenhuma disposição em geral – por exemplo, nem saudável e nem doente, nem se movendo e nem em repouso, nem está em alguma idade, e livre de todas as outras disposições – é completamente indemonstrável. Mas se quem julga as impressões está em alguma disposição, será parte da diafonia, e novamente não será um juiz sincero dos subjacentes externos por ser confundido pelas disposições nas quais está. Então, o desperto não é capaz de comparar as impressões dos

---

<sup>197</sup> Note-se que embora Descartes possa ter se baseado neste argumento para elaborar seu célebre argumento do sonho, ele o reelabora de modo significativo, transformando as percepções sonhadas em potencialmente idênticas às que nos advêm quando despertos.

adormecidos com as dos despertos, nem o saudável [é capaz de comparar] as dos doentes com as dos saudáveis; pois assentimos mais [às coisas] presentes e que nos movem no presente do que às que não estão presentes (P.H. I, 112-113).

Eis que, considerando os subtipos propostos no quarto tropo, o percipiente sempre estará em alguma circunstância, e como tal não pode julgar qual a melhor circunstância para apreender algo, uma vez que, para julgar com a devida isenção, deveria estar fora da disputa e, portanto, fora de circunstâncias, o que é impossível. Deste modo, não havendo quem julgue, a irregularidade demonstrada pelo tropo das circunstâncias é insolúvel, e assim, quem acaba preferindo uma impressão em detrimento de outra, julga baseando-se em alguma premissa dogmática e não-evidente, pois, ao fim e ao cabo, não há critério (P.H. I, 114-117).

É aqui então que Sexto bastante claramente se posiciona sobre a inexistência de critério. Mas o que isso significa, no fim das contas? O cético não tem um critério?

Bem, estas perguntas Sexto se faz em P.H. I, 21-24, alguns passos antes da apresentação do quarto tropo, e mais uma vez a resposta segue o método dierético. Assim, o termo “critério” pode ser considerado de dois bastante distintos modos: 1- por um lado, significando “confiança na subsistência ou não subsistência de algo apreendido” (τό τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας λαμβανόμενον, in: P.H. I, 21); 2- ou, por outro lado, significando algo que possui uma aplicação estritamente prática.

Tendo isso em vista, nesta seção Sexto não trata do primeiro sentido de “critério”, por ser um sentido dogmático e que ele promete ser assunto da parte refutativa de sua obra, mas trata do segundo. E em sentido prático, o cético possui, sim, um critério, o aparente (φαινόμενον), que quando aparece a alguém gera uma impressão<sup>198</sup>. E o aparente, ao ser percebido pelo percipiente, gera nele uma sensação e uma afecção involuntária que, como tal, não podem ser investigadas e nem julgadas, por conseguinte. Assim, o que é alvo da investigação cética, quanto ao eixo aparente-subjacente, não é se as aparências aparecem de determinado modo, mas as assunções de que elas espelham e representam os estados de coisas subjacentes, e então, conseqüentemente, os proferimentos que asserem positiva ou negativamente tal espelhamento ou representação (P.H. I, 22).

Ora, viver segundo os aparentes significa viver sem opiniões fortes, sem asserir,

---

<sup>198</sup> Sobre isso, ver o já clássico: Porchat (1992).

orientando-se segundo a observância da vida ordinária (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν, in: P.H. I, 23), que por sua vez pode ser dividida em quatro componentes: 1- orientação pela natureza (que leva a desfrutar das faculdades naturais de inteligência e percepção); 2- coercibilidade e necessidade das afecções (que leva a beber quando se tem sede e a comer quando se tem fome); 3- sujeição às convenções e costumes (que leva à adesão às normas); 4- participação em um ofício (que leva à atividade laboral) (cf.: P.H. I, 23-24).

Considerando os acima expostos “quatro pilares da vida cética”, cumpre enfatizar: 1- eles não são extraídos de uma noção dogmática de critério – ou seja, como se se dessem por um espelhamento de um estado de coisas subjacente, tal qual, *à la* estoica ou epicurista, a pretensa equalização entre ética e física –; 2- não são afirmados dogmática e assertoricamente; 3- assim, não são questionáveis e acabam operando como as *hinge propositions* wittgensteinianas<sup>199</sup>. Ademais, preconizam a participação em dinâmicas sociais marcadas por deveres cívicos e atividade laboral, temas que acabaram suscitando uma leitura da passagem como envolvendo uma espécie de “conservadorismo cético”. Embora esta leitura não seja um problema sobre o qual devemos nos concentrar aqui, por outro lado, é preciso esclarecer que a consideramos equivocada, como denota o uso por Sexto da importante expressão βιωτικὴ τήρησις. Pois a “observância da vida ordinária/comum”, quando compreendida à luz da itinerante medicina empírica<sup>200</sup>, permite que reenquadremos o cético/médico (caso de Sexto) como alguém que provisoriamente adere às convenções dos locais por onde passa, sem estar convicto delas, pois sabe que estão em diafonia, conforme exposto pelo décimo tropo.

Portanto, a adesão provisória às convenções não denota conservadorismo – que exige, por sua vez, algum nível de convicção –, mas em vez disso denota uma percepção desierarquizada das convenções de diferentes sociedades, quando comparadas, e este é o corolário do décimo tropo. Mas pode-se dizer que, em certa medida, todos os tropos conduzem a uma desierarquização epistemológica, a uma quebra dos privilégios epistêmicos, e conseqüentemente a um pluralismo epistemológico que, como bem entenderam Montaigne e Nietzsche, engendram um benfazejo perspectivismo; e como entendeu Feyerabend, lançam as bases para o historicismo e o anarquismo metodológico, como vimos alhures.

---

<sup>199</sup> Cf. Wittgenstein, (2020).

<sup>200</sup> Cf. Galeno, *Sobre as escolas*.

### III- TRADUÇÃO DE SEXTO EMPÍRICO, *ESBOÇOS PIRRÔNICOS*, LIVRO I<sup>201</sup>

Nas páginas seguintes os leitores encontram a tradução para a o português brasileiro, espelhada, de nossa principal fonte primária: o livro I de *Esboços Pirrônicos*, do médico/cético pirrônico Sexto Empírico (c. II-III d.C.).

Para nossa versão, partimos da edição de Mutschmann (1912).

#### ΠΥΡΡΩΝΕΙΩΝ ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΩΝ

#### ESBOÇOS PIRRÔNICOS

**α' περὶ τῆς ἀνωτάτω διαφορᾶς τῶν φιλοσοφῶν.**

**1- Sobre a principal diferença das filosofias.**

(1) Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα ἢ εὔρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἄρνησιν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως.

(1) Para aqueles que investigam um assunto, provavelmente ou se segue a descoberta, ou a rejeição da descoberta e a admissão da inapreensibilidade, ou a persistência na investigação.

(2) διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὐρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφάναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν.

(2) Eis porque, do mesmo modo, quanto à investigação filosófica, uns afirmaram que descobriram a verdade, outros proclamaram que [ela] não é capaz de ser apreendida, já outros investigam.

(3) καὶ εὐρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς Στωικοὺς καὶ ἄλλοι τινές, ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφάναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ

(3) E os que supõem que a descobriram são propriamente chamados de dogmáticos, como os discípulos de Aristóteles e os de Epicuro, os estoicos e alguns outros. Outros, como os discípulos de Clitômaco e de Carnéades e os outros acadêmicos, proclamaram [as coisas

<sup>201</sup> Como forma de agradecimento por ter lido e relido esta tradução, fazendo inúmeras observações, críticas e sugestões imprescindíveis, dedico este capítulo a Rafael Huguenin.

Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαῖκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.

(4) ὅθεν εὐλόγως δοκοῦσιν αἱ ἀνωτάτω φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι, δογματικὴ Ἀκαδημαϊκὴ σκεπτικὴ. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἑτέροις ἀρμόσει λέγειν, περὶ δὲ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ὑποτυπωτικῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμεῖς ἐροῦμεν, ἐκεῖνο προειπόντες, ὅτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων διαβεβαιούμεθα ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου.

#### β' περὶ τῶν λόγων τῆς σκέψεως.

(5) Τῆς σκεπτικῆς οὖν φιλοσοφίας ὁ μὲν λέγεται καθόλου λόγος ὁ δὲ εἰδικός, καὶ καθόλου μὲν ἐν ᾧ τὸν χαρακτήρα τῆς σκέψεως ἐκτιθέμεθα, λέγοντες τίς ἔννοια αὐτῆς καὶ τίνες ἀρχαὶ καὶ τίνες λόγοι, τί τε κριτήριον καὶ τί τέλος, καὶ τίνες οἱ τρόποι τῆς ἐποχῆς, καὶ πῶς παραλαμβάνομεν τὰς σκεπτικὰς ἀποφάσεις, καὶ τὴν διάκρισιν τῆς σκέψεως ἀπὸ τῶν παρακειμένων αὐτῇ φιλοσοφιῶν.

(6) εἰδικὸς δὲ ἐν ᾧ πρὸς ἕκαστον μέρος τῆς καλουμένης φιλοσοφίας ἀντιλέγομεν. περὶ τοῦ καθόλου δὴ πρῶτον διαλάβωμεν λόγου, ἀρξάμενοι τῆς ὑφηγήσεως ἀπὸ τῶν τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ὀνομάτων.

como] inapreensíveis; mas os céticos investigam.

(4) Daí suporem ser razoável que as principais filosofias sejam três: a dogmática, a acadêmica e a cética. Então, sobre as outras, será apropriado que os outros argumentem. Nós, no presente momento, em um esboço, falaremos sobre a conduta cética. Declaremos antes que, quanto ao que será falado, não asseriremos nada sobre se [as coisas] são exatamente como falamos, porém, quanto a cada [coisa], anunciamos como nos aparece agora, assim como [faz] um historiador.

#### 2- Sobre os argumentos do ceticismo.

(5) Então, da filosofia cética, um argumento é chamado de geral, outro de especial. E no geral explicamos, por um lado, o caráter 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.

(6) No [argumento] especial, 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.

**γ' Περὶ τῶν ὀνομασιῶν τῆς σκεπτικῆς.**

(7) Ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι, καὶ ἐφεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους, καὶ ἀπορητικὴ ἦτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἐνιοὶ φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν, καὶ Πυρρώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πύρρωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.

**δ' Τί ἐστι σκέψις.**

(8) Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδῆποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.

(9) Ἐν δὲ τῇ δυνάμει μὲν οὖν αὐτὴν καλοῦμεν οὐ κατὰ τὸ περίεργον ἀλλ' ἀπλῶς κατὰ τὸ δύνασθαι ἄφαινόμενα δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά. τὸ δὲ καθ' οἷονδῆποτε τρόπον δύναται προσαρμόζεσθαι καὶ τῇ δυνάμει, ἵνα ἀπλῶς τὸ τῆς δυνάμεως ὄνομα, ὡς εἰρήκαμεν, παραλαμβάνομεν, καὶ τῷ ἀντιθετικῷ φαινομένων τε καὶ νοουμένων· ἐπεὶ γὰρ ποικίλως ἀντιτίθεμεν ταῦτα, ἢ φαινόμενα φαινομένοις ἢ νοούμενα νοουμένοις ἢ ἐναλλάξ

**3- Sobre a nomenclatura do ceticismo.**

(7) Assim, a conduta cética é chamada de investigativa pela atividade de investigar e de examinar, de suspensiva pela afecção advinda ao examinador após a investigação, de aporética por suscitar aporias e investigar sobre tudo, como alguns dizem, ou por não ter instrumentos para assentir ou rejeitar [algo], e de pirrônica por parecer-nos Pirro ter se aplicado mais carnal e claramente ao ceticismo.

**4- O que o ceticismo é.**

(8) O ceticismo é a habilidade de opor [coisas] aparentes e também pensamentos, de todos os modos e sempre que possível; [habilidade] que, por causa da equipolência das coisas e argumentos opostos, leva-nos primeiro à suspensão de juízo, depois à imperturbabilidade.

(9) Então, a chamamos de “habilidade” não com um [sentido] elaborado, mas simplesmente como “ser hábil”. Por “aparentes” entendemos agora as percepções, por isso as contrastamos aos pensamentos. A [expressão] “de todos os modos e sempre que possível” pode combinar tanto com a [palavra] habilidade – naquele modo simples da palavra habilidade, como havíamos dito – quanto com a [expressão] “de opor [coisas] aparentes e também pensamentos”, que

ἀντιτιθέντες, ἵνα πᾶσαι αἱ ἀντιθέσεις ἐμπεριέχονται, λέγομεν ‘καθ’ οἷονδῆποτε τρόπον’. ἢ ‘καθ’ οἷονδῆποτε τρόπον φαινομένων τε καὶ νοουμένων’, ἵνα μὴ ζητῶμεν πῶς φαίνεται τὰ φαινόμενα ἢ πῶς νοεῖται τὰ νοούμενα, ἀλλ’ ἀπλῶς ταῦτα λαμβάνομεν.

empregamos. Pois, uma vez que opomos estes de vários modos – ou aparentes a aparentes, ou pensamentos a pensamentos, ou opostos alternadamente, para que todas as oposições sejam abrangidas –, dizemos “de todos os modos e sempre que possível”. Ou “de todos os modos e sempre que possível, [coisas] aparentes e também pensamentos”, para não investigarmos como os aparentes aparecem ou como os pensamentos são pensados, mas lhes entendemos de modo simples.

(10) ‘ἀντικειμένους’ δὲ λόγους παραλαμβάνομεν οὐχὶ πάντως ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν, ἀλλ’ ἀπλῶς ἀντὶ τοῦ μαχομένου. ‘ἰσοσθένειαν’ δὲ λέγομεν τὴν κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν ἰσότητα, ὡς μηδένα μηδενὸς προκειῖσθαι τῶν μαχομένων λόγων ὡς πιστότερον. ‘ἐποχή’ δὲ ἐστὶ στάσις διανοίας δι’ ἣν οὔτε αἴρομέν τι οὔτε τίθεμεν. ‘ἀταραξία’ δὲ ἐστὶ ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης. πῶς δὲ τῇ ἐποχῇ συνεισέρχεται ἡ ἀταραξία, ἐν τοῖς περὶ τέλους ὑπομνήσομεν.

(10) Empregamos os argumentos “opostos” não de todos os modos – [ou seja, como] negação e afirmação –, mas, em vez disso, simplesmente [como] conflito. Dizemos [ser] “equipolência”, a equidade quanto à credibilidade e a falta de credibilidade, como se para não indicar qualquer um dos discursos em conflito como mais convincente. A “suspensão do juízo” é o estado mental por meio do qual nem escolhemos e nem assumimos algo. A “imperturbabilidade” é a calma e a tranquilidade da alma. Mas, [a maneira] como a imperturbabilidade se segue juntamente à suspensão, mencionaremos na [seção] sobre a finalidade.

#### ε΄ Περὶ τοῦ σκεπτικοῦ.

#### 5- Sobre o cético.

(11) Καὶ ὁ Πυρρώνειος δὲ φιλόσοφος δυνάμει τῇ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ἐννοία συναποδέδοται· ἔστι γὰρ ὁ μετέχων ταύτης τῆς δυνάμεως.

(11) E o filósofo pirrônico foi potencialmente definido pela conceituação da conduta cética, pois é o participante dessa habilidade.

### ζ' Περί ἀρχῶν τῆς σκέψεως.

(12) Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μὲν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτῆσιν· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρῆ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἤλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτῆσοντες. συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.

### ζ' Εἰ δογματίζει ὁ σκεπτικός.

(13) Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαίνόμενον τοῦ δόγματος καθ' ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινὶ πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι), ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ' ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες τὴν τινὶ πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν (οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος).

(14) ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ προφέρεσθαι περὶ τῶν

### 6- Sobre os princípios do ceticismo.

(12) Dizemos que a causa primeira do ceticismo é a expectativa de alcançar a imperturbabilidade; pois os homens valorosos, perturbados por causa da irregularidade nas coisas e em aporia acerca de a qual [alternativa] se deve assentir, foram levados a investigar o que é verdadeiro e o que é falso nas coisas, como se, a partir de um julgamento sobre isso, chegassem à imperturbabilidade. O princípio mais substancial do ceticismo é o de, a todo argumento, opor um argumento igual. Pois supomos que após isso acaba que não dogmatiza.

### 7- Se o cético dogmatiza.

(13) Mas dizemos que o cético não dogmatiza, não segundo aquele significado de dogma de acordo com o qual alguns dizem dogma ser, em geral, consentir a algo (pois o cético assente à impressão que lhe é coagida pelas afecções; por exemplo, ele não diria, quando com calor ou frio, “suponho que não sinto calor ou frio”). Porém, dizemos que não dogmatiza, segundo [aquele significado de dogma de acordo com o qual] alguns dizem dogma ser o assentimento às coisas não-evidentes investigadas pelas ciências (pois o pirrônico a nenhum dos não-evidentes assente).

(14) Porém, ao proferir as enunciações céticas

ἀδήλων ἄς σκεπτικᾶς φωνᾶς, οἷον τὴν ‘οὐδὲν μᾶλλον’ ἢ τὴν ‘οὐδὲν ὀρίζω’ ἢ τινα τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὕστερον λέξομεν δογματίζει. ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν, ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας· ὑπολαμβάνει γὰρ ὅτι, ὥσπερ ἡ ‘πάντα ἐστὶ ψευδῆ’ φωνὴ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἐαυτὴν ψευδῆ εἶναι λέγει, καὶ ἡ ‘οὐδὲν ἐστὶ ἀληθές’ ὁμοίως, οὕτως καὶ ἡ ‘οὐδὲν μᾶλλον’ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἐαυτὴν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἐαυτὴν συμπεριγράφει. τὸ δ’ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων σκεπτικῶν φωνῶν λέγομεν.

acerca dos não-evidentes, tais como o “nada mais” ou o “nada determino”, ou qualquer uma das outras [enunciações] sobre as quais futuramente falaremos, [o cético] não dogmatiza. Pois, de fato, o dogmático assume como subsistente a coisa sobre a qual se diz dogmatizar. O cético, por outro lado, assume essas enunciações não como absolutamente subsistentes; pois considera que, assim como a enunciação “tudo é falso” diz que ela própria é falsa (além de todas as outras coisas), – e do mesmo modo “nada é verdade” –, assim também [a enunciação] “nada mais” diz não ser ela própria mais, além de todas as outras coisas, e por isso ela se anula a si mesma e a todas as outras coisas. E dizemos o mesmo das outras enunciações céticas.

(15) πλὴν ἄλλ’ εἰ ὁ δογματίζων τίθησιν ὡς ὑπάρχον τοῦτο ὃ δογματίζει, ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς αὐτοῦ προφέρεται ὡς δυνάμει ὑφ’ ἐαυτῶν περιγράφεσθαι, οὐκ ἂν ἐν τῇ προφορᾷ τούτων δογματίζειν λεχθεῖη. τὸ δὲ μέγιστον, ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἐαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἐαυτοῦ ἀδοξάστως, μηδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος.

(15) Porém, além disso, se o dogmático assume como subsistente aquilo sobre o que dogmatiza, o cético, por seu turno, profere suas enunciações como podendo anularem-se a si próprias, então não se deveria dizer que dogmatiza em seu proferimento. Mas, acima de tudo, no proferimento dessas enunciações, diz o que a ele próprio aparece, e anuncia sua própria afecção, de modo não dogmático, sem asserir nada sobre as coisas subjacentes.

**ἡ’ εἰ αἴρεσιν ἔχει ὁ σκεπτικός.**

**8- Se o cético tem uma escola.**

(16) Ὅμοίως δὲ φερόμεθα καὶ ἐν τῷ ἐρωτᾶσθαι εἰ αἴρεσιν ἔχει ὁ σκεπτικός. εἰ μὲν <γάρ> τις

(16) Mas, do mesmo modo respondemos à pergunta se o cético tem uma escola. Se, por um

αἴρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ <τὰ> φαινόμενα, καὶ λέγει δόγμα πράγματι ἀδήλω συγκατάθεσιν, φήσομεν μὴ ἔχειν αἴρεσιν.

(17) εἰ δέ τις αἴρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς <δοκεῖν> ζῆν ὑποδεικνύοντος (τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ' ἀρετὴν λαμβανομένου ἀλλ' ἀφελέστερον) καὶ ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος, αἴρεσιν φαμεν ἔχειν· ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.

#### **θ' εἰ φυσιολογεῖ ὁ σκεπτικός.**

(18) Παραπλήσια δὲ λέγομεν καὶ ἐν τῷ ζητεῖν εἰ φυσιολογητέον τῷ σκεπτικῷ· ἔνεκα μὲν γὰρ τοῦ μετὰ βεβαίου πείσματος ἀποφαίνεσθαι περὶ τινος τῶν κατὰ τὴν φυσιολογίαν δογματιζομένων οὐ φυσιολογοῦμεν, ἔνεκα δὲ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἔχειν ἀντιτιθέναι καὶ τῆς ἀταραξίας ἀπτόμεθα τῆς φυσιολογίας. οὕτω δὲ καὶ τὸ λογικὸν μέρος καὶ τὸ ἠθικὸν τῆς λεγομένης φιλοσοφίας ἐπερχόμεθα.

lado, alguém diz que [ter uma] escola é [o mesmo que] se curvar diante de vários dogmas que se seguem uns aos outros e também às [coisas] aparentes, e diz que dogma é o assentimento a algo não-evidente, diremos que [o cético] não tem escola.

(17) Se, por outro lado, alguém alega que [ter uma] escola é [o mesmo que ter] uma conduta que, segundo as [coisas] aparentes, segue-se um argumento, argumento este que aponta como é viver corretamente (corretamente sendo tomado não somente de acordo com a excelência, porém mais amplamente) e estendido à habilidade de suspender o juízo, dizemos que tem uma escola. Pois seguimos, de acordo com as [coisas] aparentes, um certo argumento que nos aponta uma vida em conformidade com os costumes pátrios, com as convenções e condutas e com nossas próprias afecções.

#### **9- Se o cético discorre sobre física.**

(18) Mas dizemos algo semelhante quanto a se, no investigar, o cético discorre sobre física. Por um lado, no que diz respeito a demonstrar com firmeza e segurança [algo] dogmatizado no âmbito da física, não discorreremos sobre física. Por outro lado, no que diz respeito a opor a todo argumento um argumento igual e quanto à imperturbabilidade, engajamo-nos na física. Do mesmo modo, também abordamos as partes lógica e ética da chamada filosofia.

**ι' εἰ ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί.**

(19) Οἱ δὲ λέγοντες ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί ἀνήκοοί μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ' ἡμῖν λεγομένων· τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν, ὡς καὶ ἔμπροσθεν ἐλέγομεν· ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ φαινόμενα. ὅταν δὲ ζητῶμεν, εἰ τοιοῦτον ἔστι τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου· τοῦτο δὲ διαφέρει τοῦ ζητεῖν περὶ αὐτοῦ τοῦ φαινομένου.

(20) οἷον φαίνεται <μὲν> ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι (τοῦτο συγχωροῦμεν· γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς), εἰ δὲ καὶ γλυκὸν ἔστιν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ <τὸ> περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον. ἐὰν δὲ καὶ ἀντικρὺς κατὰ τῶν φαινομένων ἐρωτῶμεν λόγους, οὐκ ἀναιρεῖν βουλόμενοι τὰ φαινόμενα τούτους ἐκτιθέμεθα, ἀλλ' ἐπιδεικνύντες τὴν τῶν δογματικῶν προπέτειαν· εἰ γὰρ τοιοῦτος ἀπατεῶν ἐστὶν ὁ λόγος ὥστε καὶ τὰ φαινόμενα μόνον οὐχὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν ὑφαρπάζειν, πῶς οὐ χρὴ ὑφορᾶσθαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἀδήλοις, ὥστε μὴ κατακολουθοῦντας αὐτῷ προπετεῦεσθαι;

**10- Se os cétricos destroem as [coisas] aparentes.**

(19) Os que dizem que os cétricos destroem as [coisas] aparentes, suponho que não ouviram o que foi por nós argumentado; pois não abolimos aquilo que, de acordo com a impressão que nos afeta, nos conduz involuntariamente ao assentimento – como dissemos anteriormente – e essas [coisas] são as aparentes. Mas quando quer que investiguemos se o subjacente é tal como aparece, de fato concedemos que aparece; contudo, investigamos não sobre o aparente, mas sobre o que é dito acerca do aparente; isso difere de investigar sobre o próprio aparente.

(20) Por exemplo, o mel, de fato, nos parece adoçar (a isso aquiescemos; pois somos adoçados sensorialmente), contudo, se é doce, na medida em que [isso] depende de argumento, investigamos; o [argumento] não é o aparente, mas o que é dito acerca do aparente. Mas, se exprimimos argumentos opostos aos aparentes, os expomos não querendo destruir os aparentes, porém apontar a precipitação dos dogmáticos; pois, se o argumento é assim tão enganoso ao ponto de [por si só] retirar as coisas aparentes de diante de nossos olhos, como não se deveria suspeitar dele [i.e.: do argumento] quanto às [coisas] não-evidentes, de modo a não sermos levados à precipitação?

**ια' περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς σκεπτικῆς.****11- Acerca do critério do ceticismo**

(21) Ὅτι δὲ τοῖς φαινομένοις προσέχομεν, δῆλον ἀπὸ τῶν λεγομένων ἡμῖν περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς. κριτήριον δὲ λέγεται διχῶς, τό τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας λαμβανόμενον, περὶ οὗ ἐν τῷ ἀντιρρητικῷ λέξομεν λόγῳ, τό τε τοῦ πράσσειν, ᾧ προσέχοντες κατὰ τὸν βίον τὰ μὲν πράσσομεν τὰ δ' οὐ, περὶ οὗ νῦν λέγομεν.

(21) Que nos atemos às coisas aparentes [está] claro através do que é dito por nós acerca do critério da conduta cética. Mas “critério” é dito duplamente, tanto para a crença na subsistência ou não subsistência de algo apreendido – [assunto] sobre o qual falaremos no argumento refutativo – quanto para a prática, que, se [o critério] for aplicado de acordo com a vida, praticamos algumas coisas e outras não. [É] sobre este que agora falamos.

(22) κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητήσει, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὁποῖον φαίνεται ζητεῖται.

(22) Então, dizemos que o critério da conduta cética é o aparente, assim, é potencialmente chamando de impressão; pois, baseado na sensação e na afecção involuntária, é ininvestigável. Por isso, do mesmo modo, ninguém divergirá sobre se o subjacente aparece de uma maneira ou de outra, mas investiga-se sobre se este [subjacente] é tal como aparece.

(23) τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι. ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερῆς εἶναι καὶ τὸ μὲν τι ἔχειν ἐν ὑψηλήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθῶν, τὸ δὲ ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν,

(23) Então, nos atendo aos aparentes, vivemos sem opiniões, de acordo a observância da vida comum, uma vez que não podemos ser totalmente inativos. Mas essa observância da vida comum parece ser quadripartida, e uma [parte] sustenta-se na orientação pela natureza, outra na necessidade das afecções, outra na sujeição às convenções e também aos costumes, outra no ensino dos ofícios;

(24) ὑψηλήσει μὲν φυσικῇ καθ' ἣν φυσικῶς

(24) de fato, através da orientação pela natureza

αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἐσμεν, παθῶν δὲ ἀνάγκη καθ' ἣν λιμὸς μὲν ἐπὶ τροφήν ἡμᾶς ὀδηγεῖ, δίψος δ' ἐπὶ πόμα, ἐθῶν δὲ καὶ νόμων παραδόσει καθ' ἣν τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῦλον, τεχνῶν δὲ διδασκαλία καθ' ἣν οὐκ ἀνεέργητοί ἐσμεν ἐν αἷς παραλαμβάνομεν τέχναις. ταῦτα δὲ πάντα φημὲν ἀδοξάστως.

### ιβ' τί τὸ τέλος τῆς σκεπτικῆς.

(25) Τούτοις ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ περὶ τοῦ τέλους τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς διεξελεῖν. ἔστι μὲν οὖν τέλος τὸ οὗ χάριν πάντα πράττεται ἢ θεωρεῖται, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἔνεκα, ἢ τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν. φημὲν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.

(26) ἀρξάμενος γὰρ φιλοσοφεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰς φαντασίας ἐπικρῖναι καὶ καταλαβεῖν, τίνες μὲν εἰσιν ἀληθεῖς τίνες δὲ ψευδεῖς, ὥστε ἀταρακτῆσαι, ἐνέπεσεν εἰς τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν, ἣν ἐπικρῖναι μὴ δυνάμενος ἐπέσχεν· ἐπισχόντι δὲ αὐτῷ τυχικῶς παρηκολούθησεν ἢ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία.

(27) ὁ μὲν γὰρ δοξάζων τι καλὸν τῇ φύσει ἢ κακὸν εἶναι ταρασσεται διὰ παντός· καὶ ὅτε μὴ πάρεστιν αὐτῷ τὰ καλὰ εἶναι δοκοῦντα, ὑπὸ τε

que somos naturalmente perceptivos e intelectivos; pela necessidade das afecções a fome leva-nos a comer, a sede a beber; pela sujeição aos costumes e às convenções adotamos, segundo a vida comum, a piedade como boa, mas a impiedade como vulgar; pelo ensino dos ofícios, não somos inativos nos ofícios que adotamos. Mas tudo isso dizemos não dogmáticamente.

### 12- Qual a finalidade do ceticismo

(25) O próximo [tópico] a seguir será sobre a finalidade da conduta cética. Ora, a finalidade é aquilo graças ao qual tudo é praticado ou especulado, mas com vistas a outra coisa, ou o derradeiro objeto dos desejos. Ainda, dizemos agora que a finalidade do ceticismo é a imperturbabilidade no que concerne à opinião, e o equilíbrio das afecções no que é inevitável.

(26) Pois o filosofar começa com vistas a julgar entre as impressões e apreender quais são verdadeiras e quais falsas, bem como para atingir a imperturbabilidade. Tendo recaído em uma diafonia equipolente, incapaz de julgar, suspendeu o juízo, tendo ele suspenso, a imperturbabilidade se seguiu fortuitamente no [âmbito das] opiniões.

(27) Pois, de fato, quem opina que algo é bom ou mal por natureza perturba-se por tudo; e quando não está próximo daquilo que supôs ser

τῶν φύσει κακῶν νομίζει ποινηλατεῖσθαι καὶ διώκει τὰ ἀγαθὰ, ὡς οἶεται ἄπερ κτησάμενος πλείοσι ταραχαῖς περιπίπτει, διὰ τε τὸ παρὰ λόγον καὶ ἀμέτρως ἐπαίρεσθαι καὶ φοβούμενος τὴν μεταβολὴν πάντα πράσσει, ἵνα μὴ ἀποβάλλῃ τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ δοκοῦντα εἶναι.

bom, considera-se perseguido por coisas más por natureza, e persegue as boas, conforme crê; e quando isso é obtido, ele recai em mais perturbações, por excitar-se para além da razão e desmedidamente, e, temeroso de mudança, faz tudo de modo a não perder aquilo que supõe ser bom.

(28) ὁ δὲ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν οὔτε φεύγει τι οὔτε διώκει συντόμως· διόπερ ἀταρακτεῖ. ὅπερ οὖν περὶ Ἀπελλοῦ τοῦ ζωγράφου λέγεται, τοῦτο ὑπῆρξε τῷ σκεπτικῷ. φασὶ γὰρ ὅτι ἐκεῖνος ἵππον γράφων καὶ τὸν ἀφρὸν τοῦ ἵππου μιμήσασθαι τῇ γραφῇ βουληθεὶς οὕτως ἀπετύγχανεν ὡς ἀπειπεῖν καὶ τὴν σπογγίαν εἰς ἣν ἀπέμασσε τὰ ἀπὸ τοῦ γραφείου χρώματα προσρῖψαι τῇ εἰκόνι· τὴν δὲ προσασαμένην ἵππου ἀφροῦ ποιῆσαι μίμημα.

(28) Mas quem não determina algo sobre os bens ou males de acordo com a natureza, nem foge nem persegue algo intensamente, por isso está sem perturbações. Portanto, o que se diz sobre o pintor Apeles também ocorreu ao cético. Pois dizem que ele, pintando um cavalo e querendo simular a espuma do cavalo na pintura, tendo fracassado, desistiu e arremessou na imagem a esponja que era usada para limpar as cores da pintura; tendo atingido [a pintura], produziu uma simulação da espuma do cavalo.

(29) καὶ οἱ σκεπτικοὶ οὖν ἤλπιζον μὲν τὴν ἀταραξίαν ἀναλήψεσθαι διὰ τοῦ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν φαινομένων τε καὶ νοουμένων ἐπικρῖναι, μὴ δυνηθέντες δὲ ποιῆσαι τοῦτο ἐπέσχον· ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχικῶς ἢ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὡς σκιά σώματι. οὐ μὴν ἀόκλητον πάντη τὸν σκεπτικὸν εἶναι νομίζομεν, ἀλλ' ὀχλεῖσθαί φαμεν ὑπὸ τῶν κατηναγκασμένων· καὶ γὰρ ῥιγοῦν ποτε ὁμολογοῦμεν καὶ διψῆν καὶ τοιουτὸ τροπὰ τινα πάσχειν.

(29) E então os céuticos esperam obter a imperturbabilidade por meio de um julgamento quanto a irregularidade entre os aparentes e os pensamentos, não sendo capazes de fazer isso, suspendem o juízo. Tendo eles suspenso o juízo, a imperturbabilidade seguiu-se como que fortuitamente, assim como a sombra [segue] o corpo. No entanto, não consideramos que o cético está totalmente tranquilo, porém dizemos que é importunado por aquilo que lhe é coagido; pois concordamos que às vezes estremecem e sentem sede e têm outras afecções semelhantes.

(30) ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις οἱ μὲν ἰδιῶται δισσαῖς (30) Porém, as pessoas comuns contraem-se

συνέχονται περιστάσεσιν, ὑπό τε τῶν παθῶν αὐτῶν καὶ οὐχ ἦττον ὑπὸ τὰς περιστάσεις ταύτας κακὰς εἶναι φύσει δοκεῖν· ὁ δὲ σκεπτικὸς τὸ προσδοξάζειν ὅτι ἔστι κακὸν τούτων ἕκαστον ὡς πρὸς τὴν φύσιν περιαιρῶν μετριώτερον καὶ ἐν τούτοις ἀπαλλάσσει. διὰ τοῦτο οὖν ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναί φαμεν τοῦ σκεπτικοῦ, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. τινὲς δὲ τῶν δοκίμων σκεπτικῶν προσέθηκαν τούτοις καὶ τὴν ἐν ταῖς ζητήσεσιν ἐποχὴν.

duplamente diante das circunstâncias, [tanto] pelas próprias afecções, e não menos por suporem que essas circunstâncias são más por natureza. Mas o cético, removendo a opinião adicional de que cada uma dessas circunstâncias é má por natureza, nisso escapa mais moderadamente. Então, por isso dizem que a finalidade do cético é a imperturbabilidade no que tange às opiniões, e a moderação das afecções no que tange às necessidades. Mas alguns dos cétricos notáveis a isso adicionaram também “a suspensão do juízo nas investigações”.

#### ιγ' περὶ τῶν ὀλοσχερῶν τρόπων τῆς ἐποχῆς.

#### 13- Sobre os modos gerais da suspensão do juízo

(31) Ἐπεὶ δὲ τὴν ἀταραξίαν ἀκολουθεῖν ἐφάσκομεν τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ, ἀκόλουθον ἂν εἶη λέγειν ὅπως ἡμῖν ἡ ἐποχὴ περιγίνεται. γίνεται τοίνυν αὕτη, ὡς ἂν ὀλοσχερέστερον εἴποι τις, διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων. ἀντιτίθεμεν δὲ ἢ φαινόμενα φαινομένοις ἢ νοούμενα νοουμένοις ἢ ἐναλλάξ,

(31) Então, uma vez que falamos que a imperturbabilidade segue a suspensão de juízo sobre tudo, conseqüentemente devemos dizer como a suspensão nos advém. Assim, ela advém, falando de modo geral, pela oposição entre as coisas. Opomos ou aparentes a aparentes, ou pensamentos a pensamentos, ou alternadamente;

(32) οἷον φαινόμενα μὲν φαινομένοις, ὅταν λέγωμεν ‘ὁ αὐτὸς πύργος πόρρωθεν μὲν φαίνεται στρογγύλος, ἐγγύθεν δὲ τετράγωνος’, νοούμενα δὲ νοουμένοις, ὅταν πρὸς τὸν κατασκευάζοντα ὅτι ἔστι πρόνοια ἐκ τῆς τάξεως τῶν οὐρανίων, ἀντιτιθῶμεν τὸ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς δυσπραγεῖν πολλάκις τοὺς δὲ κακοὺς

(32) por exemplo, [opomos] aparentes a aparentes quando dizemos: “uma mesma torre, por um lado, parece redonda de longe, por outro lado, quadrada de perto”, [e] pensamentos a pensamentos quando, contra os postulados de que há a providência a partir da ordenação celestial, opomos a isso que às vezes do que é

εὐπραγεῖν, καὶ διὰ τούτου συνάγωμεν τὸ μὴ εἶναι πρόνοιαν·

(33) νοούμενα δὲ φαινομένοις, ὡς ὁ Ἀναξαγόρας τῷ <κατασκευάζοντι> λευκὴν εἶναι τὴν χιόνα ἀντιτίθει, ὅτι ἡ χιὼν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός, τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν, καὶ ἡ χιὼν ἄρα μέλαινά ἐστιν. καθ' ἑτέραν δὲ ἐπίνοιαν ἀντιτίθεμεν ὅτε μὲν παρόντα παροῦσιν, ὡς τὰ προειρημένα· ὅτε δὲ παρόντα παρεληλυθόσιν ἢ μέλλουσιν, οἷον ὅταν τις ἡμᾶς ἐρωτήσῃ λόγον ὃν λῦσαι οὐ δυνάμεθα,

(34) φαμὲν πρὸς αὐτὸν ὅτι, ὥσπερ πρὸ τοῦ γενέσθαι τὸν εἰσηγησάμενον τὴν αἴρεσιν ἦν μετέρχη, οὐδέπω ὁ κατ' αὐτὴν λόγος ὑγιῆς ὢν ἐφαίνετο, ὑπέκειτο μέντοι ὡς πρὸς τὴν φύσιν, οὕτως ἐνδέχεται καὶ τὸν ἀντικείμενον τῷ ὑπὸ σοῦ ἐρωτηθέντι νῦν λόγῳ ὑποκεῖσθαι μὲν ὡς πρὸς τὴν φύσιν, μηδέπω δ' ἡμῖν φαίνεσθαι, ὥστε οὐδέπω χρὴ συγκατατίθεσθαι ἡμᾶς τῷ δοκοῦντι νῦν ἰσχυρῶ εἶναι λόγῳ.

(35) ὑπὲρ δὲ τοῦ τὰς ἀντιθέσεις ταύτας ἀκριβέστερον ἡμῖν ὑποπεσεῖν, καὶ τοὺς τρόπους ὑποθήσομαι δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεται, οὔτε περὶ τοῦ πλήθους οὔτε περὶ τῆς δυνάμεως αὐτῶν διαβεβαιούμενος· ἐνδέχεται γὰρ αὐτοὺς καὶ σαθοῦς εἶναι καὶ πλείους τῶν λεχθησομένων.

bom advém a má sorte, e do que é mau advém a boa sorte, e disso concluímos que não há providência;

(33) e pensamentos a aparentes como [fez] Anaxágoras quando, <ao postulado> de que a neve é branca, contrapôs que a neve é água congelada, mas a água é negra, portanto a neve é negra. E através de um raciocínio diferente, opomos coisas presentes a coisas presentes, como [no exemplo que] foi mencionado acima; ou coisas presentes a coisas passadas ou futuras, por exemplo, quando alguém nos lança um argumento que não podemos solucionar,

(34) dizemos contra ele que, “assim como antes de ter nascido aquele que introduziu a escola que segues não havia ainda aparecido o honorável argumento [da escola], ainda que [este argumento] estivesse como que implícito na natureza, do mesmo modo, é possível que o [argumento] oposto ao lançado por ti esteja agora como que implícito na natureza, mas ainda não [seja] aparente para nós, assim não devemos dar nosso assentimento ao que supõem agora ser um argumento forte”.

(35) Para nós entendermos mais precisamente essas oposições, prescreverei os modos pelos quais a suspensão decorre, sem [ser] asserido [algo] sobre seu número e tampouco sobre sua potência, pois elas podem ser impotentes e também mais [numerosas] do que diremos.

**ιδ' περὶ τῶν δέκα τρόπων.****14- Sobre os dez modos**

(36) Παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμὸν, οὓς καὶ λόγους καὶ τύπους συνωνύμως καλοῦσιν. εἰσὶ δὲ οὗτοι, πρῶτος ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγὴν, δεύτερος ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορὰν, τρίτος ὁ παρὰ τὰς διαφοροῦς τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς, τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις, πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους, ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας,

(36) Assim, são habitualmente transmitidos pelos cétricos mais antigos modos pelos quais supõem que a suspensão de juízo decorre; seu número é dez, e são também chamados pelos sinônimos “argumentos” e “padrões”. Eles são os seguintes: o primeiro [modo] é o derivado da variação entre os animais; o segundo, derivado da diferença entre os humanos; o terceiro, das diferenças entre as constituições dos órgãos dos sentidos; o quarto, das circunstâncias ao redor; o quinto, das posições e distâncias e dos lugares; o sexto, das misturas;

(37) ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων, ὄγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, ἔννατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις, δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις.

(37) o sétimo, das quantidades e constituições das coisas subjacentes; o oitavo, da relação; o nono, da frequência ou raridade das ocorrências; o décimo, das condutas e costumes, das convenções, crenças míticas e noções dogmáticas.

(38) χρώμεθα δὲ τῇ τάξει ταύτῃ θετικῶς. τούτων δὲ ἐπαναβεβηκότες εἰσὶ τρόποι τρεῖς, ὁ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος, ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου, ὁ ἐξ ἀμφοῖν· τῷ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος ὑποτάσσονται οἱ πρῶτοι τέσσαρες (τὸ γὰρ κρῖνον ἢ ζῷόν ἐστιν ἢ ἄνθρωπος ἢ αἴσθησις ἢ ἐν τινι περιστάσει), εἰς δὲ τὸν ἀπὸ τοῦ κρινομένου <ἀνάγονται> ὁ ἕβδομος καὶ ὁ δέκατος, εἰς δὲ τὸν ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον ὁ πέμπτος καὶ ὁ ἕκτος καὶ ὁ ὄγδοος καὶ ὁ ἔννατος.

(38) Usamos esta ordem para argumentarmos. Mas acima destes há três modos: o derivado em quem julga; o derivado no que é julgado; o derivado em ambos. Pois os [primeiros] quatro modos agrupam-se sob o derivado em quem julga (pois quem julga ou é um animal, ou uma pessoa, ou a percepção, ou [está] em uma circunstância); o sétimo e o décimo são <derivados> do que é julgado; o quinto, o sexto, o oitavo e o nono, a partir de ambos combinados.

- (39) πάλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι ἀνάγονται εἰς τὸν πρὸς τι, ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρὸς τι, εἰδικοὺς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ τοὺς δέκα. ταῦτα μὲν περὶ τῆς ποσότητος αὐτῶν κατὰ τὸ πιθανὸν λέγομεν· περὶ δὲ τῆς δυνάμεως τάδε.
- (39) Mas esses três são, por seu turno, derivados do [modo] da relação, de maneira que o mais geral é o da relação, os três são específicos, sob os quais se agrupam os dez. Falamos sobre sua provável quantidade, a seguir [falaremos] sobre a sua potência.
- (40) Πρῶτον ἐλέγομεν εἶναι λόγον καθ' ὃν <παρὰ> τὴν διαφορὰν τῶν ζώων οὐχ αἱ αὐταὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὑποπίπτουσι φαντασίαι. τοῦτο δὲ ἐπιλογιζόμεθα ἕκ τε τῆς περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διαφορᾶς καὶ ἕκ τῆς περὶ τὰς συστάσεις τῶν σωμάτων παραλλαγῆς.
- (40) O primeiro argumento é aquele, como dissemos, de acordo com o qual, dada a diferença entre os animais, eles não se deparam com as mesmas impressões. Concluimos isso tanto a partir das diferenças entre suas origens, quanto a partir da variedade das estruturas dos corpos.
- (41) περὶ μὲν οὖν τὰς γενέσεις, ὅτι τῶν ζώων τὰ μὲν χωρὶς μίξεως γίνεται τὰ δ' ἐκ συμπλοκῆς. καὶ τῶν μὲν χωρὶς μίξεως γινομένων τὰ μὲν ἐκ πυρὸς γίνεται ὡς τὰ ἐν ταῖς καμίνοις φαινόμενα ζωῦφια, τὰ δ' ἐξ ὕδατος φθειρομένου ὡς κώνωπες, τὰ δ' ἐξ οἴνου τρεπομένου ὡς σκνίπες, τὰ δ' ἐκ γῆς <ὡς...>, τὰ δ' ἐξ ἰλύος ὡς βάτραχοι, τὰ δ' ἐκ βορβόρου ὡς σκώληκες, τὰ δ' ἐξ ὄνων ὡς κάνθαροι τὰ δ' ἐκ λαχάνων ὡς κάμπαι, τὰ δ' ἐκ καρπῶν ὡς οἱ ἐκ τῶν ἐρινεῶν ψῆνες, τὰ δ' ἐκ ζώων σηπομένων ὡς μέλισσαι ταύρων καὶ σφῆκες ἵππων·
- (41) Assim, sobre as origens, entre os animais, uns são originados sem intercurso sexual, outros a partir da cópula. E, dos originados sem intercurso sexual, uns originam-se ou a partir do fogo – como os animaizinhos que aparecem nos fornos –, ou a partir da água impura – como os mosquitos –, ou a partir do vinho quando azedo – como as moscas –, ou a partir da terra – <como...> –, ou a partir da lama – como os sapos –, ou a partir do barro – como as minhocas –, ou a partir de jumentos – como os besouros –, ou a partir de vegetais – como as lagartas –, ou a partir de frutas – como os insetos a partir das figueiras –, ou a partir de animais podres – como as abelhas dos bois e as vespas dos cavalos.
- (42) τῶν δ' ἐκ συμπλοκῆς τὰ μὲν ἐξ ὁμοιογενῶν
- (42) Dos [animais originados] a partir da cópula,

ὡς τὰ πλεῖστα, τὰ δ' ἐξ ἀνομοιογενῶν ὡς ἡμίονοι. πάλιν κοινῇ τῶν ζώων τὰ μὲν ζωοτοκεῖται ὡς ἄνθρωποι, τὰ δ' ὠτοκεῖται ὡς ὄρνιθες, τὰ δὲ σαρκοτοκεῖται ὡς ἄρκτοι.

uns são da mesma espécie, como a maioria, outros a partir de espécies diferentes, como as mulas. Mais uma vez, comumente, dos animais, uns são vivíparos – como os humanos –, outros são ovíparos – como os pássaros –, outros nascem como nacos de carne – como os ursos.

(43) εἰκὸς οὖν τὰς περὶ τὰς γενέσεις ἀνομοιότητος καὶ διαφορὰς μεγάλας ποιεῖν ἀντιπαθείας, τὸ ἀσύγκρατον καὶ ἀσυνάρμοστον καὶ μαχόμενον ἐκεῖθεν φερομένης.

(43) Então, é provável que, quanto às origens dessemelhantes e diferentes, produzam-se muitos contrastes de afecções, daí levando à divergência, à desarmonia e ao conflito.

(44) ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν κυριωτάτων μερῶν τοῦ σώματος, καὶ μάλιστα τῶν πρὸς τὸ ἐπικρίνειν καὶ πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι πεφυκότων, μεγίστην δύναται ποιεῖν μάχην τῶν φαντασιῶν [παρὰ τὴν τῶν ζώων παραλλαγὴν]. οἱ γοῦν ἰκτεριῶντες ὠχρὰ φασιν εἶναι τὰ ἡμῖν φαινόμενα λευκά, καὶ οἱ ὑπόσφαγμα ἔχοντες αἰμωπά. ἐπεὶ οὖν καὶ τῶν ζώων τὰ μὲν ὠχροὺς ἔχει τοὺς ὀφθαλμοὺς τὰ δ' ὑφαίμους τὰ δὲ λευκανθίζοντας τὰ δ' ἄλλην χροιάν ἔχοντας, εἰκός, οἶμαι, διάφορον αὐτοῖς τὴν τῶν χρωμάτων ἀντίληψιν γίνεσθαι.

(44) Porém, a diferença entre as principais partes do corpo, e, sobretudo, entre as que são por natureza para julgar e perceber, pode produzir um grande conflito entre as impressões [devido à variedade dos animais]. Assim, quem tem icterícia diz serem amarelas as [coisas] que nos parecem brancas, e os que têm hiposfagma, rubras. Portanto, uma vez que, também entre os animais, uns têm os olhos amarelos, outros rubros, outros esbranquiçados, outros possuindo outras cores, é provável, penso, que eles venham a apreender as cores de diferentes modos.

(45) ἀλλὰ καὶ ἐνατενίσαντες ἐπὶ πολὺν χρόνον τῷ ἡλίῳ, εἶτα ἐγκύψαντες βιβλίῳ τὰ γράμματα χρυσοειδῆ δοκοῦμεν εἶναι καὶ περιφερόμενα. ἐπεὶ οὖν καὶ τῶν ζώων τινὰ φύσει λαμπηδόνα ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔχει καὶ φῶς λεπτομερές τε καὶ εὐκίνητον ἀπ' αὐτῶν ἀποστέλλει, ὡς καὶ νυκτὸς ὄρᾶν, δεόντως ἂν νομίζοιμεν ὅτι μὴ ὅμοια ἡμῖν τε κάκεινους τὰ ἐκτὸς ὑποπίπτει.

(45) Mas, tendo observado o sol por muito tempo, olhando depois para um livro de perto, supõem que as letras sejam douradas e móveis. Então, uma vez que também entre os animais alguns possuem um brilho natural nos olhos, e por meio deles é emitida uma luz sutil e fugaz, de modo a enxergarem à noite, assim deveríamos considerar que [o que é] externo não

se dá a nós por igual, e tampouco aos outros.

(46) καί γε οἱ γόητες χρίοντες τὰς θρυαλλίδας ἰῶ χαλκοῦ καὶ θολῶ σηπίας ποιῶσιν ὅτε μὲν χαλκοῦς ὅτε δὲ μέλανας φαίνεσθαι τοὺς παρόντας διὰ τὴν βραχεῖαν τοῦ μυχθέντος παρασποράν. πολὺ δὴπου εὐλογώτερόν ἐστι, χυμῶν διαφόρων ἀνακεκραμένων τῇ ὀράσει τῶν ζῴων, <καὶ> διαφοροῦς τῶν ὑποκειμένων φαντασίας αὐτοῖς γίνεσθαι.

(46) De fato, os feiticeiros, untando os pavios de velas com tintura de cobre e tinta de lula, fazem os presentes parecerem ora acobreados, ora negros, por causa da simples aspersão da mistura. Presumo que seja muito mais razoável, pelos olhos dos animais [conterem] misturas de diferentes humores, que a eles advenham diferentes impressões das coisas subjacentes.

(47) ὅταν τε παραθλίψωμεν τὸν ὀφθαλμόν, ἐπιμήκη καὶ στενὰ φαίνεται τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ μεγέθη τῶν ὀρατῶν. εἰκὸς οὖν ὅτι ὅσα τῶν ζῴων λοξὴν ἔχει τὴν κόρην καὶ προμήκη, καθάπερ αἴγες αἴλουροι καὶ τὰ ἑοικότα, διάφορα φαντάζεται τὰ ὑποκείμενα εἶναι, καὶ οὐχ οἷα τὰ περιφερῆ τὴν κόρην ἔχοντα ζῶα εἶναι αὐτὰ ὑπολαμβάνει.

(47) Também, quando comprimimos o olho, as formas, figuras e tamanhos das coisas visíveis parecem longas e estreitas. Então é provável que para muitos dos animais que têm a pupila oblíqua e alongada, como cabras, gatos e semelhantes, os subjacentes apresentem-se como sendo diferentes, e não tal como são considerados pelos animais que têm a pupila circular.

(48) τὰ τε κάτοπτρα παρὰ τὴν διάφορον κατασκευὴν ὅτε μὲν μικρότατα δείκνυσι τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα ὡς τὰ κοῖλα, ὅτε δ' ἐπιμήκη καὶ στενὰ, ὡς τὰ κυρτά· τινὰ δὲ τὴν μὲν κεφαλὴν κάτω δείκνυσι τοῦ κατοπτριζομένου, τοὺς δὲ πόδας ἄνω.

(48) Espelhos também, de acordo com as [suas] diferentes construções, ora mostram os subjacentes externos como minúsculos, quando côncavos; ora [mostram os subjacentes externos] como longos e estreitos, quando convexos. Alguns [espelhos] mostram a cabeça na parte de baixo do reflexo, outros [mostram] os pés na parte de cima.

(49) ἐπεὶ οὖν καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν ἀγγείων τὰ μὲν ἐξόφθαλμα κομιδῆ προπέπτωκεν ὑπὸ κυρτότητος, τὰ δὲ κοιλότερά ἐστι, τὰ δ' ἐν ὑπτίῳ πλάτει βέβηκεν, εἰκὸς καὶ διὰ τοῦτο

(49) Então, uma vez que também, quanto às cavidades oculares, ora os olhos são projetados para fora a partir da superfície recurva [dos ossos da face]; ora [as superfícies] são mais

ἀλλοιοῦσθαι τὰς φαντασίας, καὶ μήτε ἴσα τοῖς  
μεγέθεσι μήτε ὅμοια ταῖς μορφαῖς ὄραν τὰ αὐτὰ  
κύνας ἰχθύας λέοντας ἀνθρώπους πάρνοπας,  
ἀλλ' οἶαν ἐκάστου ποιεῖ τύπωσιν ἢ δεχομένη τὸ  
φαινόμενον ὄψις.

ocas; ora [os olhos] localizam-se em cavidades  
planas, é provável que, também por causa disso,  
as impressões se alterem, e [as coisas] não sejam  
nem iguais em tamanho e nem de formatos  
iguais quando vistas por cães, peixes, leões,  
homens e gafanhotos; mas cada impressão é  
produzida pela visão que capta o aparente.

(50) ὁ δὲ αὐτὸς καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων  
λόγος· πῶς γὰρ ἂν λεχθεῖ ὁμοίως κινεῖσθαι  
κατὰ τὴν ἀφήν τὰ τε ὀστρακόδερμα καὶ τὰ  
σαρκοφανῆ καὶ τὰ ἠκανθωμένα καὶ τὰ  
ἐπτερωμένα ἢ λελεπιδωμένα; πῶς δὲ ὁμοίως  
ἀντιλαμβάνεσθαι κατὰ τὴν ἀκοὴν τὰ τε  
στενώτατον ἔχοντα τὸν πόρον τὸν ἀκουστικὸν  
καὶ τὰ εὐρυτάτῳ τούτῳ κεχρημένα, ἢ τὰ  
τετριχωμένα τὰ ὄτα καὶ τὰ ψιλὰ ταῦτα ἔχοντα;  
ὅπου γε καὶ ἡμεῖς ἄλλως μὲν κινούμεθα κατὰ  
τὴν ἀκοὴν παραβύσαντες τὰ ὄτα, ἄλλως δὲ ἢν  
ἀπλῶς αὐτοῖς χρώμεθα.

(50) Quanto aos outros órgãos dos sentidos, o  
mesmo argumento; pois como se diria que são  
igualmente estimulados pelo tato os animais  
com concha, os com o exterior carnoso, os  
espinhosos, os com penas ou os escamados?  
Como [os sons] seriam apreendidos do mesmo  
modo pela audição, tendo [uns animais] o canal  
auditivo estreito, outros possuindo este canal  
amplo, ou uns com as orelhas peludas e outros  
tendo elas sem pelos? De fato, também nós  
somos estimulados de um jeito pela audição  
quando tapamos as orelhas, e de outro jeito  
quando as usamos normalmente.

(51) καὶ ἡ ὄσφρησις δὲ διαφέρει ἂν παρὰ τὴν  
τῶν ζώων ἐξαλλαγὴν· εἰ γὰρ καὶ ἡμεῖς ἄλλως  
μὲν κινούμεθα ἐμψυγέστες καὶ τοῦ φλέγματος  
πλεονάσαντος ἐν ἡμῖν, ἄλλως δὲ ἢν τὰ περὶ τὴν  
κεφαλὴν ἡμῶν μέρη πλεονασμὸν αἵματος  
ὑποδέξεται, ἀποστρεφόμενοι τὰ εὐώδη τοῖς  
ἄλλοις δοκοῦντα εἶναι καὶ ὥσπερ πλήττεσθαι  
ὑπ' αὐτῶν νομίζοντες, ἐπεὶ καὶ τῶν ζώων τὰ μὲν  
πλαδαρά τέ ἐστι φύσει καὶ φλεγματοῦδη, τὰ δὲ  
πολύαιμα σφόδρα, τὰ δ' ἐπικρατοῦσαν καὶ  
πλεονάζουσαν ἔχοντα τὴν ξανθὴν χολὴν ἢ τὴν

(51) E também o olfato diferiria de acordo com  
a variação dos animais; pois, se nós também  
somos estimulados de um modo quando  
resfriados e há um excesso de fleuma em nós, e  
de outro modo se as partes ao redor da nossa  
cabeça estão cheias de excesso de sangue –  
evitando e mesmo considerando repulsivas as  
coisas que os outros supõem ser fragrantas –,  
uma vez que também entre os animais uns são  
naturalmente úmidos e fleumáticos, outros  
muito sanguíneos, outros tendo um

μέλαιναν, εὐλογον καὶ διὰ τοῦτο διάφορα  
ἐκάστοις αὐτῶν φαίνεσθαι τὰ ὀσφρητά.

predominante excesso de bile amarela ou negra,  
por isso é razoável que a cada um deles pareça  
diferente o que cheiram.

(52) καὶ τὰ γευστὰ ὁμοίως τῶν μὲν τραχεῖαν καὶ  
ἄνικμον ἐχόντων τὴν γλῶσσαν τῶν δὲ ἔνυγρον  
σφόδρα, εἶγε καὶ ἡμεῖς ξηροτέραν ἐν πυρετοῖς  
τὴν γλῶτταν σχόντες γεώδη καὶ κακόχυμα ἢ  
πικρὰ τὰ προσφερόμενα εἶναι νομίζομεν, τοῦτο  
δὲ πάσχομεν καὶ παρὰ τὴν διάφορον  
ἐπικράτειαν τῶν ἐν ἡμῖν χυμῶν εἶναι  
λεγομένων· ἐπεὶ οὖν καὶ τὰ ζῶα διάφορον τὸ  
γευστικὸν αἰσθητήριον ἔχει καὶ διαφοροὶς  
χυμοῖς πλεονάζον, διαφοροὺς ἂν καὶ κατὰ τὴν  
γεῦσιν φαντασίας τῶν ὑποκειμένων λαμβάνοι.

(52) E igualmente com o paladar, uns [animais]  
tendo a língua áspera e seca, outros, muito  
úmida; e também nós, se febris, tendo a língua  
ressecada, consideramos [que os alimentos] que  
nos são oferecidos são terrosos, com a textura  
ruim ou amargos; mas somos afetados assim por  
causa da diferente predominância dos humores  
que dissemos haver em nós. Então, uma vez que  
os animais também têm diferentes órgãos do  
paladar e diferentes humores em excesso,  
também quanto ao paladar, apreenderiam  
diferentemente as impressões [advindas] dos  
subjacentes.

(53) ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτὴ τροφή ἀναδιδομένη  
ὅπου μὲν γίνεται φλέψ ὅπου δὲ ἀρτηρία ὅπου δὲ  
ὀστέον ὅπου δὲ νεῦρον καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον,  
παρὰ τὴν διαφορὰν τῶν ὑποδεχομένων αὐτὴν  
μερῶν διάφορον ἐπίδεικνυμένη δύναμιν, καὶ  
ὥσπερ τὸ ὕδωρ ἐν καὶ μονοειδὲς ἀναδιδόμενον  
εἰς τὰ δένδρα ὅπου μὲν γίνεται φλοιὸς ὅπου δὲ  
κλάδος ὅπου δὲ καρπὸς καὶ ἤδη σῦκον καὶ ροῖα  
καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον,

(53) Pois, assim como uma mesma comida,  
digerida, em uns lugares se torna veia, em outros  
[se torna] artéria, em outros [se torna] osso, em  
outros nervo e cada uma das outras [partes do  
corpo], demonstrando uma diferente potência de  
acordo com a diferença das partes que a  
recebem; e assim como uma única água, quando  
distribuída pelas árvores, em uns lugares se  
torna casca, em outros [se torna] galho, em  
outros [se torna] fruto e então: figo, romã e cada  
uma das outras [frutas];

(54) καὶ καθάπερ τὸ τοῦ μουσουργοῦ πνεῦμα ἐν  
καὶ τὸ αὐτὸ ἐμπνεόμενον τῷ αὐλῷ ὅπου μὲν  
γίνεται ὀξύ ὅπου δὲ βαρὺ, καὶ ἡ αὐτὴ ἐπέρεισις

(54) e assim como o sopro do musicista, soprado  
em alguns lugares da flauta se torna agudo, em  
outros [se torna] grave, e a mesma pressão da  
mão na lira em alguns lugares produz uma nota

τῆς χειρὸς ἐπὶ τῆς λύρας ὅπου μὲν βαρὺν φθόγγον ποιεῖ ὅπου δὲ ὀξύν, οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα διάφορα θεωρεῖσθαι παρὰ τὴν διάφορον κατασκευὴν τῶν τὰς φαντασίας ὑπομενόντων ζώων.

(55) ἐναργέστερον δὲ τὸ τοιοῦτον ἔστι μαθεῖν ἀπὸ τῶν αἰρετῶν τε καὶ φευκτῶν τοῖς ζώοις. μύρον γοῦν ἀνθρώποις μὲν ἡδιστον φαίνεται, κανθάροις δὲ καὶ μελίσσαις δυσανάσχετον· καὶ τὸ ἔλαιον τοὺς μὲν ἀνθρώπους ὠφελεῖ, σφήκας δὲ καὶ μελίσσας ἀναιρεῖ καταρραϊνόμενον· καὶ τὸ θαλάττιον ὕδωρ ἀνθρώποις μὲν ἀηδές ἐστι πινόμενον καὶ φαρμακῶδες, ἰχθύσι δὲ ἡδιστον καὶ πότιμον.

(56) σύες τε ἡδίων βορβόρω λούονται δυσωδεστάτω ἢ ὕδατι διειδεῖ καὶ καθαρῷ. τῶν τε ζώων τὰ μὲν ἐστι ποηφάγα τὰ δὲ θαμνοφάγα τὰ δὲ ὑληνόμα τὰ δὲ σπερμοφάγα τὰ δὲ σαρκοφάγα τὰ δὲ γαλακτοφάγα, καὶ τὰ μὲν σεσηπυία χαίρει τροφῇ τὰ δὲ νεαρᾶ, καὶ τὰ μὲν ὠμῇ τὰ δὲ μαγειρικῶς ἐσκευασμένη. καὶ κοινῶς τὰ ἄλλοις ἡδέα ἄλλοις ἐστὶν ἀηδῆ καὶ φευκτὰ καὶ θανάσιμα.

(57) τὸ γοῦν κόνειον πιαίνει τοὺς ὄρνυγας καὶ ὁ ὑοσκύαμος τὰς ὕς, αἱ δὲ χαίρουσι καὶ σαλαμάνδρας ἐσθίουσαι, ὡσπεροῦν ἔλαφοι τὰ ἰοβόλα ζῶα καὶ αἱ χελιδόνες κανθαρίδας. οἱ τε μύρμηκες καὶ οἱ σκνῖπες ἀνθρώποις μὲν ἀηδίας

grave, em outros [produz] uma nota aguda; do mesmo modo, é provável que os subjacentes externos sejam considerados diferentemente de acordo com a diferente constituição dos animais submetidos às impressões.

(55) Mas isso é mais claramente aprendido através das preferências e aversões dos animais. Assim, o óleo fragrante aos homens parece agradável, mas intolerável para besouros e abelhas; e o azeite de oliva é benéfico aos homens, mas, espirrado em vespas e abelhas, as destrói; e a água do mar, bebida, é desagradável e venenosa para os homens, mas agradável e potável para os peixes.

(56) Porcos também gostam mais de se banhar em água suja e muito fedorenta de que na limpa e pura. E alguns animais comem grama, outros comem arbustos, outros pastam nas florestas, outros comem sementes, outros comem carne, outros se alimentam de leite; e uns apreciam sua comida podre, outros [apreciam-na] fresca, e uns [apreciam-na] crua, outros preparada por cocção. E comumente, o que é agradável para uns é desagradável, repulsivo e mortal para outros.

(57) Assim, as codornas são engordadas com cicuta e os porcos com meimendo, e também gostam de comer salamandras, assim como cervos [gostam de comer] animais venenosos e andorinhas [gostam de] besouros. E também, as

καὶ στρόφους ἐμποιοῦσι καταπινόμενοι· ἡ δὲ ἄρκτος ἦν ἄρρωστίᾳ τινὶ περιπέσῃ, τούτους καταλιχμωμένη ρώννυται.

formigas e os cupins causam repulsa e cólicas nos homens se engolidos; mas a urso, se de algum modo cair doente, fortalece-se lambendo-os.

(58) ἔχιδνα δὲ θιγόντος αὐτῆς μόνον φηγοῦ κλάδου καροῦται, καθάπερ καὶ νυκτερὶς πλατάνου φύλλου. φεύγει δὲ κριὸν μὲν ἐλέφας, λέων δὲ ἀλεκτρούνα, καὶ θραγμὸν κυάμων ἐρεικομένων τὰ θαλάττια κήτη, καὶ τίγρις ψόφον τυμπάνου. καὶ ἄλλα δὲ πλείω τούτων ἔνεστι λέγειν· ἀλλ' ἵνα μὴ μᾶλλον τοῦ δέοντος ἐνδιατρίβειν δοκῶμεν, εἰ τὰ αὐτὰ τοῖς μὲν ἔστιν ἀηδῆ τοῖς δὲ ἠδέα, τὸ δὲ ἠδὺ καὶ ἀηδὲς ἐν φαντασίᾳ κεῖται, διάφοροι γίνονται τοῖς ζώοις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων φαντασίαι.

(58) A víbora, pelo mero toque do galho do carvalho, é paralisada, assim como o morcego pela folha do plátano. O elefante foge do carneiro, o leão do galo, e monstros marinhos do estalo de feijões estourados, e o tigre do barulho do tambor. E há muito mais [coisas] como estas a dizer; mas para não parecermos mais prolixos de que o necessário, se as mesmas [coisas] a uns são desagradáveis, a outros agradáveis, o agradável e o desagradável fundamentam-se nas impressões, diferentes impressões são geradas nos animais pelos subjacentes.

(59) εἰ δὲ τὰ αὐτὰ πράγματα ἀνόμοια φαίνεται παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγὴν, ὅποιον μὲν ἡμῖν θεωρεῖται τὸ ὑποκείμενον ἔξομεν λέγειν, ὅποιον δὲ ἔστι πρὸς τὴν φύσιν ἐφέξομεν. οὐδὲ γὰρ ἐπικρίνειν αὐτοὶ δυνησόμεθα τὰς φαντασίας τὰς τε ἡμετέρας καὶ τὰς τῶν ἄλλων ζώων, μέρος καὶ αὐτοὶ τῆς διαφωνίας ὄντες καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ἐπικρινοῦντος δεησόμενοι μᾶλλον ἢ αὐτοὶ κρίνειν δυνάμενοι.

(59) Mas, se as mesmas coisas parecem diferentes de acordo com a variação entre os animais, teremos que dizer, por um lado, como o subjacente é considerado por nós, mas [sobre] como é em natureza, por outro lado, suspenderemos o juízo. Pois não poderemos julgar entre as nossas próprias impressões e a dos outros animais, [pois] sendo parte da própria diafonia, por isso mais precisaremos de quem julgue de que somos [nós] próprios capazes de julgar.

(60) καὶ ἄλλως οὔτε ἀναποδείκτως δυνάμεθα προκρίνειν τὰς ἡμετέρας φαντασίας τῶν παρὰ τοῖς ἀλόγοις ζώοις γινομένων οὔτε μετ'

(60) E, além disso, não somos capazes de prejulgar, nem sem provas e nem com provas, entre as nossas próprias impressões e as

ἀποδείξεως. πρὸς γὰρ τῷ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν ἴσως, ὡς ὑπομήσομεν, αὐτὴ ἢ λεγομένη ἀπόδειξις ἦτοι φαινομένη ἡμῖν ἔσται ἢ οὐ φαινομένη. καὶ εἰ μὲν μὴ φαινομένη, οὐδὲ μετὰ πεποιθήσεως αὐτὴν προοισόμεθα· εἰ δὲ φαινομένη ἡμῖν, ἐπειδὴ περὶ τῶν φαινομένων τοῖς ζώοις ζητεῖται καὶ ἢ ἀπόδειξις ἡμῖν φαίνεται ζώοις οὓσι, καὶ αὐτὴ ζητηθήσεται εἰ ἔστιν ἀληθὴς καθὼς ἔστι φαινομένη.

advindas aos outros animais irracionais. Pois além da possibilidade de não haver uma prova, como recordaremos, a própria assim chamada prova ou nos é aparente, ou não [é] aparente. E, por um lado, se não [é] aparente, não a proclamaremos como certa; se, por outro lado, nos é aparente, então, uma vez que [se está a] investigar as impressões dos animais e a prova nos aparece, sendo [nós] animais, ela própria [i.e. a prova] será investigada sobre se é verdadeira na medida em que é aparente.

(61) ἄτοπον δὲ τὸ ζητούμενον διὰ τοῦ ζητουμένου κατασκευάζειν ἐπιχειρεῖν, ἐπεὶ ἔσται τὸ αὐτὸ πιστὸν καὶ ἄπιστον, ὅπερ ἀμήχανον, πιστὸν μὲν ἢ βούλεται ἀποδεικνύειν, ἄπιστον δὲ ἢ ἀποδείκνυται. οὐχ ἔξομεν ἄρα ἀπόδειξιν δι' ἧς προκρινουῦμεν τὰς ἑαυτῶν φαντασίας τῶν παρὰ τοῖς ἀλόγοις καλουμένοις ζώοις γινομένων. εἰ οὖν διάφοροι γίνονται αἱ φαντασίαι παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγὴν, ἃς ἐπικρῖναι ἀμήχανόν ἐστιν, ἐπέχειν ἀνάγκη περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων.

(61) É absurdo tentar estruturar o [que é] investigado através do [que é] investigado, uma vez que a mesma coisa seria confiável e não confiável – o que é inconcebível –, confiável enquanto requerido para provar, não confiável enquanto algo a ser provado. Portanto, não teremos prova por meio da qual prejudicaríamos as nossas impressões [em comparação] às advindas aos animais chamados de irracionais. Então, se as impressões advindas aos animais variam, e não há instrumentos para julgar, necessariamente suspende-se o juízo sobre os subjacentes externos.

(62) Ἐκ περιουσίας δὲ καὶ συγκρίνομεν τὰ ἄλογα καλούμενα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ φαντασίαν· καὶ γὰρ καταπαίξειν τῶν δογματικῶν τετυφωμένων καὶ περιαντολογούντων οὐκ ἀποδοκιμάζομεν μετὰ τοὺς πρακτικοὺς τῶν λόγων. οἱ μὲν οὖν ἡμέτεροι τὸ πλῆθος τῶν ἀλόγων ζώων ἀπλῶς

(62) Mas acrescentemos ainda comparações entre os chamados animais irracionais e os homens quanto à impressão. Pois, após [nossos] argumentos fortes, não rejeitamos como inútil fazer piada com os dogmáticos, arrogantes e jactanciosos. Então, nós, por um lado, geralmente costumamos comparar o grupo dos

εἰώθασι συγκρίνειν τῷ ἀνθρώπῳ·

animais irracionais ao homem.

(63) ἐπεὶ δὲ εὐρεσιλογοῦντες οἱ δογματικοὶ ἄνισον εἶναί φασι τὴν σύγκρισιν, ἡμεῖς ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἐπὶ πλέον παίζοντες ἐπὶ ἐνὸς ζῴου στήσομεν τὸν λόγον, οἷον ἐπὶ κυνός, εἰ δοκεῖ, τοῦ εὐτελεστάτου δοκοῦντος εἶναι. εὐρήσομεν γὰρ καὶ οὕτω μὴ λειπόμενα ἡμῶν τὰ ζῶα, περὶ ὧν ὁ λόγος, ὡς πρὸς τὴν πίστιν τῶν φαινομένων.

(63) Uma vez que, por outro lado, os dogmáticos, procurando um argumento, dizem que a comparação é desigual, nós, acrescentando ainda mais e levando nossa piada além, basearemos o argumento em um único animal, o cão, se acharem [bom], que supõem ser o mais desvalorizado [dos animais]. Pois assim descobriremos que os animais sobre os quais argumentamos não são inferiores a nós quanto à credibilidade dos aparentes.

(64) ὅτι τοίνυν αἰσθήσει διαφέρει τοῦτο τὸ ζῷον ἡμῶν, οἱ δογματικοὶ συνομολογοῦσιν· καὶ γὰρ τῇ ὀσφρήσει μᾶλλον ἡμῶν ἀντιλαμβάνεται, τὰ μὴ ὀρώμενα αὐτῷ θηρία διὰ ταύτης ἀνιχνεύων καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς θᾶττον ἡμῶν ταῦτα ὀρών καὶ τῇ ἀκοῇ αἰσθανόμενος ὀξέως.

(64) Assim, os dogmáticos concordam que este animal [i.e. o cão] difere de nós quanto à percepção; pois ele apreende mais pelo olfato do que nós, rastreando através deste [sentido] bestas que ele não vê; e os vê com seus olhos, que são mais rápidos que os nossos; e seu sentido da audição é mais aguçado.

(65) οὐκοῦν ἐπὶ τὸν λόγον ἔλθωμεν. τούτου δὲ ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικός. ἴδωμεν οὖν πρότερον περὶ τοῦ ἐνδιαθέτου. οὗτος τοίνυν κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἐν τούτοις ἔοικε σαλεύειν, τῇ αἰρέσει τῶν οἰκείων καὶ φυγῇ τῶν ἀλλοτριῶν, τῇ γνώσει τῶν εἰς τοῦτο συντεινουσῶν τεχνῶν, τῇ ἀντιλήψει τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν <καὶ> τῶν περὶ τὰ πάθη.

(65) Então, passemos à razão. Dela [i.e. da razão] um [tipo] reside na mente o outro no proferimento. Vejamos primeiro a [razão] que reside na mente. Esta, de acordo com os principais dogmáticos a quem nós agora nos opomos, os da Stoá, parece oscilar entre as seguintes [coisas]: a escolha do que nos é próprio e a evitação do que nos é estranho; o conhecimento das técnicas que contribuem para isso; a apreensão das excelências segundo a própria natureza [da pessoa] <e> as relativas às afecções.

(66) ὁ τοῖνυν κύων, ἐφ' οὗ τὸν λόγον ἔδοξε  
 στήσαι παραδείγματος ἕνεκα, αἴρεσιν ποιεῖται  
 τῶν οἰκείων καὶ φυγὴν τῶν βλαβερῶν, τὰ μὲν  
 τρόφιμα διώκων, μάλιστα δὲ ἀναταθείσης  
 ὑποχωρῶν. ἀλλὰ καὶ τέχνην ἔχει ποριστικὴν  
 τῶν οἰκείων, τὴν θηρευτικὴν.

(66) Assim, o cão, exemplo sobre o qual  
 resolvemos basear nosso argumento, faz a  
 escolha do que lhe é próprio e a evitação do que  
 lhe é prejudicial, caçando a comida e se  
 afastando do chicote levantado. Mas também, [o  
 cão] tem uma técnica que o torna capaz de  
 procurar aquilo que lhe é próprio, a [técnica da]  
 caça.

(67) ἔστι δὲ οὐδ' ἀρετῆς ἐκτός· τῆς γέ τοι  
 δικαιοσύνης οὔσης τοῦ κατ' ἀξίαν ἀποδοτικῆς  
 ἐκάστω, ὁ κύων τοὺς μὲν οἰκείους γε καὶ εὖ  
 ποιῶντας σαίνων καὶ φρουρῶν τοὺς δὲ  
 ἀνοικείους καὶ ἀδικοῦντας ἀμυνόμενος οὐκ ἔξω  
 ἂν εἴη τῆς δικαιοσύνης.

(67) E não é sem excelência; pelo menos, se a  
 justiça for atribuir a cada um o que é merecido,  
 o cão, que abana a cauda e vigia os familiares e  
 os benfeitores, mas espanta os estranhos e  
 malfeitores, não seria sem justiça.

(68) εἰ δὲ ταύτην ἔχει, τῶν ἀρετῶν  
 ἀντακολουθουσῶν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἔχει,  
 ἃς οὐ φασιν ἔχειν τοὺς πολλοὺς ἀνθρώπους οἱ  
 σοφοί. καὶ ἄλκιμον δὲ αὐτὸν ὄντα ὀρῶμεν ἐν  
 ταῖς ἀμύναις καὶ συνετόν, ὡς καὶ Ὅμηρος  
 ἐμαρτύρησεν, ποιήσας τὸν Ὀδυσσεῖα πᾶσι μὲν  
 τοῖς οἰκείοις ἀνθρώποις ἀγνώτα ὄντα ὑπὸ  
 μόνου δὲ τοῦ Ἄργου ἐπιγνωσθέντα, μήτε ὑπὸ  
 τῆς ἀλλοιώσεως τῆς κατὰ τὸ σῶμα τάνδρως  
 ἀπατηθέντος τοῦ κυνός, μήτε ἐκστάντος τῆς  
 καταληπτικῆς φαντασίας, ἣν μᾶλλον τῶν  
 ἀνθρώπων ἔχων ἐφάνη.

(68) Mas se [o cão] tem esta, por causa da  
 interdependência das excelências, tem todas as  
 outras excelências, e estas, os sábios dizem que  
 a maioria dos homens não têm. E o vemos sendo  
 bravo e sagaz ao espantar, como testemunha  
 Homero, quando versejou que Odisseu [fora]  
 ignorado por todas as pessoas em sua  
 propriedade, sendo reconhecido somente por  
 Argos, o cão não foi nem confundido pela  
 alteração do corpo do homem, nem abandonou  
 sua impressão apreensiva, que ele parece ter  
 retido melhor de que os humanos.

(69) κατὰ δὲ τὸν Χρύσιππον τὸν μάλιστα  
 συμπολεμοῦντα τοῖς ἀλόγοις ζώοις καὶ τῆς  
 ἀοιδίμου διαλεκτικῆς μετέχει. φησὶ γοῦν αὐτὸν

(69) Mas, de acordo com Crisipo, que era  
 bastante hostil com os animais irracionais, [o  
 cão] participa também da famosa dialética.

ὁ προειρημένος ἀνὴρ ἐπιβάλλειν τῷ πέμπτῳ διὰ πλειόνων ἀναποδείκτω, ὅταν ἐπὶ τρίοδον ἐλθὼν καὶ τὰς δύο ὁδοὺς ἰχνεύσας δι' ὧν οὐ διήλθε τὸ θηρίον, τὴν τρίτην μὴδ' ἰχνεύσας εὐθέως ὀρμήσῃ δι' αὐτῆς. δυνάμει γὰρ τοῦτο αὐτὸν λογιζέσθαι φησιν ὁ ἀρχαῖος ἥτοι τῆδε ἢ τῆδε ἢ τῆδε διήλθε τὸ θηρίον·

Assim, diz o supramencionado homem que [o cão] lança mão do grandioso quinto [silogismo] indemonstrável, quando, tendo ido a uma trifurcação de caminhos, e farejando dois caminhos pelos quais a besta não passou, ele lança-se imediatamente pelo terceiro, sem farejar. Pois, diz o antigo que [o cão] potencialmente raciocinou assim “ou por aqui, ou por ali, ou por lá foi a besta;

(70) οὐτε δὲ τῆδε οὔτε τῆδε· τῆδε ἄρα.’ ἀλλὰ καὶ τῶν ἑαυτοῦ παθῶν ἀντιληπτικός τέ ἐστι καὶ παραμυθητικός· σκόλοπος γὰρ αὐτῷ καταπαγέντος ἐπὶ τὴν ἄρσιν τούτου ὀρμᾶ τῆ τοῦ ποδὸς πρὸς τὴν γῆν παρατρίψει καὶ διὰ τῶν ὀδόντων. ἔλκος τε εἰ ἔχει πού, ἐπεὶ τὰ μὲν ῥυπαρὰ ἔλκη δυσάλγη ἐστίν, τὰ δὲ καθαρὰ ῥαδίως θεραπεύεται, πρῶως ἀποψᾶ τὸν γινόμενον ἰχῶρα.

(70) mas não [foi] por aqui, nem por ali. Portanto, [foi] por lá.” E [o cão] é capaz de apreender e suavizar suas próprias afecções; pois se tiver um espinho fincado, ele se apressa para removê-lo do pé esfregando-lhe no chão e com os dentes. E também, se tem uma ferida em algum lugar, uma vez que feridas sujas são fatais e as limpas são mais fáceis de cuidar, [o cão] gentilmente limpa o pus surgido.

(71) ἀλλὰ καὶ τὸ Ἴπποκράτειον φυλάσσει μάλα καλῶς· ἐπεὶ γὰρ ποδὸς ἄκος ἀκινήσια, εἴ ποτε τραῦμα ἐν ποδὶ σχοίη, μετεωρίζει τοῦτον καὶ ὡς οἶόν τε ἄσκυλτον τηρεῖ. ὀχλούμενός τε ὑπὸ χυμῶν ἀνοικείων πόαν ἐσθίει, μεθ' ἧς ἀποβλύζων τὸ ἀνοικεῖον ὑγιάζεται.

(71) Mas [o cão] também guarda muito bem [a máxima] Hipocrática; pois, uma vez que a imobilidade é a cura do pé, quando tem um ferimento no pé, o mantém suspenso tanto quanto possível, cuidando para que não se machuque. E também, se incomodado por um humor estranho, come mato, por meio do qual vomita [o humor] estranho e fica saudável.

(72) εἰ τοίνυν ἐφάνη τὸ ζῷον, ἐφ' οὗ τὸν λόγον ἐστήσαμεν παραδείγματος ἕνεκα, καὶ αἰρούμενον τὰ οἰκεία καὶ τὰ ὀχληρὰ φεῦγον,

(72) Se então foi demonstrado que o animal sobre o qual baseamos nosso argumento, como exemplo, escolhe o que lhe é próprio e evita o

τέχνην τε ἔχον ποριστικὴν τῶν οἰκείων, καὶ τῶν ἑαυτοῦ παθῶν ἀντιληπτικὸν καὶ παραμυθητικόν, καὶ οὐκ ἔξω ἀρετῆς, ἐν οἷς κεῖται ἡ τελειότης τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου, τέλειος ἂν εἴη κατὰ τοῦτο ὁ κύων· ὅθεν μοι δοκοῦσί τινες τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ἑαυτοὺς σεμνῦναι τῇ τοῦ ζῴου τούτου προσηγορίᾳ.

que lhe é nocivo, também possui uma técnica que o torna capaz de procurar o que lhe é próprio, é capaz de apreender e suavizar suas próprias afecções, e não é sem excelência, [coisas] nas quais fundamenta-se a perfeição da razão que reside na mente, o cão seria assim para lá de perfeito; e por isso, suponho, que alguns na filosofia se exaltaram a si mesmos com a alcunha deste animal.

(73) περὶ δὲ τοῦ προφορικοῦ λόγου τέως μὲν οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον ζητεῖν· τοῦτον γὰρ καὶ τῶν δογματικῶν ἔνιοι παρητήσαντο ὡς ἀντιπράττοντα τῇ τῆς ἀρετῆς ἀναλήψει, διὸ καὶ παρὰ τὸν τῆς μαθήσεως χρόνον ἤσκησαν σιωπῆν· καὶ ἄλλως, εἰ καθ' ὑπόθεσιν εἴη ἄνθρωπος ἐνεός, οὐδεὶς φήσει αὐτὸν εἶναι ἄλογον. ἵνα δὲ καὶ ταῦτα παραλίπωμεν, μάλιστα μὲν ὀρθῶμεν τὰ ζῶα, περὶ ὧν ὁ λόγος, καὶ ἀνθρωπίνας προφερόμενα φωνάς, ὡς κίττας καὶ ἄλλα τινά.

(73) Sobre a razão [que reside no] proferimento, por enquanto não é necessário investigar; pois ela foi dispensada por alguns dos dogmáticos como antagonista à aquisição da excelência, por isso exercitavam o silêncio no período de suas lições; e, além disso, supondo-se que uma pessoa seja muda, ninguém dirá que ela é irracional. Mas, deixando de lado esses [assuntos], de fato vemos animais, acerca dos quais argumentamos, proferindo enunciações humanas, como os gaios e alguns outros.

(74) ἵνα δὲ καὶ τοῦτο ἐάσωμεν, εἰ καὶ μὴ συνίεμεν τὰς φωνὰς τῶν ἀλόγων καλουμένων ζῴων, ὅλως οὐκ ἔστιν ἀπεικὸς διαλέγεσθαι μὲν ταῦτα, ἡμᾶς δὲ μὴ συνιέναι· καὶ γὰρ τῆς τῶν βαρβάρων φωνῆς ἀκούοντες οὐ συνίεμεν ἀλλὰ μονοειδῆ ταύτην εἶναι δοκοῦμεν.

(74) E, concedendo este [ponto], ainda que não entendamos as enunciações dos chamados animais irracionais, não é totalmente desarrazoado que eles conversem, mas nós não entendamos; pois também não entendemos as enunciações dos bárbaros quando as escutamos, mas supomos que elas sejam uniformes.

(75) καὶ ἀκούομεν δὲ τῶν κυνῶν ἄλλην μὲν φωνὴν προιεμένων ὅταν ἀμύνονται τινας, ἄλλην δὲ ὅταν ὠρύονται, καὶ ἄλλην ὅταν

(75) E também, ouvimos a emissão de enunciações de cães quando estão mandando alguém embora, outro [som] quando estão

τύπτωνται, καὶ διάφορον ἐπὶν σαίνωσιν. καὶ ὅλως εἴ τις εἰς τοῦτο ἀτενίσσειεν, εὐροὶ ἂν πολλὴν παραλλαγὴν τῆς φωνῆς παρὰ τούτῳ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐν ταῖς διαφόροις περιστάσεσιν, ὥστε διὰ ταῦτα εἰκότως λέγοιτ' ἂν καὶ τοῦ προφορικοῦ μετέχειν λόγου τὰ καλούμενα ἄλογα ζῶα.

(76) εἰ δὲ μήτε ἀκριβεία τῶν αἰσθήσεων λείπεται τῶν ἀνθρώπων ταῦτα μήτε τῷ ἐνδιαθέτῳ λόγῳ, ἐκ περιουσίας δὲ εἰπεῖν μηδὲ τῷ προφορικῷ, οὐκ ἂν ἀπιστότερα ἡμῶν εἶη κατὰ τὰς φαντασίας.

(77) καὶ ἐφ' ἐκάστου δὲ τῶν ἀλόγων ζώων ἴσως ἰσάντας τὸν λόγον ταῦτα ἀποδεικνύειν δυνατόν ἐστιν. οἷον γοῦν τίς οὐκ ἂν εἶποι τοὺς ὄρνιθας ἀγχινοῖα τε διαφέρειν καὶ τῷ προφορικῷ κεχρηῆσθαι λόγῳ; οἷ γε οὐ μόνον τὰ παρόντα ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα ἐπίστανται καὶ ταῦτα τοῖς συνιέναι δυναμένοις προδηλοῦσιν, ἄλλως τε σημαίνοντες καὶ τῇ φωνῇ προαγορεύοντες.

(78) Τὴν δὲ σύγκρισιν ἐποιησάμην, ὡς καὶ ἔμπροσθεν ἐπεσημνάμην, ἐκ περιόντος, ἱκανῶς, ὡς οἶμαι, δείξας [ἔμπροσθεν] ὅτι μὴ δυνάμεθα προκρίνειν τὰς ἡμετέρας φαντασίας τῶν παρὰ τοῖς ἀλόγοις ζώοις γινομένων. πλὴν ἀλλ' εἰ μὴ ἐστιν ἀπιστότερα τὰ ἄλογα ζῶα ἡμῶν

uivando, outro quando apanham, e um diferente se estão deferentes. E de modo geral, se alguém fosse atentar a este [assunto], descobriria uma grande variedade de enunciações [emitidas] tanto por este [i.e. o cão] quanto pelos outros animais em diferentes circunstâncias, por isso provavelmente se poderia dizer que também os chamados animais irracionais participam da razão [que reside no] proferimento.

(76) Mas se eles não ficam atrás dos homens nem na precisão das percepções, nem na razão que reside na mente, e nem, indo mais além, ao exprimir proferimento, não seriam menos confiáveis do que nós quanto às impressões.

(77) Mas talvez seja também possível provar isso baseando o argumento em cada um dos animais irracionais. Assim, por exemplo, quem não diria que os pássaros se distinguem em sagacidade e no uso da razão [que reside] no proferimento? Pois, de fato, eles não somente conhecem [as coisas] presentes, mas também as futuras, sendo capazes de entender e demonstrá-las com antecedência, e profetizam-nas por meio de enunciações e também outros sinais.

(78) Fiz esta comparação por acréscimo, como indiquei anteriormente, tendo indicado suficientemente, como penso, que não podemos prejudicar entre as nossas impressões e as advindas aos animais irracionais. Porém, além disso, se os animais irracionais não são menos

πρὸς τὴν κρίσιν τῶν φαντασιῶν, καὶ διάφοροι γίνονται φαντασίαι παρὰ τὴν τῶν ζῴων παραλλαγὴν, ὅποιον μὲν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων ἐμοὶ φαίνεται δυνήσομαι λέγειν, ὅποιον δὲ ἔστι τῇ φύσει διὰ τὰ προειρημένα ἐπέχειν ἀναγκασθήσομαι.

confiáveis do que nós quanto ao julgamento das impressões, e suas impressões vêm a diferir de acordo com a variedade dos animais, então, embora eu seja capaz de dizer como me parece cada um dos subjacentes, por outro lado, sobre como são por natureza, como disse anteriormente, necessariamente suspenderei o juízo.

(79) Καὶ ὁ μὲν πρῶτος τῆς ἐποχῆς τρόπος τοιοῦτός ἐστι, δεῦτερον δὲ ἐλέγομεν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀνθρώπων· ἵνα γὰρ καθ' ὑπόθεσιν καὶ συγχωρήσῃ τις πιστοτέρους εἶναι τῶν ἀλόγων ζῴων τοὺς ἀνθρώπους, εὐρήσομεν καὶ ὅσον ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ διαφορᾷ τὴν ἐποχὴν εἰς ἀγομένην. δύο τοίνυν εἶναι λεγομένων ἐξ ὧν σύγκειται ὁ ἄνθρωπος, ψυχῆς καὶ σώματος, κατ' ἄμφω ταῦτα διαφέρομεν ἀλλήλων, οἷον κατὰ σῶμα ταῖς τε μορφαῖς καὶ ταῖς ἰδιοσυγκρισίαις.

(79) E este é o primeiro modo de suspensão do juízo. O segundo, como dissemos, é o baseado na[s] diferença[s] entre os homens; pois, ainda que se estivesse de acordo, hipoteticamente, que os homens são mais confiáveis que os animais irracionais, descobriremos que as nossas diferenças bastam para sermos levados à suspensão do juízo. Assim, dizem que o homem é composto a partir de duas coisas, alma e corpo, e diferimos uns dos outros quanto a ambos. Por exemplo, quanto ao corpo [diferimos] nas formas e também nas idiosincrasias.

(80) διαφέρει μὲν γὰρ κατὰ μορφήν σῶμα Σκύθου Ἰνδοῦ σώματος, τὴν δὲ παραλλαγὴν ποιεῖ, καθάπερ φασίν, ἢ διάφορος τῶν χυμῶν ἐπικράτεια. παρὰ δὲ τὴν διάφορον τῶν χυμῶν ἐπικράτειαν διάφοροι γίνονται καὶ αἱ φαντασίαι, καθάπερ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ παρεστήσαμεν. ταῦτά τοι καὶ ἐν τῇ αἰρέσει καὶ φυγῇ τῶν ἐκτὸς διαφορὰ πολλὴ κατ' αὐτούς ἐστίν· ἄλλοις γὰρ χαίρουσιν Ἴνδοι καὶ ἄλλοις οἱ καθ' ἡμᾶς, τὸ δὲ διάφοροις χαίρειν τοῦ παρηλλαγμένας ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων

(80) Pois, de fato, quanto à forma, o corpo de um cita difere do de um indiano, mas a variação é produzida, como dizem, pela diferença na predominância dos humores. E, por causa da diferença na predominância dos humores, as impressões diferentes advêm, como também expusemos no primeiro argumento. Estas [impressões] também, quanto à escolha e a evitação das [coisas] externas, fazem haver muita diferença; pois os indianos gostam de algumas coisas, nós de outras, e o gostar de

φαντασίας λαμβάνειν ἐστὶ μὲνυτικόν.

diferentes [coisas] é indicação da apreensão de impressões variáveis a partir dos subjacentes.

(81) κατὰ δὲ ἰδιοσυγκρισίας διαφέρομεν ὡς ἐνίους κρέα βόεια πετραίων ἰχθυδίων ῥᾶον πέττειν καὶ ὑπὸ Λεσβίου οἴναρίου εἰς χολέραν περιτρέπεσθαι. ἦν δέ, φασίν, γραῦς Ἀττικὴ τριάκοντα ὀλκάς κωνείου ἀκινδύνως προσφερομένη, Λῦσις δὲ καὶ μηκωνεῖο τέσσαρας ὀλκάς ἀλύπως ἐλάμβανεν.

(81) Quanto às idiossincrasias, diferimos ao ponto de uns digerirem as carnes bovinas mais facilmente de que a dos peixinhos das pedras, e contraem diarreia pelo vinho fraco de Lesbos. Havia, dizem, uma velha ateniense que sorveu trinta dracmas de cicuta a salvo, e Lísis tomou quatro dracmas de ópio sem riscos.

(82) καὶ Δημοφῶν μὲν ὁ Ἀλεξάνδρου τραπεζοποῖος ἐν ἡλίῳ γινόμενος ἢ ἐν βαλανεῖῳ ἐρρίγου, ἐν σκιᾷ δὲ ἐθάλπετο, Ἀθηναγόρας δὲ ὁ Ἀργεῖος ὑπὸ σκορπίων καὶ φαλαγγίων ἀλύπως ἐπλήσσετο, οἱ δὲ καλούμενοι Ψυλλαεῖς οὐδ' ὑπὸ ὄφρων ἢ ἀσπίδων δακνόμενοι βλάπτονται,

(82) E Demofonte, o copeiro de Alexandre, começava a tremer no sol ou na banheira, mas sentia calor na sombra; Atenágoras, o argivo, foi picado por escorpiões e aranhas venenosas sem riscos; e os chamados psileanos não são feridos pelas picadas das serpentes ou das cobras;

(83) οἱ δὲ Τεντυρίται τῶν Αἰγυπτίων οὐ βλάπτονται πρὸς [ἄνω κάτω] τῶν κροκοδείλων. ἀλλὰ καὶ Αἰθίοπων οἱ ἀντιπέραν τῆς Μερῆς παρὰ τὸν Ἀστάπου ποταμὸν οἰκοῦντες σκορπίους καὶ ὄφεις καὶ τὰ παραπλήσια ἀκινδύνως ἐσθίουσιν. καὶ Ῥουφῖνος δὲ ὁ ἐν Χαλκίδι πίνων ἐλλέβορον οὔτε ἡμεῖς οὔτε ὄλως ἐκαθαίρετο, ἀλλ' ὡς τι τῶν συνήθων προσεφέρετο καὶ ἔπεσεν.

(83) os tentirianos do Egito não são feridos por crocodilos. E mais, os etíopes que vivem do outro lado do Meroé, nas redondezas do rio Astápos, comem escorpiões e serpentes e [outros animais] semelhantes sem riscos. E Rufino, o calcídeo, quando bebeu heléboro, nem vomitou, nem sofreu qualquer evacuação, mas o tomou e digeriu como algo que estivesse habituado.

(84) Χρύσερμος δὲ ὁ Ἡροφίλειος εἴ ποτε πέπερι προσηνέγκατο, καρδιακῶς ἐκινδύνευεν. καὶ Σωτήριχος δὲ ὁ χειρουργὸς εἴ ποτε σιλούρων ἦσθετο κνίσσης, χολέρα ἤλίσκετο. Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος οὕτως ἄδιμος ἦν ὡς καὶ διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὀδεύειν αὐτὸν μὴ ἐπιζητοῦντα

(84) E Crisermos, o herofileano, se ingerisse pimenta uma vez, corria risco cardíaco. E Sotérico, o cirurgião, se sentisse cheiro de siluros uma vez, contraia diarreia. E Andrón, o argivo, era tão sem sede que viajou através da seca Líbia sem precisar de qualquer bebida. E

ποτόν. Τιβέριος δὲ ὁ Καῖσαρ ἐν σκότῳ ἑώρα. Ἀριστοτέλης δὲ ἱστορεῖ Θάσιόν τινα ᾧ ἐδόκει ἀνθρώπου εἶδωλον προηγῆσθαι αὐτοῦ διὰ παντός.

Tibério, o César, enxergava no escuro. Aristóteles contava a história de um tassião que supunha que a imagem de um homem sempre o guiava.

(85) τοσαύτης οὖν παραλλαγῆς οὔσης ἐν τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τὰ σώματα, ἵνα ὀλίγα ἀπὸ πολλῶν τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς κειμένων ἀρκεσθῶμεν εἰπόντες, εἰκός ἐστι καὶ κατ' αὐτὴν τὴν ψυχὴν διαφέρειν ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους· τύπος γάρ τις ἐστι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς, ὡς καὶ ἡ φυσιογνωμονικὴ σοφία δείκνυσιν. τὸ δὲ μέγιστον δεῖγμα τῆς κατὰ τὴν διάνοιαν τῶν ἀνθρώπων πολλῆς καὶ ἀπείρου διαφορᾶς ἢ διαφωνία τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς λεγομένων περὶ τε τῶν ἄλλων καὶ περὶ τοῦ τίνα μὲν αἰρεῖσθαι προσήκει τίνα δὲ ἐκκλίνειν.

(85) Então, sendo tão grande a variação nos homens quanto aos corpos, e que nos baste fornecer estes poucos fundamentos entre os muitos que os dogmáticos [fornecem], é provável que, também quanto a alma, os homens difiram uns dos outros. Pois o corpo é um tipo de molde da alma, como a sabedoria da fisiognomonía mostra. Mas o maior exemplar da grande e ilimitada diferença quanto ao pensamento dos homens é a diafonia dos argumentos dos dogmáticos acerca de a que escolher, a que declinar, e também acerca de outras coisas.

(86) δεόντως οὖν καὶ οἱ ποιηταὶ περὶ τούτων ἀπεφήναντο· ὁ μὲν γὰρ Πίνδαρός φησιν

(86) Então, também os poetas adequadamente proclamaram algo sobre isso. Pois Píndaro falou:

ἀελοπόδων μὲν τιν' εὐφραίνουσιν ἵππων  
τιμαί <τε> καὶ στέφανοι,  
τοὺς δ' ἐν πολυχρύσοις θαλάμοις βιοτά·  
τέρπεται δὲ καὶ τις ἐπ' οἶδμ' ἄλιον  
ναὶ θοᾶ διαμείβων.

Dos cavalos com pés-tempestuosos, alegram uns as Honrarias e <também> prêmios, outros na vida em aposentos mui-dourados; alguns rejubilam-se, sobre as vagas oceânicas, em nau veloz viajar.

ὁ δὲ ποιητὴς λέγει

E o poeta [i.e. Homero] diz:

ἄλλος γάρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις.

pois um homem rejubila-se em um afazer, outro em outro.

ἀλλὰ καὶ ἡ τραγωδία μεστή τῶν τοιούτων ἐστὶ· λέγει γοῦν

Mas também a tragédia está cheia disto. Diz, por exemplo:

εἰ πᾶσι ταῦτόν καλὸν ἔφυ σοφόν θ' ἄμα,  
οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις,

καὶ πάλιν

δεινόν γε ταῦτόν τοις μὲν ἀνδάνειν βροτῶν  
τοις δ' ἔχθος εἶναι.

(87) ἐπεὶ οὖν ἡ αἴρεσις καὶ ἡ φυγὴ ἐν ἡδονῇ καὶ ἀηδισμῷ ἐστίν, ἡ δὲ ἡδονὴ καὶ ὁ ἀηδισμὸς ἐν αἰσθήσει κεῖται καὶ φαντασία, ὅταν τὰ αὐτὰ οἱ μὲν αἰρῶνται οἱ δὲ φεύγωσιν, ἀκόλουθον ἡμᾶς ἐπιλογίζεσθαι ὅτι οὐδὲ ὁμοίως ὑπὸ τῶν αὐτῶν κινεῖνται, ἐπεὶ ὁμοίως ἂν τὰ αὐτὰ ἤροῦντο ἢ ἐξέκλινον. εἰ δὲ τὰ <αὐτὰ> διαφόρως κινεῖ παρὰ τὴν διαφορὰν τῶν ἀνθρώπων, εἰσάγοιτ' ἂν εἰκότως καὶ κατὰ τοῦτο ἡ ἐποχὴ, ὅ τι μὲν ἕκαστον φαίνεται τῶν ὑποκειμένων ὡς πρὸς ἕκαστην διαφορὰν ἴσως λέγειν ἡμῶν δυναμένων, τί δὲ ἔστι [κατὰ δύναμιν] ὡς πρὸς τὴν φύσιν οὐχ οἶων τε ὄντων ἀποφύνασθαι.

(88) ἦτοι γὰρ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις πιστεύσομεν ἢ τισίν. ἀλλ' εἰ μὲν πᾶσιν, καὶ ἀδυνάτοις ἐπιχειρήσομεν καὶ τὰ ἀντικείμενα παραδεξόμεθα· εἰ δὲ τισίν, εἰπάτωσαν ἡμῖν τίσι χρῆ συγκατατίθεσθαι· ὁ μὲν γὰρ Πλατωνικὸς λέξει ὅτι Πλάτωνι, ὁ Ἐπικούρειος δὲ Ἐπικούρῳ, καὶ οἱ ἄλλοι ἀναλόγως, καὶ οὕτως

Se, para todos, a mesma coisa fosse simultaneamente bela e sábia,  
não haveria disputas, desacordos entre os homens,

e novamente:

é estranho a mesma coisa que agrada uns mortais por outros odiada ser.

(87) Então, uma vez que a escolha e a evitação são [fundamentados] no prazer e na aversão, e o prazer e a aversão fundamentam-se na percepção e na impressão, quando uns escolhem as coisas que a outros causam aversão, para nós se segue a conclusão [lógica] de que [estas pessoas] não são movidas do mesmo modo a partir das mesmas coisas, uma vez que [, se assim fosse,] escolheriam ou rejeitariam as mesmas coisas igualmente. Se, por outro lado, as <mesmas coisas> movem diferentemente de acordo com a diferença dos homens, seríamos provavelmente por isso levados à suspensão do juízo, e talvez nós possamos dizer como cada um dos subjacentes aparece, relativamente a cada diferença, mas sobre como são por natureza, não somos [capazes] de demonstrar.

(88) Pois teremos que confiar ou em todos os homens ou em alguns. Mas, por um lado, se [confiarmos] em todos, tentaremos o impossível e admitiremos oposições; se, por outro lado, [confirmos] em alguns, que nos seja dito a quais devemos assentir; pois o Platonista dirá que [devemos assentir] a Platão; o Epicurista, a

ἀνεπικρίτως στασιάζοντες αὐθις ἡμᾶς εἰς τὴν ἐποχὴν περιστήσουσιν.

Epicuro; e os outros de modo semelhante. E assim, com sua discórdia indecível, somos levados de volta à suspensão do juízo.

(89) ὁ δὲ λέγων ὅτι τοῖς πλείστοις δεῖ συγκατατίθεσθαι παιδαριῶδές τι προοίσεται, οὐδενὸς δυναμένου πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἐπελθεῖν καὶ διαλογίσασθαι τί τοῖς πλείστοις ἀρέσκει, ἐνδεχομένου τοῦ ἔν τισιν ἔθνεσιν, ἃ ἡμεῖς οὐκ ἴσμεν, τὰ μὲν παρ' ἡμῖν σπάνια τοῖς πλείοσι προσεῖναι τὰ δὲ ἡμῶν τοῖς πολλοῖς συμβαίνοντα σπάνια ὑπάρχειν, ὡς τοὺς πολλοὺς μὲν ὑπὸ φαλαγγίων δακνομένους μὴ ἀλγεῖν, τινὰς δὲ σπανίως ἀλγεῖν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων ἰδιοσυγκρισιῶν τὸ ἀνάλογον. ἀναγκαῖον οὖν καὶ διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορὰν εἰσάγεσθαι τὴν ἐποχὴν.

(89) Mas, quem diz que se deve assentir à maioria está propondo uma infantilidade, [pois] ninguém é capaz de abordar todos os homens e conversar sobre o que satisfaz à maioria, sendo possível haver algumas etnias que nós não conhecemos, entre as quais o que é muito raro para nós é admitido, e as características que entre nós subsistem [a eles sejam] muito raras. Por exemplo, muitos deles não sentem dor quando picados por aranhas venenosas, mas alguns raramente sentem dor, e do mesmo modo com as outras idiosincrasias mencionadas anteriormente. É necessário então, por causa da diferença dos homens, sermos levados à suspensão do juízo.

(90) Ἐπεὶ δὲ φίλαντοί τινες ὄντες οἱ δογματικοὶ φασὶ δεῖν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἑαυτοὺς προκρίνειν ἐν τῇ κρίσει τῶν πραγμάτων, ἐπιστάμεθα μὲν ὅτι ἄτοπός ἐστιν ἢ ἀξίωσις αὐτῶν (μέρος γὰρ εἰσι καὶ αὐτοὶ τῆς διαφωνίας· καὶ ἐὰν αὐτοὺς προκρίνοντες οὕτω κρίνωσι τὰ φαινόμενα, πρὶν ἄρξασθαι τῆς κρίσεως τὸ ζητούμενον συναρπάζουσιν, ἑαυτοῖς τὴν κρίσιν ἐπιτρέποντες),

(90) Mas, uma vez que os dogmáticos, sendo uns egocêntricos, dizem que devem preferir eles próprios aos outros homens ao julgarem as coisas, sabemos que a sua máxima é absurda (pois eles também são parte da diafonia; e se dão a preferência a eles mesmos com vistas a julgar as aparências, incorrem em petição de princípio antes que o julgamento comece, eles próprios tornando-se julgamento);

(91) ὁμοῦς δ' οὖν ἵνα καὶ ἐπὶ ἐνὸς ἀνθρώπου τὸν λόγον ἰστάντες, οἷον τοῦ παρ' αὐτοῖς ὄνειροπολουμένου σοφοῦ, ἐπὶ τὴν ἐποχὴν καταντῶμεν, τὸν τρίτον τῇ τάξει τρόπον

(91) contudo, baseando o argumento em um único homem, por exemplo o seu sonhado sábio, para chegarmos à suspensão do juízo, lançamos mão do modo que é ordenado [como] terceiro.

προχειριζόμεθα. τοῦτον δ' ἐλέγομεν τὸν ἀπὸ τῆς διαφορᾶς τῶν αἰσθήσεων. ὅτι δὲ διαφέρονται αἱ αἰσθήσεις πρὸς ἀλλήλας, πρόδηλον.

Este [modo] dizemos ser o derivado da diferença das percepções sensoriais. Que as percepções diferem umas das outras é evidente.

(92) αἱ γοῦν γραφαὶ τῇ μὲν ὄψει δοκοῦσιν εἰσοχᾶς καὶ ἐξοχᾶς ἔχειν, οὐ μὴν καὶ τῇ ἀφῆ. καὶ τὸ μέλι τῇ μὲν γλώττῃ ἡδὺ φαίνεται ἐπί τινων, τοῖς δ' ὀφθαλμοῖς ἀηδές· ἀδύνατον οὖν ἔστιν εἰπεῖν πότερον ἡδύ ἐστιν εἰλικρινῶς ἢ ἀηδές. καὶ ἐπὶ τοῦ μύρου ὁμοίως· τὴν μὲν γὰρ ὄσφρησιν εὐφραίνει, τὴν δὲ γεῦσιν ἀηδίζει.

(92) Então, aos olhos, as pinturas supostamente têm profundidades e saliências, no entanto não para o tato. E o mel, para alguns, parece agradável à língua, mas desagradável aos olhos; então, é impossível dizer se é puramente agradável ou desagradável. E quanto ao óleo doce, o mesmo; pois, por um lado, alegra o olfato, por outro lado, desagrada o paladar.

(93) τό τε εὐφόρβιον ἐπεὶ τοῖς μὲν ὀφθαλμοῖς λυπηρόν ἐστι τῷ δὲ ἄλλῳ σώματι παντὶ ἄλυπον, οὐχ ἔξομεν εἰπεῖν, πότερον ἄλυπόν ἐστιν εἰλικρινῶς τοῖς σώμασιν ὅσον ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἢ λυπηρόν. τό τε ὄμβριον ὕδωρ ὀφθαλμοῖς μὲν ἐστιν ὠφέλιμον, ἀρτηρίαν δὲ καὶ πνεύμονα τραχύνει, καθάπερ καὶ τὸ ἔλαιον, καίτοι τὴν ἐπιφάνειαν παρηγοροῦν. καὶ ἡ θαλαττία νάρκη τοῖς μὲν ἄκροις προστεθεῖσα ναρκᾶν ποιεῖ, τῷ δ' ἄλλῳ σώματι ἀλύπως παρατίθεται. διόπερ ὁποῖον μὲν ἔστι πρὸς τὴν φύσιν ἕκαστον τούτων οὐχ ἔξομεν λέγειν, ὁποῖον δὲ φαίνεται ἐκάστοτε δυνατὸν εἰπεῖν.

(93) E também a eufórbia, uma vez que é dolorosa para os olhos, mas indolor para todas as outras [partes] do corpo, não teremos como dizer se é puramente indolor para os corpos, de acordo com sua própria natureza, ou se é dolorosa. E também a água da chuva, para os olhos, por um lado, é benéfica, mas é áspera para a artéria e o pulmão; assim como o azeite, que de fato suaviza o aspecto. E o peixe-gato elétrico, colocado nas extremidades, produz câimbra, mas é indolor se colocado em outras [partes] do corpo. Eis porque não teremos como, por um lado, dizer como cada uma destas coisas é por natureza; mas, por outro lado, somos capazes de falar como em cada momento nos aparece.

(94) καὶ ἄλλα δὲ πλείω τούτων ἔνεστι λέγειν· ἀλλ' ἵνα μὴ διατρίβωμεν, διὰ τὴν πρόθεσιν [τοῦ τρόπου] τῆς συγγραφῆς ἐκεῖνο λεκτέον. ἕκαστον τῶν φαινομένων ἡμῖν αἰσθητῶν

(94) E muito mais pode ser dito; porém, para não nos alongarmos, por causa da proposta do texto, devemos argumentar do seguinte [modo]. Cada um dos aparentes sensoriais com os quais nos

ποικίλον ὑποπίπτειν δοκεῖ, οἷον τὸ μῆλον λεῖον εὐῶδες γλυκὸ ξανθόν. ἄδηλον οὖν πότερον ποτε ταύτας μόνας ὄντως ἔχει τὰς ποιότητας, ἢ μονόποιον μὲν ἐστίν, παρὰ δὲ τὴν διάφορον κατασκευὴν τῶν αἰσθητηρίων διάφορον φαίνεται, ἢ καὶ πλείονας μὲν τῶν φαινομένων ἔχει ποιότητας, ἡμῖν δ' οὐχ ὑποπίπτουσί τινες αὐτῶν.

(95) μονόποιον μὲν γὰρ εἶναι τοῦτο ἐνδέχεται λογίζεσθαι ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ἡμῖν εἰρημένων περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα ἀναδιδομένης τροφῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ εἰς τὰ δένδρα ἀναδιδομένου καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ [ἐν] αὐλοῖς καὶ σύριγξι καὶ τοῖς παραπλησίοις ὀργάνοις <ἐμπνεομένου>. δύναται γὰρ καὶ τὸ μῆλον μονοειδὲς μὲν εἶναι, διάφορον δὲ θεωρεῖσθαι παρὰ τὴν διαφορὰν τῶν αἰσθητηρίων περὶ ἃ γίνεται αὐτοῦ ἡ ἀντίληψις.

(96) πλείονας δὲ τῶν φαινομένων ἡμῖν ποιότητων ἔχειν τὸ μῆλον ποιότητας δύνασθαι οὕτως ἐπιλογιζόμεθα. ἐννοήσωμέν τινα ἐκ γενετῆς ἀφῆν μὲν ἔχοντα καὶ ὄσφρησιν καὶ γεῦσιν, μήτε δὲ ἀκούοντα μήτε ὀρῶντα. οὕτως τοῖνον ὑπολήπεται μήτε ὀρατόν τι εἶναι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀκουστόν, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνα τὰ τρία γένη τῶν ποιότητων ὑπάρχειν ὧν ἀντιλαμβάνεσθαι δύναται.

(97) καὶ ἡμᾶς οὖν ἐνδέχεται τὰς πέντε μόνους αἰσθήσεις ἔχοντας μόνον ἀντιλαμβάνεσθαι, ἐκ τῶν περὶ τὸ μῆλον ποιότητων, ὧν ἐσμὲν

deparamos é, supostamente, complexo, por exemplo, a maçã [parece] lisa, cheirosa, doce e amarelada. É não-evidente se realmente tem somente estas qualidades, ou se tem somente uma qualidade, mas que aparece diferente de acordo com a diferente constituição dos órgãos dos sentidos, ou ainda se tem mais qualidades do que as aparentes, mas algumas delas não se dão a nós.

(95) Pois, por um lado, se tem somente uma qualidade, é possível argumentar como nós dissemos anteriormente sobre a comida absorvida pelos corpos, e a água absorvida pelas árvores, e o sopro [nas] flautas e seringas e <soprado> em instrumentos semelhantes; pois a maçã pode ser de uma única forma, mas ser considerada diferentemente de acordo com a diferença das percepções, a partir das quais a apreensão decorre.

(96) Por outro lado, se a maçã pode ter mais qualidades do que as que nos são aparentes, argumentaremos do seguinte modo. Consideremos alguém que, ao nascer, tenha tato, olfato e paladar, mas não ouça e nem veja. Assim, esta pessoa admitirá que a origem [das suas percepções] não é algo visível nem audível, mas somente aquelas três qualidades de nascença que é capaz de apreender.

(97) E é possível que nós, então, tendo somente cinco sentidos, percebamos somente as qualidades da maçã que somos capazes de

ἀντιληπτικοί· ὑποκεῖσθαι δὲ ἄλλας οἷόν τέ ἐστι ποιότητας, ὑποπιπτούσας ἑτέροις αἰσθητηρίοις, ὧν ἡμεῖς οὐ μετεσχέκαμεν, διὸ οὐδὲ ἀντιλαμβανόμεθα τῶν κατ' αὐτὰς αἰσθητῶν.

apreender; mas, por exemplo, talvez haja outras qualidades subjacentes, com as quais se deparariam outros sentidos, e nós não partilhamos [deles], por isso não apreendemos o que corresponde a estes sentidos.

(98) ἀλλ' ἡ φύσις συνεμετρήσατο, φήσει τις, τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὰ αἰσθητά. ποία φύσις, διαφωνίας τοσαύτης ἀνεπικρίτου παρὰ τοῖς δογματικοῖς οὔσης περὶ τῆς ὑπάρξεως τῆς κατ' αὐτήν; ὁ γὰρ ἐπικρίνων αὐτὸ τοῦτο εἰ ἔστι φύσις, εἰ μὲν ιδιώτης εἴη, ἄπιστος ἔσται κατ' αὐτούς, φιλόσοφος δὲ ὧν μέρος ἔσται τῆς διαφωνίας καὶ κρινόμενος αὐτὸς ἀλλ' οὐ κριτής.

(98) Mas a natureza, alguém dirá, fez os sentidos proporcionais às percepções. Qual natureza, havendo tamanha diafonia indecidível entre os dogmáticos acerca da própria substância [da natureza]? Pois a própria pessoa que julgar se há natureza, se for uma pessoa ordinária, não será confiada por eles; mas, sendo filósofo, será parte da diafonia e [alvo] de julgamento, mas não juiz.

(99) πλὴν ἀλλ' <εἰ> ἐνεχώρει καὶ ταύτας μόνας ὑποκεῖσθαι παρὰ τῶ μήλω τὰς ποιότητας ὧν ἀντιλαμβάνεσθαι δοκοῦμεν, καὶ πλείους τούτων, ἢ πάλιν μηδὲ τὰς ἡμῖν ὑποπιπτούσας, ἄδηλον ἡμῖν ἔσται ὁποῖόν ἐστι τὸ μήλον. ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν λόγος. τῶν αἰσθήσεων μέντοι μὴ καταλαμβανουσῶν τὰ ἐκτός, οὐδὲ ἡ διάνοια ταῦτα δύναται καταλαμβάνειν, <σφαλλουσῶν αὐτήν τῶν ὀδηγῶν> ὥστε καὶ διὰ τοῦτον τὸν λόγον ἢ περὶ τῶν ἐκτός ὑποκειμένων ἐποχὴ συνάγεσθαι δόξει.

(99) Porém, além disso, <se> for possível que somente subjazam à maçã aquelas qualidades que supomos apreender, [ou se há] mais que estas, ou ainda [se] não [há] as [qualidades] com as quais nos deparamos, será não-evidente para nós como é a maçã. E o mesmo argumento [dirige-se] aos outros objetos da percepção. Contudo, se os sentidos não apreendem [as coisas] externas, nem o pensamento é capaz de apreendê-las, <fracassados os guias>, então, também por causa deste argumento, supõe-se que a suspensão do juízo acerca dos subjacentes externos decorre.

(100) Ἴνα δὲ καὶ ἐπὶ μιᾶς ἐκάστης αἰσθήσεως ἰστάντες τὸν λόγον, ἢ καὶ ἀφιστάμενοι τῶν αἰσθήσεων, ἔχωμεν καταλήγειν εἰς τὴν ἐποχὴν, παραλαμβάνομεν καὶ τὸν τέταρτον τρόπον αὐτῆς. ἔστι δ' οὗτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις

(100) Mas, para basearmos o argumento em cada um dos sentidos, ou também nos afastarmos das percepções, tendo atingido a suspensão do juízo [sobre isso], empregamos o quarto modo dela [i.e. da suspensão]. Este é o

καλούμενος, περιστάσεις λεγόντων ἡμῶν τὰς διαθέσεις. θεωρεῖσθαι δ' αὐτόν φαμεν ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν <ἔχειν>, ἐν τῷ ἐγγηγορέναι ἢ καθεύδειν, παρὰ τὰς ἡλικίας, παρὰ τὸ κινεῖσθαι ἢ ἡρεμεῖν, παρὰ τὸ μισεῖν ἢ φιλεῖν, παρὰ τὸ ἐνδεεῖς εἶναι ἢ κεκοροσμένους, παρὰ τὸ μεθύειν ἢ νήφειν, παρὰ τὰς προδιαθέσεις, παρὰ τὸ θαρρεῖν ἢ δεδιέναι, [ἢ] παρὰ τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν.

(101) οἷον παρὰ μὲν τὸ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν ἔχειν ἀνόμοια ὑποπίπτει τὰ πράγματα, ἐπεὶ οἱ μὲν φρενιτίζοντες καὶ οἱ θεοφορούμενοι δαιμόνων ἀκούειν δοκοῦσιν, ἡμεῖς δὲ οὐ. ὁμοίως δὲ ἀποφορᾶς στύρακος ἢ λιβανωτοῦ ἢ τινος τοιούτου καὶ ἄλλων πλειόνων ἀντιλαμβάνεσθαι πολλάκις λέγουσιν, ἡμῶν μὴ αἰσθανομένων. καὶ τὸ αὐτὸ ὕδωρ φλεγμαίνουσι μὲν τόποις ἐπιχυθὲν ζεστὸν εἶναι δοκεῖ, ἡμῖν δὲ χλιαρόν. καὶ τὸ αὐτὸ ἰμάτιον τοῖς μὲν ὑπόσφαγμα ἔχουσι φαίνεται κερρόν, ἐμοὶ δὲ οὐ. καὶ τὸ αὐτὸ μέλι ἐμοὶ μὲν φαίνεται γλυκύ, τοῖς δὲ ἰκτερικοῖς πικρόν.

(102) εἰ δέ τις λέγει ὅτι χυμῶν τινῶν παραπλοκὴ ἀνοικείους φαντασίας ἐκ τῶν ὑποκειμένων ποιεῖ τοῖς παρὰ φύσιν ἔχουσιν, λεκτέον ὅτι ἐπεὶ καὶ οἱ ὑγιαίνοντες χυμοὺς ἔχουσιν ἀνακεκραμένους, δύνανται οὗτοι τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα, τοιαῦτα ὄντα τῇ φύσει ὅποια φαίνεται τοῖς παρὰ φύσιν ἔχειν λεγομένοις, ἕτεροῖα φαίνεσθαι ποιεῖν τοῖς ὑγιαίνουσιν.

chamado “baseado nas circunstâncias”, e por circunstâncias queremos dizer as disposições. Dizemos que este [modo] considera a condição que é de acordo com a natureza ou antinatural, a vigília ou o sono, a idade, se está em movimento ou repouso, odiando ou amando, se está necessitado ou satisfeito, bêbado ou sóbrio, sobre predisposições, ter coragem ou medo, dor ou alegria.

(101) As coisas se dão a nós diferentemente, segundo uma condição de acordo com a natureza ou antinatural, assim como quando os [que estão] em frenesi e os inspirados pelos deuses supõem que ouvem espíritos, mas nós não. Do mesmo modo, frequentemente dizem que captam o odor de estoraque ou de olíbano ou de algo similar e de outros mais, nós não percebemos [nada]. E a mesma água, derramada em lugares inflamados, supõe-se que ferve, mas para nós é morna. E o mesmo manto, para os que têm hiposfagma, parece cor de laranja, mas não para mim. E o mesmo mel a mim parece doce, mas amargo para quem tem icterícia.

(102) Se alguém diz que uma mistura de humores produz impressões estranhas, a partir dos subjacentes, em quem está em uma condição antinatural, deve-se dizer que, uma vez que também os saudáveis têm [humores] misturados, pode ser que estes subjacentes externos sejam por natureza tais como aparecem para os que se diz estarem em uma condição

antinatural, fazendo-os parecer diferentes aos saudáveis.

(103) τὸ γὰρ ἐκείνοις μὲν τοῖς χυμοῖς μεταβλητικὴν τῶν ὑποκειμένων διδόναι δύναμιν, τούτοις δὲ μή, πλασματικόν ἐστίν, ἐπεὶ καὶ ὥσπερ οἱ ὑγιαίνοντες κατὰ φύσιν μὲν τῆν τῶν ὑγιαίνόντων ἔχουσι, παρὰ φύσιν δὲ τὴν τῶν νοσοῦντων, οὕτω καὶ οἱ νοσοῦντες παρὰ φύσιν μὲν ἔχουσι τὴν τῶν ὑγιαίνόντων, κατὰ φύσιν δὲ τὴν τῶν νοσοῦντων, ὥστε κἀκείνοις πρὸς τι κατὰ φύσιν ἔχουσι πιστευτέον.

(103) Pois, dar a capacidade de produzir mudanças nos subjacentes para alguns humores, mas não para outros, é ficção; e, uma vez que os saudáveis estão em uma condição de acordo com a [sua] natureza de saudáveis, e é antinatural [para eles a condição] de doentes, do mesmo modo, os doentes estão em uma condição antinatural para os saudáveis, e de acordo com [sua] natureza de doentes; desse modo, nestes [doentes] se deve confiar, estando em uma condição relativamente de acordo com a natureza.

(104) παρὰ δὲ τὸ ὑπνοῦν ἢ ἐγρηγορέναι διάφοροι γίνονται φαντασῖαι, ἐπεὶ ὡς καθ' ὕπνου φανταζόμεθα, οὐ φανταζόμεθα ἐγρηγορότες, οὐδὲ ὡς φανταζόμεθα ἐγρηγορότες, καὶ κατὰ τοὺς ὕπνου φανταζόμεθα, ὥστε εἶναι αὐταῖς ἢ μὴ εἶναι γίνεται οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τι· πρὸς γὰρ τὸ καθ' ὕπνου ἢ πρὸς ἐγρήγορσιν. εἰκότως οὖν καθ' ὕπνου ὁρῶμεν ταῦτα ἃ ἐστὶν ἀνύπαρκτα ἐν τῷ ἐγρηγορέναι, οὐ[κ ἐν τῷ] καθάπαξ ἀνύπαρκτα ὄντα· ἐστὶ γὰρ καθ' ὕπνου, ὥσπερ τὰ ὑπαρ ἐστὶν κἂν μὴ ἢ καθ' ὕπνου.

(104) E estar dormindo ou desperto geram diferentes impressões, uma vez que, quando dormimos, fantasiamos coisas que não fantasiamos despertos, nem fantasiamos, quando despertos, aquilo que fantasiamos quando dormimos, de modo que estas [i.e. as impressões] serem ou não serem [reais] não se dá de modo absoluto, porém relativo; pois é relativo a estar dormindo ou desperto. Então, provavelmente, no sono vemos coisas que são irrealis quando despertos, não sendo irrealis [em] absoluto; pois são [reais] no sono, do mesmo modo que [é] real [o que vemos quando despertos], embora não estejamos dormindo.

(105) παρὰ δὲ τὰς ἡλικίας, ὅτι ὁ αὐτὸς ἀήρ τοῖς μὲν γέρουσι ψυχρὸς εἶναι δοκεῖ τοῖς δὲ ἀκμάζουσιν εὐκρατος, καὶ τὸ αὐτὸ χρῶμα τοῖς

(105) De acordo com a idade, o mesmo ar é suposto como sendo frio para os velhos e temperado para os jovens, e a mesma cor parece

μὲν πρεσβυτέρους ἀμαυρὸν φαίνεται τοῖς δὲ ἀκμάζουσι κατακορές, καὶ φωνὴ ὁμοίως ἢ αὐτὴ τοῖς μὲν ἀμαυρὰ δοκεῖ τυγχάνειν τοῖς δ' ἐξάκουστος. fraca para os idosos e vívida para os jovens, e igualmente o mesmo som é suposto como sendo fraco para os primeiros e audível para os segundos.

(106) καὶ παρὰ τὰς αἰρέσεις δὲ καὶ φυγὰς ἀνομοίως κινουῦνται οἱ ταῖς ἡλικίαις διαφέροντες· παισὶ μὲν γάρ, εἰ τύχοι, σφαῖραι καὶ τροχοὶ διὰ σπουδῆς εἰσιν, οἱ ἀκμάζοντες δὲ ἄλλα αἰροῦνται, καὶ ἄλλα οἱ γέροντες. ἐξ ὧν συνάγεται ὅτι διάφοροι γίνονται φαντασίαι ὑπὸ τῶν αὐτῶν ὑποκειμένων καὶ παρὰ τὰς διαφορὰς ἡλικίας. (106) E os que têm diferentes idades são movidos diferentemente em relação às suas escolhas e evitações. Pois para as crianças, por exemplo, bolas e rodas são interessantes, por outro lado, os jovens se interessam por outras coisas, e os velhos por outras. Disso decorre que as impressões dos mesmos subjacentes vêm a diferir de acordo com as diferentes idades.

(107) παρὰ δὲ τὸ κινεῖσθαι ἢ ἡρεμεῖν ἀνόμοια φαίνεται τὰ πράγματα, ἐπεὶ ἅπερ ἐστῶτες ὀρῶμεν ἀτρεμοῦντα, ταῦτα παραπλέοντες κινεῖσθαι δοκοῦμεν. (107) E as coisas parecem diferentes de acordo com o movimento ou o repouso, uma vez que parados as vemos como imóveis, e as vemos movendo-se quando navegamos.

(108) παρὰ δὲ τὸ φιλεῖν ἢ μισεῖν, ὅτι κρέα ὕεια τινὲς μὲν ἀποστρέφονται καθ' ὑπερβολήν, τινὲς δὲ ἡδίστα προσφέρονται. ὅθεν καὶ ὁ Μένανδρος ἔφη (108) E de acordo com o amor e o ódio, quando se tem uma aversão extrema à carne de porco, enquanto outros a consideram prazerosa. E por isso Menandro diz:

οἷος δὲ καὶ τὴν ὄψιν εἶναι φαίνεται;  
ἀφ' οὗ τοιοῦτος γέγονεν; οἷον θηρίον.  
τὸ μηδὲν ἀδικεῖν καὶ καλοὺς ἡμᾶς ποιεῖ.

Mas como a face parece ser  
quando então tornou-se assim? Como uma besta.  
É nunca cometer injustiça que nos faz bons.

πολλοὶ <δὲ> καὶ ἐρωμένας αἰσχρὰς ἔχοντες ὠραιότητας αὐτὰς εἶναι δοκοῦσιν. E também muitas pessoas que têm amantes feias supõem que elas sejam bonitas.

(109) παρὰ δὲ τὸ πεινῆν ἢ κεκορέσθαι, ὅτι τὸ αὐτὸ ἔδεσμα τοῖς μὲν πεινῶσιν ἡδίστον εἶναι δοκεῖ, τοῖς δὲ κεκορεσμένοις ἀηδές. παρὰ δὲ τὸ (109) E de acordo com a fome ou a saciedade, quando a mesma comida supõem ser prazerosa para os famintos, mas desagradável para os

μεθύειν ἢ νήφειν, ὅτι ἅπερ νήφοντες αἰσχρὰ εἶναι δοκοῦμεν, ταῦτα ἡμῖν μεθύουσιν οὐκ αἰσχρὰ φαίνεται.

(110) παρὰ δὲ τὰς προδιαθέσεις, ὅτι ὁ αὐτὸς οἶνος τοῖς μὲν φοίνικας ἢ ἰσχάδας προφαγοῦσιν ὀξώδης φαίνεται, τοῖς δὲ κάρυα ἢ ἐρεβίνθους προσενεγκαμένοις ἠδὺς εἶναι δοκεῖ, καὶ ἡ τοῦ βαλανείου παραστὰς τοὺς μὲν ἔξωθεν εισιόντας θερμαίνει, ψύχει δὲ τοὺς ἐξιόντας, εἰ ἐν αὐτῇ διατρίβοιεν.

(111) παρὰ δὲ τὸ φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν, ὅτι τὸ αὐτὸ πρᾶγμα τῷ μὲν δειλῷ φοβερὸν καὶ δεινὸν εἶναι δοκεῖ, τῷ θαρραλεωτέρῳ δὲ οὐδαμῶς. παρὰ δὲ τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν, ὅτι τὰ αὐτὰ πράγματα τοῖς μὲν λυπουμένοις ἐστὶν ἐπαχθῆ τοῖς δὲ χαίρουσιν ἡδέα.

(112) Τοσαύτης οὖν οὔσης ἀνωμαλίας καὶ παρὰ τὰς διαθέσεις, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐν ταῖς διαθέσεσι τῶν ἀνθρώπων γινομένων, ὅποιον μὲν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων ἐκάστῳ φαίνεται ῥᾶδιον ἴσως εἰπεῖν, ὅποιον δὲ ἔστιν οὐκέτι, ἐπεὶ καὶ ἀνεπίκριτός ἐστιν ἡ ἀνωμαλία. ὁ γὰρ ἐπικρίνων ταύτην ἦτοι ἐν τισι τῶν προειρημένων διαθέσεων ἐστὶν ἢ ἐν οὐδεμιᾷ τὸ παράπαν ἐστὶ διαθέσει. τὸ μὲν οὖν λέγειν ὅτι ἐν οὐδεμιᾷ διαθέσει τὸ σύνολόν ἐστιν, οἷον οὔτε ὑγιαίνει οὔτε νοσεῖ, οὔτε κινεῖται οὔτε ἡρεμεῖ, οὔτε ἐν τινι ἡλικίᾳ ἐστίν, ἀπήλλακται δὲ καὶ τῶν

satisfeitos. E de acordo com a bebedeira ou a sobriedade, quando as coisas que supomos serem vergonhosas [quando] sóbrios não nos parecem vergonhosas [quando] bêbados.

(110) E de acordo com as predisposições, quando o mesmo vinho parece avinagrado para os que antes comeram tâmaras ou figos secos, mas supõem ser doce para os que antes comeram castanhas ou grãos-de-bico, e o vestibulo do banho aquece quem chega de fora, mas esfria quem sai se ali passar tempo.

(111) E de acordo com o medo ou a coragem, quando a mesma coisa supõem ser amedrontadora e terrível para o covarde, mas nada disso para o corajoso. E de acordo com a dor ou a alegria, quando as mesmas coisas são penosas para os que têm dores e prazerosas para os alegres.

(112) Então, as disposições sendo [causa] de tantas irregularidades, e os homens vindo amiúde a estar diferentemente dispostos, é fácil, por um lado, dizer que cada um dos subjacentes é como aparece a cada um, mas não, por outro lado, como é, uma vez que a irregularidade é indecidível. Pois quem julga ou está em uma das supramencionadas disposições, ou não está em nenhuma disposição. Então, dizer que não está em nenhuma disposição em geral – por exemplo, nem saudável e nem doente, nem se movendo e nem em repouso, nem está em

ἄλλων διαθέσεων, τελέως ἀπεμφαίνει. εἰ δὲ ἔν  
τινι διαθέσει ὧν κρινεῖ τὰς φαντασίας,

alguma idade, e livre de todas as outras  
disposições – é completamente indemonstrável.  
Mas se quem julga as impressões está em  
alguma disposição,

(113) μέρος ἔσται τῆς διαφωνίας, καὶ ἄλλως  
οὐκ εἰλικρινῆς τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἔσται  
κριτῆς διὰ τὸ τεθολῶσθαι ταῖς διαθέσεσιν ἐν αἷς  
ἔστιν· οὔτε οὖν ὁ ἐγρηγορῶς δύναται  
συγκρίνειν τὰς τῶν καθευδόντων φαντασίας  
ταῖς τῶν ἐγρηγορότων, οὔτε ὁ ὑγιαίνων τὰς τῶν  
νοσοῦντων ταῖς τῶν ὑγαινότων· τοῖς γὰρ  
παροῦσι καὶ κινουῦσιν ἡμᾶς κατὰ τὸ παρὸν  
συγκατατιθέμεθα μᾶλλον ἢ τοῖς μὴ παροῦσιν.

(113) será parte da diafonia, e novamente não  
será um juiz sincero dos subjacentes externos  
por ser confundido pelas disposições nas quais  
está. Então, o desperto não é capaz de comparar  
as impressões dos adormecidos com as dos  
despertos, nem o saudável [é capaz de  
comparar] as dos doentes com as dos saudáveis;  
pois assentimos mais [às coisas] presentes e que  
nos movem no presente do que às que não estão  
presentes.

(114) καὶ ἄλλως δὲ ἀνεπίκριτός ἐστιν ἡ τῶν  
τοιούτων φαντασιῶν ἀνωμαλία. ὁ γὰρ  
προκρίνων φαντασίαν φαντασίας καὶ  
περίστασιν περιστάσεως ἦτοι ἀκρίτως καὶ ἄνευ  
ἀποδείξεως τοῦτο ποιεῖ ἢ κρίνων καὶ  
ἀποδεικνύς. ἀλλ' οὔτε ἄνευ τούτων (ἄπιστος  
γὰρ ἔσται), οὔτε σὺν τούτοις. εἰ γὰρ κρινεῖ τὰς  
φαντασίας, πάντως κριτηρίῳ κρινεῖ.

(114) E novamente, a irregularidade de tais  
impressões é indecível. Pois quem prefere  
uma impressão entre outras impressões e uma  
circunstância entre outras circunstâncias, ou o  
faz sem julgar e sem prova, ou julgando e  
provando. Porém, nem é sem isso [i.e.  
julgamento e prova] (pois será sem  
credibilidade), nem com isso. Pois se julgar as  
impressões, de todos os modos julgará por um  
critério.

(115) τοῦτο οὖν τὸ κριτήριον ἦτοι ἀληθὲς εἶναι  
λέξει ἢ ψευδές. ἀλλ' εἰ μὲν ψευδές, ἄπιστος  
ἔσται. εἰ δὲ ἀληθὲς εἶναι τοῦτο φήσει, ἦτοι ἄνευ  
ἀποδείξεως λέξει ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ κριτήριον,  
ἢ μετὰ ἀποδείξεως. καὶ εἰ μὲν ἄνευ ἀποδείξεως,  
ἄπιστος ἔσται· εἰ δὲ μετὰ ἀποδείξεως, πάντως

(115) Então, este critério será dito verdadeiro ou  
falso. Mas, por um lado, se é falso, será sem  
credibilidade. Se, por outro lado, se disser que é  
verdadeiro, ou se dirá que o critério é verdadeiro  
sem prova, ou através de prova. E se [for] sem  
prova, será sem credibilidade; mas se [for]

δεήσει καὶ τὴν ἀπόδειξιν ἀληθῆ εἶναι, ἐπεὶ ἄπιστος ἔσται. ἀληθῆ οὖν λέξει τὴν ἀπόδειξιν τὴν εἰς πίστωσιν τοῦ κριτηρίου λαμβανομένην πότερον κεκρικῶς αὐτὴν ἢ μὴ κεκρικῶς;

(116) εἰ μὲν γὰρ μὴ κρίνας, ἄπιστος ἔσται, εἰ δὲ κρίνας, δῆλον ὅτι κριτηρίῳ φήσει κεκρικῆναι, οὗ κριτηρίου ζητήσομεν ἀπόδειξιν, κάκεινης κριτήριον. χρήζει γὰρ αἰεὶ καὶ ἡ ἀπόδειξις κριτηρίου, ἵνα βεβαιωθῆ, καὶ τὸ κριτήριον ἀποδείξεως, ἵνα ἀληθὲς εἶναι δειχθῆ· καὶ οὔτε ἀπόδειξις ὑγιῆς εἶναι δύναται μὴ προϋπάρχοντος κριτηρίου ἀληθοῦς, οὔτε κριτήριον ἀληθὲς μὴ προπεπιστωμένης τῆς ἀποδείξεως.

(117) καὶ οὕτως ἐμπίπτουσιν εἰς τὸν διάλληλον τρόπον τὸ τε κριτήριον καὶ ἡ ἀπόδειξις, ἐν ᾧ ἀμφοτέρωθεν εὐρίσκεται ἄπιστα· ἐκάτερον γὰρ τῆν θατέρου πίστιν περιμένον ὁμοίως τῷ λοιπῷ ἔστιν ἄπιστον. εἰ οὖν μήτε ἄνευ ἀποδείξεως <καὶ> κριτηρίου μήτε σὺν τούτοις δύναται τις προκρίναι φαντασίαν φαντασίας, ἀνεπίκριτοι ἔσσονται αἱ παρὰ τὰς διαφοροὺς διαθέσεις διάφοροι γινόμεναι φαντασίαι, ὥστε εἰσάγεται ἡ περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἐποχὴ καὶ ὅσον ἐπὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ.

(118) Πέμπτος ἐστὶ λόγος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ

através de prova, de todos os modos necessitará também que a prova seja verdadeira, uma vez que [sem isso] será sem credibilidade. Então afirmará a verdade da prova adotada para confiar no critério tendo-o julgado ou não julgando?

(116) Pois se não tiver julgado, será sem credibilidade, mas se tiver julgado, é evidente que dirá ter julgado por um critério, e deste critério investigaremos a prova, e desta [prova investigaremos] o critério. Pois a prova sempre precisa de um critério, para confirmação, e o critério de uma prova, para ser demonstrada a sua verdade. E nem a prova pode ser sã sem de antemão ser estabelecido um critério de verdade, nem o critério [pode ser] verdadeiro sem a confirmação prévia da prova.

(117) E assim o critério e também a prova caem no modo da circularidade, no qual ambos são descobertos como sem credibilidade; pois cada um, requerendo a credibilidade do outro, é tão sem credibilidade quanto o outro. Se, então, não se pode preferir uma impressão em detrimento de outra impressão sem uma prova <e> um critério, e nem com estes, as diferentes impressões advindas de diferentes disposições serão indecidíveis; assim, também por este modo, se é levado à suspensão do juízo acerca da natureza dos subjacentes externos.

(118) O quinto argumento é o de acordo com as

τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους· καὶ γὰρ παρὰ τούτων ἕκαστον τὰ αὐτὰ πράγματα διάφορα φαίνεται, οἷον ἡ αὐτὴ στοὰ ἀπὸ μὲν τῆς ἐτέρας ἀρχῆς ὀρωμένη μείουρος φαίνεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μέσου σύμμετρος πάντοθεν, καὶ τὸ αὐτὸ πλοῖον πόρρωθεν μὲν μικρὸν φαίνεται καὶ ἐστῶς, ἐγγύθεν δὲ μέγα καὶ κινούμενον, καὶ ὁ αὐτὸς πύργος πόρρωθεν μὲν φαίνεται στρογγύλος ἐγγύθεν δὲ τετράγωνος.

posições, distâncias e locais. Pois as coisas parecem diferentes de acordo com cada um destes, por exemplo, a mesma colunata, vista de cada um dos seus inícios, parece decrescer, mas, [vista] do meio, [parece] simétrica em todos os lados; e o mesmo barco, de longe, parece pequeno e parado, mas próximo, grande e movendo-se; e a mesma torre, de longe, parece circular, mas próxima, quadrada.

(119) ταῦτα μὲν παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ δὲ τοὺς τόπους ὅτι τὸ λυχνιαῖον φῶς ἐν ἡλίῳ μὲν ἀμαυρὸν φαίνεται ἐν σκότῳ δὲ λαμπρόν, καὶ ἡ αὐτὴ κόπη ἕναλος μὲν κεκλασμένη ἕξαλος δὲ εὐθεῖα, καὶ τὸ φῶν ἐν μὲν τῇ ὄρνιθι ἀπαλὸν ἐν ἀέρι δὲ σκληρόν, καὶ τὸ λυγγούριον ἐν μὲν λυγγί ὑγρὸν ἐν ἀέρι δὲ σκληρόν, καὶ τὸ κοράλιον ἐν θαλάττῃ μὲν ἀπαλὸν ἐν ἀέρι δὲ σκληρόν, καὶ φωνὴ ἀλλοία μὲν φαίνεται ἐν σύριγγι γινομένη, ἀλλοία δὲ ἐν αὐλῷ, ἀλλοία δὲ ἐν ἀέρι ἀπλῶς.

(119) Estes [exemplos] são de acordo com as distâncias, mas de acordo com os locais quando a luz da lâmpada parece escura no Sol e clara na escuridão; e o mesmo remo, na água, [parece] quebrado, mas inteiro fora; e o ovo, quando no pássaro, macio, mas duro quando [exposto] ao ar; e o jacinto, quando no lince, fluído, mas duro quando [exposto] ao ar; e o coral, no mar, macio, mas duro quando [exposto] ao ar; e o som parece diferente se originado na siringe, na flauta, e diferente se [feito] simplesmente no ar.

(120) παρὰ δὲ τὰς θέσεις ὅτι ἡ αὐτὴ εἰκὼν ἐξυπτιαζομένη μὲν λεία φαίνεται, ποσῶς δὲ ἐπινευομένη εἰσοχὰς καὶ ἐξοχὰς ἔχειν δοκεῖ. καὶ οἱ τράχηλοι δὲ τῶν περιστερῶν παρὰ τὰς διαφόρους ἐπικλίσεις διάφοροι φαίνονται κατὰ χρῶμα.

(120) E de acordo com as posições, quando a mesma imagem, virada, parece plana, mas quando inclinada, supõe-se ter reentrâncias e proeminências. E os pescoços dos pombos, de acordo com as diferentes inclinações, parecem ter diferentes cores.

(121) ἐπεὶ οὖν πάντα τὰ φαινόμενα ἐν τινι θεωρεῖται καὶ ἀπὸ τινος διαστήματος καὶ κατὰ τινὰ θέσιν, ὧν ἕκαστον πολλὴν ποιεῖ παραλλαγὴν περὶ τὰς φαντασίας, ὡς

(121) Então, uma vez que todos os aparentes são vistos em algum [lugar] e a partir de alguma distância e em alguma posição, e cada uma destas [coisas] produz muita variação quanto às

ὑπεμνήσαμεν, ἀναγκασθησόμεθα καὶ διὰ τούτου τοῦ τρόπου καταντᾶν εἰς ἐποχὴν. καὶ γὰρ ὁ βουλόμενος τούτων τῶν φαντασιῶν προκρίνειν τινὰς ἀδυνάτοις ἐπιχειρήσει.

(122) εἰ μὲν γὰρ ἀπλῶς καὶ ἄνευ ἀποδείξεως ποιήσεται τὴν ἀπόφασιν, ἄπιστος ἔσται· εἰ δὲ ἀποδείξει βουλήσεται χρῆσασθαι, εἰ μὲν ψευδῆ λέξει τὴν ἀπόδειξιν εἶναι, ἑαυτὸν περιτρέψει, ἀληθῆ δὲ λέγων εἶναι τὴν ἀπόδειξιν αἰτηθήσεται ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθῆ αὐτὴν εἶναι, κάκεινης ἄλλην, ἐπεὶ καὶ αὐτὴν ἀληθῆ εἶναι δεῖ, καὶ μέχρις ἀπείρου. ἀδύνατον δὲ ἔστιν ἀπείρους ἀποδείξεις παραστήσαι·

(123) οὐκοῦν οὐδὲ μετὰ ἀποδείξεως δυνήσεται προκρίνειν φαντασίαν φαντασίας. εἰ δὲ μήτε ἄνευ ἀποδείξεως μήτε μετὰ ἀποδείξεως δυνατὸς ἔσται τις ἐπικρίνειν τὰς προειρημένας φαντασίας, συνάγεται ἢ ἐποχὴ, ὅποιον μὲν φαίνεται ἕκαστον κατὰ τήνδε τὴν θέσιν ἢ κατὰ τόδε τὸ διάστημα ἢ ἐν τῷδε εἰπεῖν ἴσως δυναμένων ἡμῶν, ὅποιον δὲ ἔστιν ὡς πρὸς τὴν φύσιν ἀδυνατούντων ἀποφαίνεσθαι διὰ τὰ προειρημένα.

(124) Ἐκτός ἐστι τρόπος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιγᾶς, καθ' ὃν συνάγομεν ὅτι, ἐπεὶ μηδὲν τῶν ὑποκειμένων καθ' ἑαυτὸ ἡμῖν ὑποπίπτει ἀλλὰ σὺν τινι, ὅποιον μὲν ἔστι τὸ μῖγμα ἐκ τε τοῦ ἐκτός καὶ τοῦ ᾧ συνθεωρεῖται τάχα δυνατὸν

impressões, como mencionamos, seremos compelidos, por causa deste modo, a atingir a suspensão do juízo. Pois quem quiser preferir uma destas impressões tentará algo impossível.

(122) Pois, por um lado, se fizer a asserção de modo simples e sem prova, será sem credibilidade; por outro lado, se quiser fornecer uma prova, se disser que a prova é falsa, se auto-refutará; mas dizendo que a prova é verdadeira, será requerida uma prova da sua verdade, e novamente [uma prova] desta, uma vez que ela também deverá ser verdadeira, e assim ao infinito. Mas é impossível oferecer provas ao infinito.

(123) Então não será capaz, através desta prova, de preferir uma impressão em detrimento de outra impressão. Mas se alguém não é capaz de julgar as supramencionadas impressões nem sem uma prova, nem através de uma prova, a suspensão de juízo decorre; somos capazes, por um lado, de dizer como cada coisa aparece de acordo com a sua posição, ou de acordo com a sua distância, ou em algum [local]; mas o modo como é por natureza, por outro lado, somos incapazes de demonstrar por causa do que foi dito anteriormente.

(124) O sexto modo é o de acordo com as misturas, através do qual decorre que, uma vez que nenhum dos subjacentes dá-se a nós por si só, mas com alguma coisa, assim talvez seja possível dizer, por um lado, como é a mistura

εἰπεῖν, ὅποιον δέ ἐστι τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον εἰλικρινῶς οὐκ ἂν ἔχοιμεν λέγειν. ὅτι δὲ οὐδὲν τῶν ἐκτὸς καθ' αὐτὸ ὑποπίπτει ἀλλὰ πάντως σὺν τινι, καὶ ὅτι παρὰ τοῦτο ἀλλοῖον θεωρεῖται, πρόδηλον, οἶμαι.

advinda a partir de algo externo e com a qual [algo] é observado; mas o modo como o subjacente externo puro é, por outro lado, não teríamos [como] dizer. Que nenhuma das coisas externas dá-se ela própria a nós, mas sempre com algo, e que, por isso, é observada de modo diferente, penso ser evidente.

(125) τὸ γοῦν ἡμέτερον χρῶμα ἀλλοῖον μὲν ὁρᾶται ἐν ἀλεινῷ ἀέρι, ἀλλοῖον δὲ ἐν [τῷ] ψυχρῷ, καὶ οὐκ ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν ὅποιον ἔστι τῇ φύσει τὸ χρῶμα ἡμῶν, ἀλλ' ὅποιον σὺν ἐκάστῳ τούτων θεωρεῖται. καὶ ἡ αὐτὴ φωνὴ ἀλλοία μὲν φαίνεται σὺν λεπτῷ ἀέρι, ἀλλοία δὲ σὺν παχυμερεῖ, καὶ τὰ ἀρώματα ἐν βαλανεῖῳ καὶ ἡλίῳ πληκτικώτερα μᾶλλον ἔστιν ἢ ἐν ἀέρι καταψύχρῳ, καὶ τὸ σῶμα ὑπὸ ὕδατος μὲν περιεχόμενον κοῦφόν ἐστιν, ὑπὸ δὲ ἀέρος βαρύ.

(125) Assim, a nossa cor é vista de um modo no ar morno, e [de um modo] diferente no [ar] frio, e não teríamos como dizer de que modo é nossa cor por natureza, mas o modo como ela é observada junta com estas coisas. E o mesmo som parece de um modo com o ar rarefeito, mas de outro modo com o denso; e os aromas são mais odoríferos no banho e no sol do que no ar muito frio; e o corpo, submerso na água, é leve, e pesado no ar.

(126) ἵνα δὲ καὶ τῆς ἑξωθεν ἐπιμιξίας ἀποστῶμεν, οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς καὶ χιτῶνας καὶ ὑγρά. τὰ οὖν ὁρατὰ ἐπεὶ μὴ ἄνευ τούτων θεωρεῖται, οὐ καταληφθήσεται πρὸς ἀκρίβειαν· τοῦ γὰρ μίγματος ἀντιλαμβανόμεθα, καὶ διὰ τοῦτο οἱ μὲν ἰκτερικοὶ πάντα ὠχρὰ ὀρῶσιν, οἱ δ' ὑπόσφαγμα ἔχοντες ὕφαιμα. καὶ ἐπεὶ ἡ φωνὴ ἡ αὐτὴ ἀλλοία μὲν φαίνεται ἐν ἀναπεπταμένοις τόποις, ἀλλοία δὲ ἐν στενοῖς καὶ ἐλικοειδέσι, καὶ ἀλλοία μὲν ἐν καθαρῷ ἀέρι, ἀλλοία δὲ ἐν τεθλωμένῳ, εἰκός ἐστι μὴ ἀντιλαμβάνεσθαι ἡμᾶς εἰλικρινῶς τῆς φωνῆς· τὰ γὰρ ὄτα σκολιόπορα ἐστὶ καὶ στενόπορα καὶ ἀτμώδεσιν ἀποφορήσεσιν, αἱ δὲ

(126) Mas, para nos livrarmos [do modo] das misturas externas, os nossos olhos possuem neles próprios membranas e líquidos. Então, uma vez que as coisas vistas não são observadas sem estes [líquidos e membranas], não serão apreendidas com precisão; pois apreendemos a mistura, e por causa disso, quem tem icterícia vê tudo amarelo, e os que têm iposfagma, cor de sangue. E uma vez que o mesmo som aparece de um modo nos lugares abertos, e de outro modo [nos lugares] fechados e ventosos, e de outro no ar puro, e de outro no turbulento, é provável que nós não apreendamos os sons de modo puro; pois as orelhas são cheias de passagens arejadas,

ἀπὸ τῶν περὶ τὴν κεφαλὴν φέρεσθαι λέγονται  
τόπων, τεθολωμένα. estreitas e turbilhoadas por eflúvios vaporosos  
que dizem ser emanados das regiões da cabeça.

(127) ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς μυξωτῆρσι καὶ ἐν τοῖς  
τῆς γεύσεως τόποις ὑλῶν ὑποκειμένων, μετ'  
ἐκείνων ἀντιλαμβανόμεθα τῶν γευστῶν καὶ  
τῶν ὀσφρητῶν, ἀλλ' οὐκ εἰλικρινῶς. ὥστε διὰ  
τὰς ἐπιμιξίας αἱ αἰσθήσεις οὐκ  
ἀντιλαμβάνονται ὅποια πρὸς ἀκρίβειαν τὰ  
ἐκτὸς ὑποκείμενά ἐστιν. (127) Mas ainda, subjazendo matéria nas narinas  
e nos lugares do paladar, apreendemos o que diz  
respeito ao paladar e ao olfato através destes,  
mas não puros. Assim, por causa das misturas,  
as percepções não apreendem com precisão  
como os subjacentes externos são.

(128) ἀλλ' οὐδὲ ἡ διάνοια, μάλιστα μὲν ἐπεὶ αἱ  
ὁδηγοὶ αὐτῆς αἰσθήσεις σφάλλονται· ἴσως δὲ  
καὶ αὕτη ἐπιμιξίαν τινὰ ἰδίαν ποιεῖται πρὸς τὰ  
ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἀναγγελλόμενα· περὶ γὰρ  
ἕκαστον τῶν τόπων ἐν οἷς τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι  
δοκοῦσιν οἱ δογματικοί, χυμούς τινας  
ὑποκειμένους θεωροῦμεν, εἴτε περὶ ἐγκέφαλον  
εἴτε περὶ καρδίαν εἴτε περὶ ὅτιδήποτε οὖν μέρος  
τοῦ ζώου τοῦτο τίθεσθαι βούλοισι τις. καὶ κατὰ  
τοῦτον οὖν τὸν τρόπον ὀρώμεν, ὅτι περὶ τῆς  
φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων οὐδὲν εἰπεῖν  
ἔχοντες ἐπέχειν ἀναγκαζόμεθα. (128) Tampouco o pensamento, sobretudo uma  
vez que suas guias, as percepções, falham; e  
também, semelhantemente, o próprio  
[pensamento] produz alguma mistura sua e a  
sobrepõe àquilo que é anunciado pelas  
percepções; pois em cada um dos lugares nos  
quais os dogmáticos supõem que está o princípio  
comandante, observamos alguns humores  
subjacentes, ou no cérebro, ou no coração, ou  
ainda em qualquer parte do animal que se quiser  
localizá-lo. E então, de acordo com este modo,  
vemos que não temos como dizer nada sobre a  
natureza dos subjacentes externos, e  
necessariamente suspenderemos o juízo.

(129) Ἔβδομον τρόπον ἐλέγομεν εἶναι τὸν  
παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν  
ὑποκειμένων, σκευασίας λέγοντες κοινῶς τὰς  
συνθέσεις. ὅτι δὲ καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον  
ἐπέχειν ἀναγκαζόμεθα περὶ τῆς φύσεως τῶν  
πραγμάτων, δῆλον. οἷον γοῦν τὰ ξέσματα τοῦ  
κέρατος τῆς αἰγὸς φαίνεται μὲν λευκὰ ἀπλῶς (129) O sétimo modo dizemos ser o de acordo  
com a quantidade e constituição dos  
subjacentes, comumente chamando de  
constituição a composição. É evidente que por  
este modo necessariamente suspenderemos o  
juízo sobre a natureza das coisas. Assim, por  
exemplo, as raspas do chifre da cabra parecem  
brancas quando observadas simplesmente e sem

καὶ ἄνευ συνθέσεως θεωρούμενα, συντιθέμενα δὲ ἐν τῇ τοῦ κέρατος ὑπάρξει μέλανα θεωρεῖται. καὶ τοῦ ἀργύρου [τὰ μέρη] τὰ ρινήματα κατ' ἰδίαν μὲν ὄντα μέλανα φαίνεται, σὺν δὲ τῷ ὅλῳ ὡς λευκὰ ὑποπίπτει.

(130) καὶ τῆς Ταιναρείας λίθου τὰ μὲν μέρη λευκὰ ὀράται ὅταν λεανθῇ, σὺν δὲ τῇ ὅλοσχερεῖ ξανθὰ φαίνεται. καὶ αἱ ἀπ' ἀλλήλων ἐσκεδασμένοι ψάμμοι τραχεῖαι φαίνονται, ὡς σωρὸς δὲ συντεθεῖσαι ἀπαλῶς κινουῦσι τὴν αἴσθησιν. καὶ ὁ ἐλλέβορος λεπτὸς μὲν καὶ χνοώδης προσφερόμενος πνιγμὸν ἐπιφέρει, κριμνώδης δὲ ὢν οὐκέτι.

(131) καὶ ὁ οἶνος σύμμετρος μὲν πινόμενος ῥώννουσιν ἡμᾶς, πλείων δὲ λαμβανόμενος παραλύει τὸ σῶμα. καὶ ἡ τροφή παραπλησίως παρὰ τὴν ποσότητα διάφορον ἐπιδείκνυται δύναμιν· πολλάκις γοῦν διὰ τὸ πολλὴ προσενεχθῆναι καθαίρει τὸ σῶμα διὰ τε ἀπεψιῶν καὶ χολερικῶν παθῶν.

(132) ἔξομεν οὖν κἀνταῦθα λέγειν ὁποῖόν ἐστι τοῦ κέρατος τὸ λεπτόν καὶ ὁποῖον τὸ ἐκ πολλῶν λεπτομερῶν συγκείμενον, καὶ ὁποῖος μὲν ἐστὶν ὁ μικρομερῆς ἄργυρος ὁποῖος δὲ ὁ ἐκ πολλῶν μικρομερῶν συγκείμενος, καὶ ὁποῖα μὲν ἡ ἀκαριαία Ταιναρεία λίθος ὁποῖα δὲ ἡ ἐκ πολλῶν μικρῶν συγκειμένη, καὶ ἐπὶ τῶν ψάμμων καὶ τοῦ ἐλλεβόρου καὶ τοῦ οἴνου καὶ τῆς τροφῆς τὸ πρὸς τι, τὴν μέντοι φύσιν τῶν πραγμάτων κατ' ἑαυτὴν οὐκέτι διὰ τὴν παρὰ τὰς συνθέσεις τῶν φαντασιῶν ἀνωμαλίαν.

composição, mas combinadas com a substância do chifre são observadas como pretas. E os filetes de prata, estando sozinhos, parecem pretos, mas juntos com a totalidade [dos filetes], se dão a nós como brancos.

(130) E partes da pedra de Tenarus são vistas como brancas quando polidas, mas juntas com a totalidade parecem amarelas. E aos grãos de areia, separados uns dos outros, parecem ásperos, mas combinados como um monte [de areia], movem a percepção suavemente. E o heléboro, aplicado em um pó fino, causa sufocamento, mas grosso, nunca.

(131) E o vinho, bebido com medida, nos fortalece, mas tomado em excesso, paralisa o corpo. E, semelhantemente, a comida, de acordo com a quantidade, exhibe diferentes efeitos; assim, frequentemente, por ser ingerida em excesso, purga o corpo, por causa das indigestões e das diarreias.

(132) Então, teremos aqui que dizer qual é a qualidade do chifre seccionado e qual [qualidade quando] composto por muitas seções; e qual é a qualidade da partícula da prata, e qual [quando] composta por muitas partículas; e qual a qualidade dos nacos da pedra de Tenarus, e qual [quando] composta por muitos pequenos [nacos]; e [dizer qual é a qualidade] relativa dos grãos de areia, do heléboro, do vinho e da comida; contudo, não [diremos qual] a natureza das coisas em si mesmas por causa da

irregularidade das impressões, de acordo com as composições.

(133) καθόλου γὰρ δοκεῖ καὶ τὰ ὠφέλιμα λυπηρὰ γίνεσθαι παρὰ τὴν κατὰ ποσότητα ἄμετρον αὐτῶν χρῆσιν, καὶ τὰ βλαβερὰ εἶναι δοκοῦντα ἐν τῷ καθ' ὑπερβολὴν παραλαμβάνεσθαι ἀκαριαῖα μὴ λυπεῖν. μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ μάλιστα τὸ κατὰ τὰς ἰατρικὰς δυνάμεις θεωρούμενον, ἐν αἷς ἢ μὲν πρὸς ἀκρίβειαν μῖξις τῶν ἀπλῶν φαρμάκων ὠφέλιμον ποιεῖ τὸ συντεθέν, ῥοπῆς δὲ βραχυτάτης ἐνίοτε παροραθείσης οὐ μόνον οὐκ ὠφέλιμον ἀλλὰ καὶ βλαβερώτατον καὶ δηλητήριον πολλάκις.

(133) Pois, de modo geral, presume-se que as coisas benéficas tornam-se dolorosas se usadas em quantidade imoderada, e coisas que são presumidas como prejudiciais em excesso, tomadas em porções não são dolorosas. Mas o que é observado a respeito dos efeitos da medicina é o melhor testemunho para o argumento, na qual a mistura precisa dos fármacos simples produz um composto benéfico, mas às vezes [acontece] um pequeno descuido na mensuração e [o composto] não só não é benéfico, mas também prejudicial e frequentemente deletério.

(134) οὕτως ὁ κατὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας λόγος συγγεῖ τὴν τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ὑπαρξιν. διόπερ εικότως ἂν καὶ οὗτος ὁ τρόπος εἰς ἐποχὴν ἡμᾶς περιάγοι μὴ δυναμένους εἰλικρινῶς ἀποφύνασθαι περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων.

(134) Desse modo, o argumento a respeito das quantidades e constituições confunde a substância dos subjacentes externos. Eis porque provavelmente também este modo nos levaria à suspensão de juízo, não sendo capazes de demonstrar de modo puro a natureza dos subjacentes externos.

(135) Ὅγδοός ἐστι τρόπος ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, καθ' ὃν συνάγομεν ὅτι, ἐπεὶ πάντα ἐστὶ πρὸς τι, περὶ τοῦ τίνα ἐστὶν ἀπολύτως καὶ ὡς πρὸς τὴν φύσιν ἐφέξομεν. ἐκεῖνο δὲ χρῆ γινώσκειν ὅτι ἐνταῦθα, ὡσπερ καὶ ἐν ἄλλοις, τῷ 'ἔστι' καταχρώμεθα ἀντὶ τοῦ 'φαίνεται', δυνάμει τοῦτο λέγοντες 'πρὸς τι πάντα φαίνεται.' τοῦτο δὲ διχῶς λέγεται, ἅπαξ μὲν ὡς πρὸς τὸ κρῖνον

(135) O oitavo modo é a partir da relatividade, de acordo com o qual concluímos que, uma vez que tudo é relativo, suspenderemos o juízo sobre como as coisas são em absoluto e por natureza. Mas a propósito, deve-se saber que aqui, assim como em outros lugares, usamos o “ser” em vez de “aparecer”, e potencialmente é dito que “tudo parece relativo”. Mas isto se diz de dois modos,

(τὸ γὰρ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ κρινόμενον πρὸς τὸ κρῖνον φαίνεται), καθ' ἕτερον δὲ τρόπον πρὸς τὰ συνθεωρούμενα, ὡς τὸ δεξιὸν πρὸς τὸ ἀριστερόν.

(136) ὅτι δὲ πάντα ἐστὶ πρὸς τι, ἐπελογισάμεθα μὲν καὶ ἔμπροσθεν, οἷον κατὰ τὸ κρῖνον, ὅτι πρὸς τόδε τὸ ζῷον καὶ τόνδε τὸν ἄνθρωπον καὶ τήνδε τὴν αἴσθησιν ἕκαστον φαίνεται καὶ πρὸς τοιάνδε περίστασιν, κατὰ δὲ τὰ συνθεωρούμενα, ὅτι πρὸς τήνδε τὴν ἐπιμιξίαν καὶ τόνδε τὸν τρόπον καὶ τὴν σύνθεσιν τήνδε καὶ τὴν ποσότητα καὶ τὴν θέσιν ἕκαστον φαίνεται.

(137) καὶ ἰδίᾳ δὲ ἐνδέχεται συνάγειν ὅτι πάντα ἐστὶ πρὸς τι, τόνδε τὸν τρόπον· πότερον διαφέρει τῶν πρὸς τι τὰ κατὰ διαφορὰν ἢ οὐ; εἰ μὲν οὐ διαφέρει, καὶ αὐτὰ πρὸς τι ἐστίν· εἰ δὲ διαφέρει, ἐπεὶ πᾶν τὸ διαφέρον πρὸς τι ἐστίν (λέγεται γὰρ πρὸς ἐκεῖνο οὐ διαφέρει), πρὸς τι ἐστὶ τὰ κατὰ διαφορὰν.

(138) τῶν τε ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀνωτάτω γένη κατὰ τοὺς δογματικούς, τὰ δ' ἔσχατα εἶδη, τὰ δὲ γένη καὶ εἶδη· πάντα δὲ ταῦτά ἐστι πρὸς τι· πάντα ἄρα ἐστὶ πρὸς τι. ἔτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ πρόδηλα, τὰ δὲ ἄδηλα, ὡς αὐτοὶ φασιν, καὶ σημαίνοντα μὲν τὰ φαινόμενα, σημαίνόμενα δὲ ὑπὸ τῶν φαινομένων τὰ ἄδηλα· ὅψις γὰρ κατ' αὐτοὺς τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. τὸ δὲ

primeiro, como relativo a quem julga (pois o subjacente externo julgado aparece relativo a quem julga); e o segundo modo, relativo às coisas que são observadas conjuntamente, como a direita com relação à esquerda.

(136) Que tudo é relativo, já argumentamos anteriormente, por exemplo, quanto a quem julga, é relativo a algum animal e a algum homem e a alguma percepção que cada coisa aparece e relativa a tal circunstância; mas quanto às coisas que são observadas conjuntamente, cada uma aparece relativa a alguma mistura e algum modo e alguma combinação e quantidade e posição.

(137) E é possível concluir que tudo é relativo através [de um argumento] particular, do seguinte modo: aquilo que difere, difere do que é relativo, ou não? Se, por um lado, não difere, ela mesma é relativa; se, por outro lado, difere, uma vez que tudo que difere é relativo (pois é assim chamado relativo à coisa da qual difere), aquilo que difere é relativo.

(138) De acordo com os dogmáticos, dos seres, uns são gêneros superiores, outros [são] espécies inferiores, outros gêneros e espécies; mas todos estes são relativos; portanto, tudo é relativo. Ainda, dos seres, alguns são auto-evidentes, outros não-evidentes, como eles [i.e. os dogmáticos] dizem, e os aparentes são signos, mas os não-evidentes são significados pelos

σημαῖνον καὶ τὸ σημαϊνόμενόν ἐστι πρὸς τι πρὸς τι ἄρα ἐστὶ πάντα.

(139) πρὸς τούτοις τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ ὅμοια τὰ δὲ ἀνόμοια καὶ τὰ μὲν ἴσα τὰ δὲ ἄνισα· ταῦτα δὲ ἐστὶ πρὸς τι πάντα ἄρα ἐστὶ πρὸς τι. καὶ ὁ λέγων δὲ μὴ πάντα εἶναι πρὸς τι βεβαιοῖ τὸ πάντα εἶναι πρὸς τι· καὶ αὐτὸ γὰρ τὸ πάντα εἶναι πρὸς τι πρὸς ἡμᾶς εἶναι δείκνυσι, καὶ οὐ καθόλου, δι' ὧν ἡμῖν ἐναντιοῦται.

(140) πλὴν ἀλλ' οὕτω παριστάντων ἡμῶν ὅτι πάντα ἐστὶ πρὸς τι, δηλόν ἐστι λοιπόν, ὅτι ὅποιον ἔστιν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ εἰλικρινῶς λέγειν οὐ δυνησόμεθα, ἀλλ' ὅποιον φαίνεται ἐν τῷ πρὸς τι. <ῶ> ἀκολουθεῖ τὸ περὶ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων δεῖν ἡμᾶς ἐπέχειν.

(141) Περὶ δὲ τοῦ κατὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους συγκυρήσεις τρόπου, ὃν ἔννατον ἐλέγομεν εἶναι τῇ τάξει, τοιαῦτά τινα διέξιμεν. ὁ ἥλιος πολλῶ δήπου ἐκπληκτικώτερός ἐστιν ἀστέρος κομήτου· ἀλλ' ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον συνεχῶς ὁρῶμεν, τὸν δὲ κομήτην ἀστέρα σπανίως, ἐπὶ μὲν τῷ ἀστέρι ἐκπλησόμεθα ὥστε καὶ διοσημεῖαν αὐτὸν εἶναι δοκεῖν, ἐπὶ δὲ τῷ ἡλίῳ οὐδαμῶς. ἐὰν μέντοι γε ἐννοήσωμεν τὸν ἥλιον σπανίως μὲν φαινόμενον, σπανίως δὲ δυόμενον, καὶ πάντα μὲν ἀθρόως φωτίζοντα, πάντα δὲ

αparentes; pois, de acordo com eles, os aparentes são a visão dos não-evidentes. Mas o signo e também o significado são relativos; portanto, tudo é relativo.

(139) Além disso, dos seres, alguns são semelhantes, outros [são] dessemelhantes, e uns iguais, outros desiguais; mas estes são relativos; portanto, tudo é relativo. E quem diz nem tudo ser relativo, confirma tudo ser relativo; pois, mostra que tudo ser relativo é relativo a nós, e não universal, por causa dos [argumentos] que nos opõem.

(140) Porém, além disso, tendo nós estabelecido que tudo é relativo, é evidente o resultado de que não somos capazes de dizer como é cada um dos subjacentes de acordo com a sua natureza e de modo puro, mas [somente] como aparece relativamente. Segue-se que, sobre a natureza das coisas, nós devemos suspender o juízo.

(141) Sobre o modo a respeito da frequência ou raridade das ocorrências, dizemos que é o nono na ordem, o expomos do seguinte modo. O sol certamente é muito mais maravilhoso de que o astro cometa; mas, uma vez que vemos o sol frequentemente, e o astro cometa raramente, maravilhamo-nos tanto pelo astro que presumimos ele ser como um sinal de Zeus, enquanto que não pelo sol. Se, contudo, considerarmos o sol como raramente aparente, e raramente se pondo, e iluminando tudo de uma

ἐξαίφνης ἐπισκιάζεσθαι ποιοῦντα, πολλήν  
ἐκπληξιν ἐν τῷ πράγματι θεωρήσομεν.

vez, e fazendo tudo escurecer repentinamente,  
ficaríamos muito maravilhados ao observarmos  
estas coisas.

(142) καὶ ὁ σεισμὸς δὲ οὐχ ὁμοίως θορυβεῖ τοὺς  
τε πρῶτον αὐτοῦ πειρωμένους καὶ τοὺς ἐν ἔθει  
τούτου γεγενημένους. πόσῃν δὲ ἐκπληξιν  
ἀνθρώπῳ φέρει θάλασσα πρῶτον ὀφθεῖσα.  
ἀλλὰ καὶ κάλλος σώματος ἀνθρωπίνου πρῶτον  
καὶ ἐξαίφνης θεωρούμενον συγκινεῖ μᾶλλον  
ἡμᾶς ἢ εἰ ἐν ἔθει τοῦ ὀρᾶσθαι γένοιτο.

(142) E o terremoto também não espanta do  
mesmo modo os que pela primeira vez o  
experienciam e os que se tornaram habituados a  
ele. Quanto maravilhamento o mar causa aos  
homens que pela primeira vez o veem. E ainda,  
o belo corpo do homem, à primeira visão  
repentina, excita-nos mais do que se tornar-se  
uma visão habitual.

(143) καὶ τὰ μὲν σπάνια τίμια εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ  
σύντροφα ἡμῖν καὶ εὖπορα οὐδαμῶς. ἐὰν γοῦν  
ἐννοήσωμεν τὸ ὕδωρ σπανίζον, πόσῳ ἂν τῶν  
τιμίων εἶναι δοκούντων ἀπάντων τιμιώτερον  
ἡμῖν φανεῖ. ἢ ἐὰν ἐνθυμηθῶμεν τὸν χρυσοῦν  
ἀπλῶς ἐπὶ τῆς γῆς ἐρριμμένον πολὺν  
παραπλησίως τοῖς λίθοις, τίνι δόξομεν ἔσεσθαι  
τοῦτον τίμιον ἢ κατάκλειστον οὕτως;

(143) E também, coisas raras presumem-se que  
são valorosas, mas as familiares e as disponíveis  
a nós, não. Assim, se considerarmos que a água  
é rara, o quanto mais ela seria valorosamente  
considerada por nós de que as coisas que  
parecem valorosas. Ou se pensarmos o ouro  
como simplesmente depositado em porções  
sobre a terra como pedras, a quem  
presumiremos que ele seria valioso ou  
precioso?

(144) ἐπεὶ οὖν τὰ αὐτὰ πράγματα παρὰ τὰς  
συνεχεῖς ἢ σπανίους περιπτώσεις ὅτε μὲν  
ἐκπληκτικὰ ἢ τίμια, ὅτε δὲ οὐ τοιαῦτα εἶναι  
δοκεῖ, ἐπιλογίζομεθα ὅτι ὁποῖον μὲν φαίνεται  
τούτων ἕκαστον μετὰ συνεχοῦς περιπτώσεως ἢ  
σπανίας ἴσως δυνησόμεθα λέγειν, ψιλῶς δὲ  
ὁποῖον ἔστιν ἕκαστον τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων  
οὐκ ἐσμὲν δυνατοὶ φάσκειν. καὶ διὰ τοῦτον οὖν  
τὸν τρόπον περὶ αὐτῶν ἐπέχομεν.

(144) Então, uma vez que as mesmas coisas, de  
acordo com a frequência ou a raridade daquilo  
com que nos deparamos, se presumem ser ora  
maravilhosas ou valorosas, ora nada disso,  
concluimos que podemos, por um lado, dizer  
como parece cada um dos subjacentes, de  
acordo com a sua frequência ou raridade; por  
outro lado, não somos capazes de falar como é  
cada um dos subjacentes externo. Então, por este  
modo suspendemos o juízo sobre isso.

- (145) Δέκατος ἐστὶ τρόπος, ὃς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἠθικά, ὃ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις. ἀγωγή μὲν οὖν ἐστὶν αἵρεσις βίου ἢ τινος πράγματος περὶ ἓνα ἢ πολλοὺς γινομένη, οἷον περὶ Διογένην ἢ τοὺς Λάκωνας·
- (145) Há um décimo modo, que abrange sobretudo a ética, o derivado das condutas e costumes, das convenções, crenças míticas e noções dogmáticas. Então, conduta é uma escolha de vida ou de ação prática, engendrada por um ou por muitos, como por Diógenes ou pelos Lacônios.
- (146) νόμος δὲ ἐστὶν ἔγγραφος συνθήκη παρὰ τοῖς πολιτευομένοις, ἣν ὁ παραβαίνων κολάζεται, ἔθος δὲ ἢ συνήθεια (οὐ διαφέρει γάρ) πολλῶν ἀνθρώπων κοινὴ πράγματός τινος παραδοχή, ἣν ὁ παραβάς οὐ πάντως κολάζεται, οἷον νόμος ἐστὶ τὸ μὴ μοιχεύειν, ἔθος δὲ ἡμῖν τὸ μὴ δημοσίᾳ γυναικὶ μίγνυσθαι.
- (146) A convenção é um acordo escrito pelos cidadãos, cujo transgressor é punido; o costume ou o hábito (pois não diferem) é a admissão comum de uma ação prática por vários homens, cujo transgressor não é sempre punido, por exemplo, é uma convenção não cometer adultério, e um costume entre nós é não ter relação sexual com uma mulher em público.
- (147) μυθικὴ δὲ πίστις ἐστὶ πραγμάτων ἀγενήτων τε καὶ πεπλασμένων παραδοχή, οἷα ἐστὶν ἄλλα τε καὶ τὰ περὶ τοῦ Κρόνου μυθεύομενα· ταῦτα γὰρ πολλοὺς εἰς πίστιν ἄγει. δογματικὴ δὲ ἐστὶν ὑπόληψις παραδοχὴ πράγματος δι' ἀναλογισμοῦ ἢ τινος ἀποδείξεως κρατύνεσθαι δοκοῦσα, οἷον ὅτι ἄτομα ἔστι τῶν ὄντων στοιχεῖα ἢ ὁμοιομερῆ <ἢ> ἐλάχιστα ἢ τινα ἄλλα.
- (147) Crença mítica é a admissão de fatos não ocorridos e também fictícios, por exemplo, entre outros, os mitos sobre Cronos; pois estes [mitos] conduzem muitos à crença. A noção dogmática é a admissão de coisas que se presumem ser confirmadas por meio de analogia ou de alguma prova, por exemplo, que os átomos são os elementos das coisas que são, ou as homeomerias, <ou> coisas mínimas, ou outras coisas.
- (148) ἀντιτίθεμεν δὲ τούτων ἕκαστον ὅτε μὲν ἑαυτῷ, ὅτε δὲ τῶν ἄλλων ἐκάστω. οἷον ἔθος μὲν ἔθει οὕτως· τινὲς τῶν Αἰθιόπων στίζουσι τὰ βρέφη, ἡμεῖς δ' οὐ· καὶ Πέρσαι μὲν ἀνθοβαφεῖ ἐσθῆτι καὶ ποδήρει χρῆσθαι νομίζουσιν
- (148) E opomos cada um destes ora a si mesmo, ora a cada um dos outros. Por exemplo, [opomos] costume a costume do seguinte modo: alguns dos etíopes tatuam os recém-nascidos, mas nós não. E os persas consideram que é

εὐπρεπὲς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἀπρεπέες· καὶ οἱ μὲν Ἴνδοι ταῖς γυναιξὶ δημοσίᾳ μίγνυνται, οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἄλλων αἰσχροὺν τοῦτο εἶναι ἠγοῦνται.

decoroso usar uma roupa colorida brilhante e até os pés, mas nós que é indecoroso. E os indianos têm relações sexuais com as mulheres em público, a maioria dos outros [povos] consideram isso vergonhoso.

(149) νόμον δὲ νόμῳ οὕτως ἀντιτίθεμεν· παρὰ μὲν τοῖς Ῥωμαίοις ὁ τῆς πατρῴας ἀποστάς οὐσίας οὐκ ἀποδίδωσι τὰ τοῦ πατρὸς χρέα, παρὰ δὲ τοῖς Ῥοδίοις πάντως ἀποδίδωσιν· καὶ ἐν μὲν Ταύροις τῆς Σκυθίας νόμος ἦν τοὺς ξένους τῇ Ἄρτεμιδι καλλιερεῖσθαι, παρὰ δὲ ἡμῖν ἄνθρωπον ἀπείρηται πρὸς ἱερῶ φονεύεσθαι.

(149) E opomos convenção a convenção do seguinte modo: entre os romanos, quem renuncia à propriedade de seu pai não paga a sua dívida, mas entre os ródios sempre se paga; e entre os citas de Taurus a convenção era de que os estrangeiros seriam sacrificados à Ártemis, mas entre nós é proibido matar um homem no templo.

(150) ἀγωγὴν δὲ ἀγωγῆ, ὅταν τὴν Διογένους ἀγωγὴν ἀντιτιθῶμεν τῇ τοῦ Ἀριστίππου ἢ τῆν τῶν Λακόνων τῇ τῶν Ἰταλῶν. μυθικὴν δὲ πίστιν πίστει μυθικῆ, ὅταν ὅπου μὲν <λέγωμεν> τὸν Δία μυθεύεσθαι πατέρα ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ὅπου δὲ τὸν Ὠκεανόν, λέγοντες

(150) E conduta a conduta, quando opomos a conduta de Diógenes à de Aristipo, ou a dos lacônios à dos italianos. E crença mítica a crença mítica, quando <dizemos> que às vezes se conta o mito de que o pai dos homens e também dos deuses é Zeus, outras vezes, que é Oceano, dizendo:

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.

Oceano, a origem dos deuses, e Tétis, a mãe.

(151) δογματικὰς δὲ ὑπολήψεις ἀλλήλαις ἀντιτίθεμεν, ὅταν λέγωμεν τοὺς μὲν ἕν εἶναι στοιχεῖον ἀποφαίνεσθαι, τοὺς δὲ ἄπειρα, καὶ τοὺς μὲν θνητὴν τὴν ψυχὴν, τοὺς δὲ ἀθάνατον, καὶ τοὺς μὲν προνοία θεῶν διοικεῖσθαι τὰ καθ' ἡμᾶς, τοὺς δὲ ἀπρονοήτως.

(151) E opomos as noções dogmáticas mutuamente, quando dizemos que uns declaram que há um elemento, outros [que há] infinitos; uns que a alma é mortal, outros [que é] imortal; e uns que a divina providência controla o que diz respeito a nós, outros que não [há] providência.

(152) τὸ ἔθος δὲ τοῖς ἄλλοις ἀντιτίθεμεν, οἷον νόμῳ μὲν, ὅταν λέγωμεν παρὰ μὲν Πέρσαις

(152) E opomos os costumes às outras coisas, por exemplo, à convenção, quando dizemos que

ἔθος εἶναι ἀρρενομιξίαις χρῆσθαι, παρὰ δὲ Ἑλλησπολίταις ἀπαγορεύεσθαι νόμῳ τοῦτο πράττειν, καὶ παρ' ἡμῖν μὲν τὸ μοιχεύειν ἀπειρησθαι, παρὰ δὲ Μασσαγέταις <ἐν> ἀδιαφορίας ἔθει παραδεδόςθαι, ὡς Εὐδόξος ὁ Κνίδιος ἱστορεῖ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περιόδου, καὶ παρ' ἡμῖν μὲν ἀπηγορευῆσθαι μητράσι μίγνυσθαι, παρὰ δὲ τοῖς Πέρσαις ἔθος εἶναι μάλιστα οὕτω γαμεῖν. καὶ παρ' Αἰγυπτίοις δὲ τὰς ἀδελφὰς γαμοῦσιν, ὃ παρ' ἡμῖν ἀπείρηται νόμῳ.

(153) ἀγωγῇ δὲ ἔθος ἀντιτίθεται, ὅταν οἱ μὲν πολλοὶ ἄνθρωποι ἀναχωροῦντες μίγνύωνται ταῖς ἑαυτῶν γυναίξιν, ὃ δὲ Κράτης τῆ Ἰππαρχία δημοσίᾳ· καὶ ὃ μὲν Διογένης ἀπὸ ἐξωμίδος περιήει, ἡμεῖς δὲ ὡς εἰώθαμεν.

(154) μυθικῇ δὲ πίστει, [ὡς] ὅταν λέγωσιν οἱ μῦθοι ὅτι ὁ Κρόνος κατήσθιεν αὐτοῦ τὰ τέκνα, ἔθους ὄντος ἡμῖν προνοεῖσθαι παιδῶν· καὶ παρ' ἡμῖν μὲν συνήθεια ὡς ἀγαθοὺς καὶ ἀπαθεῖς κακῶν σέβειν τοὺς θεοὺς, τιτρωσκόμενοι δὲ καὶ φθονοῦντες ἀλλήλοις ὑπὸ τῶν ποιητῶν εἰσάγονται.

(155) δογματικῇ δὲ ὑπολήψει, ὅταν ἡμῖν μὲν ἔθος ἦ παρὰ θεῶν αἰτεῖν τὰ ἀγαθὰ, ὃ δὲ Ἐπίκουρος λέγει μὴ ἐπιστρέφεσθαι ἡμῶν τὸ θεῖον, καὶ ὅταν ὁ μὲν Ἀρίστιππος ἀδιάφορον ἡγήται τὸ γυναικείαν ἀμφιέννυσθαι στολήν, ἡμεῖς δὲ αἰσχρὸν τοῦτο ἡγώμεθα εἶναι.

(156) ἀγωγὴν δὲ ἀντιτίθεμεν νόμῳ μὲν, ὅταν

entre os persas é costume incorrer em sodomia, mas, entre os romanos, praticar isso é proibido por lei; e entre nós, o adultério é proibido, mas, entre os massagetas, é tratado como um costume indiferente, como Eudóxo de Cnido narra no primeiro [livro] de Viagens; e entre nós, ter relação sexual com a mãe é proibido, mas entre os persas é costume muito [comum] se casar desse modo. E entre os egípcios, [irmãos] casam com as irmãs, algo entre nós proibido por lei.

(153) E o costume é oposto à conduta, quando os muitos homens têm relação sexual com suas mulheres reservadamente, Crates [tinha] com Hipárquia em público; e Diógenes vagava com uma túnica sem mangas, nós [nos vestimos] como o usual.

(154) E à crença mítica, [como] quando os mitos dizem que Cronos devorou seus próprios filhos, sendo nosso costume proteger as crianças; e entre nós é habitual adorar os deuses como bons e não afetados por males, mas são apresentados pelos poetas como machucados e invejosos uns dos outros.

(155) E à noção dogmática, quando o nosso costume é pedir coisas boas aos deuses, mas Epicuro diz que deus não presta atenção em nós; e quando Aristipo considera indiferente vestir-se com roupas de mulher, mas nós consideramos que isto é vergonhoso.

(156) E opomos a conduta à convenção, quando,

νόμου ὄντος μὴ ἐξεῖναι τύπτειν ἄνδρα ἐλεύθερον καὶ εὐγενῆ οἱ παγκρατιασταὶ τύπτωσιν ἀλλήλους διὰ τὴν ἀγωγὴν τοῦ κατ' αὐτοῦ βίου, καὶ ὅταν ἀπειρημένου τοῦ ἀνδροφονεῖν οἱ μονομάχαι ἀναιρῶσιν ἀλλήλους διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

havendo uma lei que não permite bater em um homem livre e de boa estirpe, os lutadores de pancrácio batem-se uns nos outros por causa da conduta de vida; e quando o homicídio é proibido, os gladiadores matam-se uns aos outros pela mesma causa.

(157) μυθικὴν δὲ πίστιν ἀγωγῆ ἀντιτίθεμεν, ἐπειδὴν λέγωμεν ὅτι οἱ μὲν μῦθοι παρὰ τῆ Ὀμφάλη τὸν Ἡρακλέα λέγουσιν

(157) E opomos a crença mítica à conduta, toda vez que dizemos que os mitos dizem que Héracles, [na casa de] Omphalos

εἰρία τε ξαίνειν καὶ δουλοσύνης ἀνέχεσθαι

a lâ cardava e também suportou a escravidão

καὶ ταῦτα ποιῆσαι ἄπερ οὐδ' ἂν μετρίως προηρημένος ἐποίησεν ἂν τις, ἢ δὲ ἀγωγή τοῦ βίου τοῦ Ἡρακλέους ἦν γενναία.

e fez coisas que ninguém escolheria fazer nem moderadamente, mas a conduta de vida de Héracles era nobre.

(158) δογματικῆ δὲ ὑπολήψει, ὅταν οἱ μὲν ἀθληταὶ ὡς ἀγαθοῦ <τινος> τῆς δόξης ἀντιποιοῦμενοι ἐπίπονον ἀγωγὴν βίου δι' αὐτὴν ἐπαναιρῶνται, πολλοὶ δὲ τῶν φιλοσόφων φαῦλον εἶναι τὴν δόξαν δογματίζωσιν.

(158) E à noção dogmática, quando os atletas demandam a glória como <algo> bom e por ela incorrem em uma conduta de vida dolorosa, mas muitos dos filósofos dogmatizam que a glória é desprezível.

(159) τὸν δὲ νόμον ἀντιτίθεμεν μυθικῆ μὲν πίστει, ὅταν οἱ μὲν ποιηταὶ εἰσάγωσι τοὺς θεοὺς καὶ μοιχεύοντας καὶ ἄρρενομιξίαις χρωμένους, νόμος δὲ παρ' ἡμῖν κωλύη ταῦτα πράττειν,

(159) E opomos a convenção à crença mítica, quando os poetas apresentam os deuses cometendo adultério e incorrendo em sodomia, mas a convenção entre nós impede essas práticas;

(160) δογματικῆ δὲ ὑπολήψει, ὅταν οἱ μὲν περὶ Χρύσιππον ἀδιάφορον εἶναι λέγωσι τὸ μητράσιν ἢ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι, ὁ δὲ νόμος ταῦτα κωλύη.

(160) e à noção dogmática, quando os do círculo de Crisipo dizem que ter relação sexual com as mães ou as irmãs é indiferente, mas a lei impede essas coisas.

(161) μυθικὴν δὲ πίστιν δογματικῇ ὑπολήψει ἀντιτίθεμεν, ὅταν οἱ μὲν ποιηταὶ λέγωσι τὸν Δία κατελθόντα θνηταῖς γυναιξὶ μίγνυσθαι, παρὰ δὲ τοῖς δογματικοῖς ἀδύνατον τοῦτο εἶναι νομίζεται,

(161) E opomos a crença mítica à noção dogmática, quando os poetas dizem que Zeus desceu e teve relações sexuais com as mulheres mortais, mas entre os dogmáticos isso é considerado impossível;

(162) καὶ ὁ μὲν ποιητὴς λέγει, ὅτι Ζεὺς διὰ τὸ πένθος τὸ ἐπὶ Σαρπηδόνι αἵματοέσσας ψεκάδας κατέχευεν ἔραζε, δόγμα μέντοι φιλοσόφων <ἦ> ἀπαθὲς εἶναι τὸ θεῖον, καὶ ὅταν <.....> τὸν τῶν ἵπποκενταύρων μῦθον ἀναιρῶσιν, ἀνυπαρξίας παράδειγμα τὸν ἵπποκένταυρον ἡμῖν φέροντες.

(162) e o poeta diz que Zeus, por causa do pesar por Sarpedão, “gotas de sangue derramou sobre a terra”, contudo, o dogma dos filósofos <é> que o deus é sem afecções; e quando <...> destroem o mito do hipocentauro e nos oferecem o hipocentauro como exemplo de inexistência.

(163) πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα ἐνῆν καθ' ἑκάστην τῶν προειρημένων ἀντιθέσεων λαμβάνειν παραδείγματα· ὡς ἐν συντόμῳ δὲ λόγῳ ταῦτα ἀρκέσει. πλὴν τοσαύτης ἀνωμαλίας πραγμάτων καὶ διὰ τούτου τοῦ τρόπου δεικνυμένης, ὅποιον μὲν ἔστι τὸ ὑποκείμενον κατὰ τὴν φύσιν οὐκ ἔξομεν λέγειν, ὅποιον δὲ φαίνεται πρὸς τήνδε τὴν ἀγωγὴν ἢ πρὸς τόνδε τὸν νόμον ἢ πρὸς τόδε τὸ ἔθος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. καὶ διὰ τοῦτον οὖν περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων πραγμάτων ἐπέχειν ἡμᾶς ἀνάγκη. οὕτω μὲν οὖν διὰ τῶν δέκα τρόπων καταλήγομεν εἰς τὴν ἐποχὴν.

(163) De fato, se poderia tomar muitos outros exemplos para cada uma das supramencionadas oposições; mas, para um argumento conciso, isto será suficiente. Salvo que, também por causa deste modo, foi demonstrada tamanha irregularidade nas coisas, que, por um lado, não teremos como dizer como é o subjacente por natureza; por outro lado, como aparece em relação a esta conduta, ou a esta convenção, ou a este costume e cada um dos outros. Então, também por causa disso, nós necessariamente suspendemos o juízo sobre a natureza das coisas subjacentes externas. Desse modo, então, por causa dos dez modos, acabamos por suspender o juízo.

#### **ιε' περὶ τῶν πέντε τρόπων.**

#### **15- Sobre os cinco modos**

(164) οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασιν τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε, πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας, δεύτερον τὸν εἰς ἄπειρον

(164) Os céticos mais novos transmitem cinco modos da suspensão de juízo, estes: o primeiro, derivado da diafonia; o segundo, do regresso ao

ἐκβάλλοντα, τρίτον τὸν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, infinito; o terceiro, derivado da relatividade; o τέταρτον τὸν ὑποθετικόν, πέμπτον τὸν quarto, da hipótese; o quinto, da circularidade. διάλληλον.]

(165) καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἐστὶ καθ' ὃν (165) E o derivado da diafonia é aquele a partir περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος ἀνεπίκριτον do qual descobrimos, sobre uma coisa exposta, στάσιν παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς ter surgido um impasse indecível tanto na vida κοινῶς φιλοσόφοις εὐρίσκομεν γεγενημένην, δι' ἣν οὐ comum quanto entre os filósofos, pelo qual não δυνάμενοι αἰρεῖσθαι τι ἢ ἀποδοκιμάζειν somos capazes de escolher ou rejeitar algo, e καταλήγομεν εἰς ἐποχὴν. acabamos por suspender o juízo.

(166) ὁ δὲ ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως ἐστὶν (166) O derivado do regresso ao infinito é ἐν ᾧ τὸ φερόμενον εἰς πίστιν τοῦ προτεθέντος aquele no qual argumentamos que o que é πράγματος πίστεως ἐτέρας χρήζειν λέγομεν, oferecido como premissa de uma crença requer κάκεινο ἄλλης, καὶ μέχρις ἀπείρου, ὡς μὴ outra crença, e outra para esta, até o infinito; ἐχόντων ἡμῶν πόθεν ἀρξόμεθα τῆς κατασκευῆς como não temos por onde iniciar o raciocínio, τὴν ἐποχὴν ἀκολουθεῖν. segue-se a suspensão do juízo.

(167) ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, καθὼς (167) O resultado da relatividade, como προειρήκαμεν, ἐν ᾧ πρὸς μὲν τὸ κρῖνον καὶ τὰ dissemos anteriormente, é aquele no qual o συνθεωρούμενα τοῖον ἢ τοῖον φαίνεται τὸ subjacente aparece deste ou daquele modo ὑποκείμενον, ὁποῖον δὲ ἔστι πρὸς τὴν φύσιν relativo a quem julga e as coisas que são ἐπέχομεν. observadas conjuntamente, mas suspendemos o juízo sobre como é por natureza.

(168) ὁ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἔστιν ὅταν εἰς ἄπειρον (168) O da hipótese é extraído quando os ἐκβαλλόμενοι οἱ δογματικοὶ ἀπὸ τινος dogmáticos são levados ao regresso ao infinito, ἀρξῶνται ὃ οὐ κατασκευάζουσιν ἀλλ' ἀπλῶς partem de algo que não estabelecem [argumentativamente], mas simplesmente e sem καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγχώρησιν λαμβάνειν provas acatam como digno de ser aceito. ἀξιοῦσιν.

(169) ὁ δὲ διάλληλος τρόπος συνίσταται, ὅταν (169) O modo da circularidade se dá quando é τὸ ὀφείλον τοῦ ζητουμένου πράγματος εἶναι requerido, de uma coisa investigada, que tenha βεβαιωτικὸν χρεῖαν ἔχει τῆς ἐκ τοῦ ζητουμένου uma confirmação derivada da prova que advém

πίστεως· ἔνθα μηδέτερον δυνάμενοι λαβεῖν πρὸς κατασκευὴν θατέρου, περὶ ἀμφοτέρων ἐπέχομεν. ὅτι δὲ πᾶν τὸ ζητούμενον εἰς τούτους ἀνάγειν τοὺς τρόπους ἐνδέχεται, διὰ βραχέων ὑποδείξομεν οὕτως.

(170) τὸ προτεθὲν ἦτοι αἰσθητὸν ἐστὶν ἢ νοητὸν, ὅποιον δ' ἂν ᾖ, διαπεφώνηται· οἱ μὲν γὰρ τὰ αἰσθητὰ μόνα φασὶν εἶναι ἀληθῆ, οἱ δὲ μόνα τὰ νοητὰ, οἱ δὲ τινα μὲν αἰσθητὰ, τινα δὲ νοητὰ. πότερον οὖν ἐπικριτὴν εἶναι φήσουσι τὴν διαφωνίαν ἢ ἀνεπίκριτον; εἰ μὲν ἀνεπίκριτον, λέγομεν ὅτι δεῖ ἐπέχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀνεπικρίτως διαφωνουμένων οὐχ οἷόν τε ἐστὶν ἀποφαίνεσθαι. εἰ δὲ ἐπικριτὴν, πότεν ἐπικριθήσεται πυνθανόμεθα.

(171) οἷον τὸ αἰσθητὸν (ἐπὶ τούτου γὰρ προτέρου στήσομεν τὸν λόγον) πότερον ὑπὸ αἰσθητοῦ ἢ ὑπὸ νοητοῦ; εἰ μὲν γὰρ ὑπὸ αἰσθητοῦ, ἐπεὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν ζητοῦμεν, καὶ ἐκεῖνο ἄλλου δεήσεται πρὸς πίστιν. εἰ δὲ κάκεῖνο αἰσθητὸν ἔσται, πάλιν καὶ αὐτὸ ἄλλου δεήσεται τοῦ πιστώσοντος, καὶ τοῦτο μέχρι ἀπείρου.

(172) εἰ δὲ ὑπὸ νοητοῦ ἐπικρίνεσθαι δεήσει τὸ αἰσθητὸν, ἐπεὶ καὶ τὰ νοητὰ διαπεφώνηται, δεήσεται καὶ τοῦτο νοητὸν ὃν κρίσεώς τε καὶ πίστεως. πότεν οὖν πιστωθήσεται; εἰ μὲν ὑπὸ νοητοῦ, εἰς ἄπειρον ἐκπεσεῖται ὁμοίως· εἰ δ' ὑπὸ αἰσθητοῦ, ἐπεὶ πρὸς μὲν τὴν πίστιν τοῦ αἰσθητοῦ παρελήφθη νοητὸν, πρὸς δὲ τὴν τοῦ

da investigação; daí, não podendo sustentar um para estruturar o outro, suspendemos o juízo sobre ambos. Que toda investigação permite ser conduzida a estes modos indicaremos brevemente da seguinte maneira.

(170) O que é proposto [para ser investigado] ou é uma percepção ou um pensamento, mas seja como for, está em diafonia. Pois uns dizem que somente as percepções são verdadeiras, outros que somente os pensamentos, outros que algumas percepções e alguns pensamentos. Então dirão que a diafonia é decidível ou indecidível? Se argumentarmos, por um lado, que é indecidível, devemos suspender o juízo; pois, sobre as diafonias, sendo indecidíveis, tampouco serão demonstradas.

(171) Por exemplo, a percepção (pois primeiro sobre isso basearemos o argumento) [é decidida] pela percepção ou pelo pensamento? Pois se for pela percepção, uma vez que investigamos sobre as percepções, ela precisará de outra coisa para credibilidade. Mas se esta [coisa] for uma percepção, ela novamente precisará de outra para ser confirmada, e assim ao infinito.

(172) Mas, se a percepção precisar ser julgada pelo pensamento, uma vez que os pensamentos também estão em diafonia, este, sendo um pensamento, também precisará ser julgado e ser confirmado. Então, como será confirmado? Se, por um lado, pelo pensamento, do mesmo modo regressará ao infinito. Se, por outro lado, pela

νοητοῦ πίστιν αἰσθητόν, ὁ διάλληλος εἰσάγεται τρόπος.

(173) εἰ δὲ ταῦτα φεύγων ὁ προσδιαλεγόμενος ἡμῖν κατὰ συγχώρησιν καὶ ἀναποδείκτως ἀξιῶσει λαμβάνειν τι πρὸς ἀπόδειξιν τῶν ἐξῆς, ὁ ὑποθετικὸς εἰσαχθήσεται τρόπος, ἄπορος ὑπάρχων. εἰ μὲν γὰρ ὁ ὑποτιθέμενος πιστός ἐστιν, ἡμεῖς ἀεὶ τὸ ἀντικείμενον ὑποτιθέμενοι οὐκ ἐσόμεθα ἀπιστότεροι. καὶ εἰ μὲν ἀληθές τι ὑποτίθεται ὁ ὑποτιθέμενος, ὑποπτον αὐτὸ ποιεῖ, καθ' ὑπόθεσιν αὐτὸ λαμβάνων ἀλλὰ μὴ μετὰ κατασκευῆς· εἰ δὲ ψεῦδος, σαθρὰ ἔσται ἡ ὑποβάθρα τῶν κατασκευαζομένων.

(174) καὶ εἰ μὲν ἀνύει τι τὸ ὑποτίθεσθαι πρὸς πίστιν, αὐτὸ τὸ ζητούμενον ὑποτιθέσθω, καὶ μὴ ἕτερόν τι δι' οὗ δὴ κατασκευάσει τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ὁ λόγος· εἰ δὲ ἄτοπὸν ἐστὶ τὸ ὑποτίθεσθαι τὸ ζητούμενον, ἄτοπον ἔσται καὶ τὸ ὑποτίθεσθαι τὸ ἐπαναβεβηκός.

(175) ὅτι δὲ καὶ πρὸς τι ἐστὶ πάντα τὰ αἰσθητά, δῆλον· ἔστι γὰρ πρὸς τοὺς αἰσθανομένους. φανερόν οὖν ὅτι ὅπερ ἂν ἡμῖν προτεθῆ πρᾶγμα αἰσθητόν, εἰς τοὺς πέντε τρόπους ἀνάγειν τοῦτο εὐμαρές ἐστιν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιλογιζόμεθα. εἰ μὲν γὰρ ἀνεπικρίτως διαπεφωνῆσθαι λέγοιτο, δοθήσεται ἡμῖν τὸ δεῖν ἐπέχειν περὶ αὐτοῦ.

percepção, uma vez que o pensamento foi usado para confirmação da percepção, e a percepção para confirmação do pensamento, o modo da circularidade se sucede.

(173) Mas, se nosso interlocutor, para fugir destes [argumentos], pensar em assumir algo, por consentimento e não demonstradamente com vistas a provar o que se suceder, o modo da hipótese decorrerá, que jaz sem saída. Pois, se a hipótese é crível, sempre que nós lançarmos a hipótese oposta, não seremos desacreditados. E se quem lança a hipótese lançar uma verdade como hipótese, a tornaria suspeita, por a assumir como hipótese, mas não após ter sido argumentada; mas se é falsa a base, a estrutura argumentativa será insana.

(174) E se lançar uma hipótese conduz algo à credibilidade, que seja lançado o próprio [tema] investigado como hipótese, e não algo diferente através do qual se estruturará a coisa sobre a qual se argumenta; mas se é absurdo lançar [o tema] investigado como hipótese, será absurdo também lançar [um argumento] acima.

(175) Mas também, é evidente que todas as percepções são relativas; pois são relativas a quem percebe. Então é manifesto que qualquer coisa percebida que for proposta a nós é fácil conduzir aos cinco modos. E da mesma maneira argumentamos sobre o pensamento. Pois, por um lado, se for dito que é objeto de uma diafonia indecível, a necessidade de suspender o juízo

sobre isso nos será garantida.

(176) εἰ δὲ ἐπικριθήσεται ἡ διαφωνία, εἰ μὲν διὰ νοητοῦ, εἰς ἄπειρον ἐκβαλοῦμεν, εἰ δὲ ὑπὸ αἰσθητοῦ, εἰς τὸν διάλληλον· τὸ γὰρ αἰσθητὸν πάλιν διαφωνούμενον, καὶ μὴ δυνάμενον δι' αὐτοῦ ἐπικρίνεσθαι διὰ τὴν εἰς ἄπειρον ἔκπτωσιν, τοῦ νοητοῦ δεήσεται ὥσπερ καὶ τὸ νοητὸν τοῦ αἰσθητοῦ.

(176) Mas se, por outro lado, a diafonia for decidida, e se for através do pensamento, seremos levados ao regresso ao infinito, e se for pela percepção, à circularidade. Pois novamente, a percepção está em diafonia, e não pode ser julgada por si mesma por causa do regresso ao infinito, ela precisará do pensamento, assim como o pensamento [precisará] da percepção.

(177) διὰ ταῦτα δὲ ὁ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνων τι πάλιν ἄτοπος ἔσται. ἀλλὰ καὶ πρὸς τί ἐστι τὰ νοητὰ· πρὸς γὰρ τὸν νοῦν νοητὰ λέγεται, καὶ εἰ ἦν τῆ φύσει τοιοῦτον ὁποῖον λέγεται, οὐκ ἂν διεφωνήθη. ἀνήχθη οὖν καὶ τὸ νοητὸν εἰς τοὺς πέντε τρόπους, διόπερ ἀνάγκη περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος πάντως ἡμᾶς ἐπέχειν. Τοιοῦτοι μὲν καὶ οἱ παρὰ τοῖς νεωτέροις παραδιδόμενοι πέντε τρόποι· οὓς ἐκτίθενται οὐκ ἐκβάλλοντες τοὺς δέκα τρόπους, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ ποικιλώτερον καὶ διὰ τούτων σὺν ἐκείνοις ἐλέγχειν τὴν τῶν δογματικῶν προπέτειαν.

(177) Por isso, novamente, quem assumir algo por hipótese estará incorrendo em um absurdo. Mas também os pensamentos são relativos; pois são chamados de pensamento em relação a quem pensa, e se fossem por natureza tal como dizem ser, não haveria diafonia. Então também o pensamento é conduzido aos cinco modos, por isso, sobre todas as coisas apresentadas anteriormente, nos é necessário suspender o juízo. Tais são os cinco modos fornecidos pelos mais novos; porém, estes são expostos não descartando os dez modos, mas para refutar a precipitação dos dogmáticos com mais variedade e por meio da combinação deles com os outros.

### ις' τίνες οἱ δύο τρόποι.

### 16- Quais os dois modos

(178) Παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἐτέρους· ἐπεὶ γὰρ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ἦτοι ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι δοκεῖ ἢ ἐξ ἐτέρου, <ὑπομιμνήσκοντες ὅτι οὔτε ἐξ ἑαυτοῦ

(178) Eles oferecem também dois outros modos, os da suspensão do juízo; pois, uma vez que tudo o que é apreendido supõe-se ser apreendido ou a partir de si mesmo, ou a partir de outra coisa,

τι οὔτε ἐξ ἑτέρου> καταλαμβάνεται, τὴν περὶ πάντων ἀπορίαν εἰσάγειν δοκοῦσιν. καὶ ὅτι μὲν οὐδὲν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεται, φασί, δῆλον ἐκ τῆς γεγενημένης παρὰ τοῖς φυσικοῖς περὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν νοητῶν ἀπάντων οἶμαι διαφωνίας, ἢ δὴ ἀνεπίκριτός ἐστι μὴ δυναμένων ἡμῶν μήτε αἰσθητῶ μήτε νοητῶ κριτηρίῳ χρῆσθαι διὰ τὸ πᾶν, ὅπερ ἂν λάβωμεν διαπεφωνημένον,

(179) εἶναι ἄπιστον, διὰ δὲ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἑτέρου τι καταλαμβάνεσθαι συγχωροῦσιν. εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐξ οὗ τι καταλαμβάνεται ἀεὶ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεσθαι δεήσει, εἰς τὸν διάλληλον ἢ τὸν ἄπειρον ἐμβάλλουσι τρόπον. εἰ δὲ βούλοιτό τις λαβεῖν ὡς ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβανόμενον τι ἐξ οὗ καταλαμβάνεται ἕτερον, ἀντιπίπτει τὸ μηδὲν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι διὰ τὰ προειρημένα. τὸ δὲ μαχόμενον πῶς ἂν δύναιτο καταληφθῆναι <ἢ> ἀφ' ἑαυτοῦ ἢ ἀφ' ἑτέρου, ἀποροῦμεν, τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας ἢ τῆς καταλήψεως μὴ φαινομένου, σημείων δὲ καὶ δίχα ἀποδείξεως διατρεπομένων, καθάπερ ἐν τοῖς ἐξῆς εἰσόμεθα. τοσαῦτα μὲν οὖν καὶ περὶ τῶν τρόπων τῆς ἐποχῆς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀρκέσει λελέχθαι.

<lembrando que não é apreendido nem a partir de si mesmo, nem a partir de outra coisa>, supõem que somos levados à aporia sobre tudo. E, por um lado, que não é apreendido a partir de outra coisa é evidente, dizem, devido à diafonia advinda entre os físicos sobre, penso eu, todas percepções e pensamentos; [diafonia] que é indecidível por não se poder usar nem a percepção e nem o pensamento como critério, porque todo [critério] que tomássemos estaria em diafonia;

(179) e não seria confiável, mas pelo seguinte [motivo] não concordam que se apreende uma coisa a partir de outra. Pois, por um lado, se sempre aquilo pelo qual algo é apreendido precisar ser apreendido por meio de outra coisa, terá recaído em circularidade ou no modo do regresso ao infinito. Por outro lado, se [alguém] escolher tomar algo como apreendido por si mesmo, através do qual uma outra coisa é apreendida, objetiva-se que, por causa do que foi dito anteriormente, nada é apreendido por si mesmo. Mas estamos em aporia sobre como algo que conflita poderia ser apreendido <ou> a partir de si mesmo, ou a partir de outra coisa, não sendo aparente o critério de verdade ou da apreensão, e também os signos, mesmo sem a prova, são recusados, como veremos no próximo [livro]. Então, sobre os modos da suspensão de juízo, no presente momento, é suficiente o tanto que foi dito.

ιζ' τίνες τρόποι τῆς τῶν αἰτιολογικῶν ἀνατροπῆς.

17- Quais os modos da refutação dos etiologistas

(180) Ὡσπερ δὲ τοὺς τρόπους <τῆς> ἐποχῆς παραδίδομεν, οὕτω καὶ τρόπους ἐκτίθενται τινες, καθ' οὓς ἐν ταῖς κατὰ μέρος αἰτιολογίαις διαποροῦντες ἐφιστῶμεν τοὺς δογματικοὺς διὰ τὸ μάλιστα ἐπὶ ταύταις αὐτοὺς μέγα φρονεῖν. καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὁκτὼ τρόπους παραδίδωσι καθ' οὓς οἶεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήασθαι,

(180) Assim como transmitimos os modos da suspensão de juízo, do mesmo modo algumas [pessoas] também exprõem modos pelos quais colocamos em aporia cada causalidade, obstruindo os dogmáticos, por muito se rejubilarem especialmente destas [teorias]. E então Enesidemo transmite oito modos pelos quais ele pensa que refuta e demonstra todas as causalidades dogmáticas como falaciosas;

(181) ὧν πρῶτον μὲν εἶναί φησι καθ' ὃν [τρόπον] τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν· δεύτερον δὲ καθ' ὃν πολλάκις εὐεπιφορίας οὔσης δαμιλοῦς ὥστε πολυτρόπως αἰτιολογήσαι τὸ ζητούμενον, καθ' ἓνα μόνον τρόπον τοῦτό τινες αἰτιολογοῦσιν·

(181) destes, o primeiro, ele diz, é aquele de acordo com o qual, por a causalidade como um todo revolver no invisível, não tem confirmação a partir do testemunho das aparências; o segundo é aquele de acordo com o qual, muitas vezes havendo vários modos de relacionar algo sob investigação com uma grande abundância de causas, algumas [pessoas] fornecem uma única explicação causal;

(182) τρίτον καθ' ὃν τῶν τεταγμένως γινομένων αἰτίας ἀποδιδόασιν οὐδεμίαν τάξιν ἐπιφαινούσας· τέταρτον καθ' ὃν τὰ φαινόμενα λαβόντες ὡς γίνεται, καὶ τὰ μὴ φαινόμενα νομίζουσιν ὡς γίνεται κατειληφέναι, τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως ἀλλ' ἰδιαζόντως·

(182) o terceiro é o de acordo com o qual, para acontecimentos ordenados, atribuem causas que não exibem nenhuma ordem; o quarto é o de acordo com o qual, tendo apreendido como os aparentes advêm, consideram também terem apreendido como os não aparentes advêm; de fato, talvez os não aparentes se deem do mesmo modo que os aparentes, mas talvez não [se deem] do mesmo modo, mas de um modo peculiar;

(183) πέμπτον καθ' ὃν πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν  
κατὰ τὰς ἰδίας τῶν στοιχείων ὑποθέσεις ἀλλ' οὐ  
κατὰ τινὰς κοινὰς καὶ ὁμολογουμένας ἐφόδους  
αἰτιολογοῦσιν· ἕκτον καθ' ὃν πολλάκις τὰ μὲν  
φωρατὰ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσι  
παραλαμβάνουσιν, τὰ δὲ ἀντιπίπτοντα καὶ τὴν  
ἴσην ἔχοντα πιθανότητα παραπέμπουσιν·

(184) ἕβδομον καθ' ὃν πολλάκις ἀποδιδόασιν  
αἰτίας οὐ μόνον τοῖς φαινομένοις ἀλλὰ καὶ ταῖς  
ἰδίαις ὑποθέσεσι μαχομένας· ὄγδοον καθ' ὃν  
πολλάκις ὄντων ἀπόρων ὁμοίως τῶν τε  
φαίνεσθαι δοκούντων καὶ τῶν ἐπιζητουμένων,  
ἐκ τῶν ὁμοίως ἀπόρων περὶ τῶν ὁμοίως  
ἀπόρων ποιοῦνται τὰς διδασκαλίας.

(185) οὐκ ἀδύνατον δὲ φησι καὶ κατὰ τινὰς  
ἐπιμίκτους τρόπους, ἠρτημένους ἐκ τῶν  
προειρημένων, διαπίπτειν ἐνίους ἐν ταῖς  
αἰτιολογίαις. τάχα δ' ἂν καὶ οἱ πέντε τρόποι τῆς  
ἐποχῆς ἀπαρκοῖεν πρὸς τὰς αἰτιολογίας. ἦτοι  
γὰρ σύμφωνον πάσαις ταῖς κατὰ φιλοσοφίαν  
αἰρέσεσι καὶ τῇ σκέψει καὶ τοῖς φαινομένοις  
αἰτίαν ἐρεῖ τις ἢ οὐ. καὶ σύμφωνον μὲν ἴσως οὐκ  
ἐνδέχεται· τὰ τε γὰρ φαινόμενα καὶ τὰ ἄδηλα  
πάντα διαπεφώνηται.

(183) o quinto é o de acordo com o qual, todos  
formulam explicações causais segundo suas  
peculiares hipóteses sobre os elementos, mas  
não de acordo com nenhuma abordagem sobre a  
qual tenham concordado em comum; o sexto é o  
de acordo com o qual, frequentemente aceitam  
as coisas que podem ser acomodadas às suas  
peculiares hipóteses, mas descartam as que as  
contrariam, tendo igual probabilidade;

(184) o sétimo é o de acordo com o qual,  
frequentemente atribuem causas que conflitam  
não somente com os aparentes, mas com suas  
próprias hipóteses; o oitavo é o de acordo com o  
qual, frequentemente, sendo igualmente  
aporéticas tanto as coisas que supõem aparentes,  
quanto as sob investigação, fazem seus  
ensinamentos acerca de coisas igualmente  
aporéticas a partir de coisas tão aporéticas  
quanto.

(185) Não é impossível, diz [Enesidemo],  
destruir algumas destas causalidades de acordo  
com quaisquer modos misturados, dependentes  
dos supramencionados. Mas talvez os cinco  
modos da suspensão de juízo bastem contra a  
causalidade. Pois quem proclamar uma causa ou  
estará de acordo com todas as escolas de  
filosofia e com o ceticismo e com os aparentes,  
ou não. E, por um lado, não é possível estar  
igualmente de acordo; pois tudo, tanto os  
aparentes quanto os não-evidentes, está em  
diafonia.

(186) εἰ δὲ διάφωνον, ἀπαιτηθήσεται καὶ ταύτης τὴν αἰτίαν, καὶ φαινομένην μὲν φαινομένης ἢ ἄδηλον ἀδήλου λαμβάνων εἰς ἄπειρον ἐκπεσεῖται, ἐναλλάξ δὲ αἰτιολογῶν εἰς τὸν διάλληλον. ἰστάμενος δὲ που, ἢ ὅσον ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις λέξει τὴν αἰτίαν συνεστάναι, καὶ εἰσάγει τὸ πρὸς τι, ἀναιρῶν τὸ πρὸς τὴν φύσιν, ἢ ἐξ ὑποθέσεώς τι λαμβάνων ἐπισχεθήσεται. ἔστιν οὖν καὶ διὰ τούτων ἐλέγχειν ἴσως τὴν τῶν δογματικῶν ἐν ταῖς αἰτιολογίαις προπέτειαν.

#### ιη' περὶ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν.

(187) Ἐπεὶ δὲ ἐκάστῳ χρώμενοι τούτων τε καὶ τῶν τῆς ἐποχῆς τρόπων ἐπιφθεγγόμεθα φωνάς τινὰς τῆς σκεπτικῆς διαθέσεως καὶ τοῦ περὶ ἡμᾶς πάθους μηνυτικᾶς, οἷον λέγοντες ‘οὐ μᾶλλον’ ‘οὐδὲν ὀριστέον’ καὶ ἄλλας τινὰς, ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ περὶ τούτων ἐξῆς διαλαβεῖν. ἀρξώμεθα δὲ ἀπὸ τῆς ‘οὐ μᾶλλον.’

#### ιθ' περὶ τῆς ‘οὐ μᾶλλον’ φωνῆς.

(188) Ταύτην τοίνυν ὅτε μὲν ὡς ἔφην προφερόμεθα, ὅτε δὲ οὕτως ‘οὐδὲν μᾶλλον’· οὐ γὰρ ὡς τινες ὑπολαμβάνουσι, τὴν μὲν ‘οὐ μᾶλλον’ ἐν ταῖς εἰδικαῖς ζητήσεσι παραλαμβάνομεν, τὴν δὲ ‘οὐδὲν μᾶλλον’ ἐν

(186) Por outro lado, se está em diafonia, requererá uma causa desta [causa], e tendo assumido uma [causa] aparente para algo aparente, ou uma não-evidente para algo não-evidente, será levado ao regresso ao infinito, e alternando as causas, à circularidade. E quando tomar uma posição, ou dirá que a causa é fundamentada através do que foi falado [anteriormente], introduzindo o “relativo” e destruindo o de “acordo com a natureza”, ou será fundamentada a partir de uma hipótese e será impedido. Então, também por meio destes [modos], é [possível] refutar a precipitação dos dogmáticos nas explicações causais.

#### 18- Sobre as enunciações cétricas

(187) Mas, uma vez que são utilizados estes modos e também os da suspensão de juízo, proferimos algumas enunciações indicativas da disposição cétrica e sobre as nossas afecções, por exemplo os dizeres “não mais”, “nada é determinado” e alguns outros, [então] seria apropriado tratar sobre elas a seguir. Começamos pelo “não mais”.

#### 19- Sobre a expressão “não mais”

(188) Assim, às vezes proferimos esta [enunciações] como [eu] disse, mas outras vezes como “nada mais”; pois não empregamos, como alguns sustentam, a “não mais” nas investigações particulares, e a “nada mais” nas

ταῖς γενικαῖς, ἀλλ' ἀδιαφόρως τήν τε 'οὐ μᾶλλον' καὶ τήν 'οὐδὲν μᾶλλον' προφερόμεθα, καὶ νῦν ὡς περὶ μιᾶς διαλεξόμεθα. ἔστι μὲν οὖν αὕτη ἡ φωνὴ ἐλλιπής. ὡς γὰρ ὅταν λέγωμεν 'διπλῆ', δυνάμει φαμέν 'ἔστία διπλῆ', καὶ ὅταν λέγωμεν 'πλατεῖα', δυνάμει λέγωμεν 'πλατεῖα ὁδός', οὕτως ὅταν εἴπωμεν 'οὐ μᾶλλον,' δυνάμει φαμέν 'οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε, ἄνω κάτω.'

(189) τινὲς μέντοι τῶν σκεπτικῶν παραλαμβάνουσιν ἀντὶ πύσματος τὸ 'οὐ' (<ἀντι> τοῦ τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε, τὸ τί παραλαμβάνοντες νῦν ἀντὶ αἰτίας), ἴν' ἢ τὸ λεγόμενον 'διὰ τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε;' σύνηθες δὲ ἔστι καὶ πύσμασιν ἀντὶ ἀξιωματῶν χρῆσθαι, οἷον τίς τὸν Διὸς σύλλεκτρον οὐκ οἶδε βροτῶν; καὶ ἀξιώμασιν ἀντὶ πυσμάτων, οἷον 'ζητῶ ποῦ οἰκεῖ Δίων' καὶ 'πυνθάνομαι τίνος ἕνεκα χρῆθαυμάζειν ἄνδρα ποιητήν.' ἀλλὰ καὶ τὸ τί ἀντὶ τοῦ διὰ <τί> παραλαμβάνεται παρὰ Μενάνδρῳ·

τί γὰρ ἐγὼ κατελειπόμην;

(190) δηλοῖ δὲ τὸ 'οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε' καὶ πάθος ἡμέτερον, καθ' ὃ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ἀντικειμένων πραγμάτων εἰς ἀρρεψίαν καταλήγομεν, ἰσοσθένειαν μὲν λεγόντων ἡμῶν τὴν <ἰσότητα τήν> κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν πιθανόν, ἀντικείμενα δὲ κοινῶς τὰ μαχόμενα, ἀρρεψίαν δὲ τὴν πρὸς μηδέτερον συγκατάθεσιν.

gerais, porém proferimos indiferentemente a “não mais” e a “nada mais”, e agora discorreremos sobre elas como [se fossem] uma. Então, esta é uma expressão elíptica. Pois quando dizemos “dupla”, potencialmente dizemos “uma casa dupla”, e quando dizemos “quadrado”, potencialmente dizemos “caminho quadrado”, do mesmo modo, quando falamos “não mais”, potencialmente dizemos “não mais isto que aquilo, acima de que abaixo”.

(189) Contudo, alguns dos cétricos empregaram, em vez do “não”, a questão (“o que mais isto que aquilo”, agora empregado se referindo à causa), daí se dizer: “porque isto mais que aquilo?” E é habitual utilizar questões em vez de afirmações, por exemplo: “qual mortal não conhece a esposa de Zeus?” E afirmações em vez de questões, por exemplo, “investigo onde Díon mora”, e “pergunto porque alguém deve maravilhar-se [diante de] um poeta.” Mas também o emprego de “o que” em vez de “por que” [está] em Menandro:

Pois [por] que eu fui deixado para trás?

(190) E o “nada mais isto que aquilo” também evidencia a nossa afecção, através da qual acabamos em equilíbrio por causa da equipolência das coisas opostas; e nós dizemos que a equipolência é <igualdade> quanto ao que nos parece provável, e “opostas” [dizemos que são], de modo comum, [coisas] conflitantes; e o equilíbrio, a ausência de assentimento a

quaisquer alternativas.

(191) ἢ γοῦν ‘οὐδὲν μᾶλλον’ φωνὴ κἂν ἐμφαίνῃ χαρακτῆρα συγκαταθέσεως ἢ ἀρνήσεως, ἡμεῖς οὐχ οὕτως αὐτῇ χρώμεθα, ἀλλ’ ἀδιαφόρως αὐτὴν παραλαμβάνομεν καὶ καταχρηστικῶς, ἥτοι ἀντὶ πύσματος ἢ ἀντὶ τοῦ λέγειν ‘ἀγνοῶ τίτι μὲν τούτων χρῆ συγκατατίθεσθαι, τίτι δὲ μὴ’ [συγκατατίθεσθαι]. πρόκειται <γὰρ> ἡμῖν δηλῶσαι τὸ φαινόμενον ἡμῖν· κατὰ δὲ τὴν φωνὴν δι’ ἧς αὐτὸ δηλοῦμεν ἀδιαφοροῦμεν. κάκεῖνο δὲ χρῆ γινώσκειν, ὅτι προφερόμεθα τὴν ‘οὐδὲν μᾶλλον’ φωνὴν οὐ διαβεβαιούμενοι περὶ τοῦ πάντως ὑπάρχειν αὐτὴν ἀληθῆ καὶ βεβαίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν καὶ περὶ αὐτῆς λέγοντες.

#### κ’ περὶ ἀφασίας.

(192) Περὶ δὲ τῆς ἀφασίας λέγομεν τάδε. φάσις καλεῖται διχῶς, κοινῶς καὶ ἰδίως, κοινῶς μὲν ἢ δηλοῦσα θέσιν ἢ ἄρσιν φωνή, οἷον ‘ἡμέρα ἔστιν, οὐχ ἡμέρα ἔστιν,’ ἰδίως δὲ ἢ δηλοῦσα θέσιν μόνον, καθ’ ὃ σημαινόμενον τὰ ἀποφατικὰ οὐ καλοῦσι φάσεις. ἢ οὖν ἀφασία ἀπόστασις ἔστι τῆς κοινῶς λεγομένης φάσεως, ἢ ὑποτάσσεσθαι λέγομεν τὴν τε κατάφασιν καὶ τὴν ἀπόφασιν, ὡς εἶναι ἀφασίαν πάθος ἡμέτερον δι’ ὃ οὔτε τιθέναι τι οὔτε ἀναιρεῖν φαμεν.

(191) Assim, a expressão “nada mais”, embora exiba a característica do assentimento ou da rejeição, nós não a usamos assim, porém a empregamos indiferente e imprecisamente, ou no lugar de uma questão, ou em vez de dizer “não sei a quais dessas [coisas] devo assentir, e a quais não [assentir]”. <Pois> nós pretendemos demonstrar o que nos aparece; mas somos indiferentes quanto à expressão por meio da qual evidenciamos isso. Mas isto também se deve esclarecer, que proferimos a expressão “nada mais” não asserindo sobre ela que é absolutamente verdadeira e certa, porém, também sobre ela, falamos de acordo com o que nos aparece.

#### 20- Sobre a não-asserção

(192) Sobre a não-asserção falamos assim. A “asserção” é dita duplamente, em geral e em particular; por um lado, em geral, a expressão evidencia afirmação ou negação, por exemplo, “é dia”, “não é dia”; por outro lado, em particular, somente evidencia afirmação, e, de acordo com este sentido, as negações não são chamadas de asserções. Então, a não-asserção é o afastamento das asserções ditas em geral, que dizemos abranger tanto a afirmação quanto a negação, assim a não-asserção é uma afecção nossa pela qual falamos que nem afirmamos algo e nem negamos.

(193) ὅθεν δῆλόν ἐστιν, ὅτι καὶ τὴν ἀφασίαν παραλαμβάνομεν οὐχ ὡς πρὸς τὴν φύσιν τοιούτων ὄντων τῶν πραγμάτων ὥστε πάντως ἀφασίαν κινεῖν, ἀλλὰ δηλοῦντες ὅτι ἡμεῖς νῦν, ὅτε προφερόμεθα αὐτήν, ἐπὶ τῶνδε τῶν ζητουμένων τοῦτο πεπόνθαμεν. κάκεινο χρῆ μνημονεύειν, ὅτι μηδὲν τιθέναι μηδὲ ἀναιρεῖν φαμεν τῶν κατὰ τὸ ἄδηλον δογματικῶς λεγομένων· τοῖς γὰρ κινουῖσιν ἡμᾶς παθητικῶς καὶ ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν εἴκομεν.

**κα' περὶ τοῦ 'τάχα' καὶ τοῦ 'ἔξεστι' καὶ τοῦ 'ἐνδέχεται'.**

(194) Τὸ δὲ 'τάχα' καὶ 'οὐ τάχα' καὶ 'ἔξεστι' καὶ 'οὐκ ἔξεστι' καὶ 'ἐνδέχεται' καὶ 'οὐκ ἐνδέχεται' παραλαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ 'τάχα μὲν ἔστιν τάχα δ' οὐκ ἔστιν', καὶ 'ἔξεστι μὲν εἶναι ἔξεστι δὲ μὴ εἶναι', καὶ 'ἐνδέχεται μὲν εἶναι ἐνδέχεται δὲ μὴ εἶναι', ὡς παραλαμβάνειν ἡμᾶς συντομίας χάριν τὸ 'μὴ ἐξεῖναι' ἀντὶ τοῦ 'ἐξεῖναι μὴ εἶναι', καὶ τὸ 'μὴ ἐνδέχεσθαι' ἀντὶ τοῦ 'ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι', καὶ τὸ 'οὐ τάχα' ἀντὶ 'τοῦ τάχα μὴ εἶναι'.

(195) πάλιν δὲ ἐνταῦθα οὐ φωνομαχοῦμεν, οὐδὲ εἰ φύσει ταῦτα δηλοῦσιν αἱ φωναί, ζητοῦμεν, ἀλλ' ἀδιαφόρως αὐτάς, ὡς εἶπον, παραλαμβάνομεν. ὅτι μέντοι αὗται αἱ φωναὶ ἀφασίας εἰσὶ δηλωτικά, πρόδηλον, οἶμαι. ὁ γοῦν λέγων 'τάχα ἔστιν' δυνάμει τίθησι καὶ τὸ

(193) Por isso é evidente que empregamos a não-asserção não como se [disséssemos] que as coisas são naturalmente tais que movam à não-asserção, porém evidenciando que agora nós, quando a proferimos, somos afetados de tal modo quanto ao que é investigado. Isto deve recordar que falamos que nem afirmamos e nem negamos quanto às [coisas] não-evidentes ditas dogmaticamente; pois concedemos ao que nos move afetivamente e leva necessariamente a assentir.

**31- Sobre a "talvez"; e a "[é] possível"; e a "pode [ser]".**

(194) E empregamos o "talvez" e o "talvez não", o "[é] possível" e o "não [é] possível", o "pode [ser]" e o "pode não [ser]" no lugar de "por um lado, talvez seja, por outro lado, talvez não seja", e "por um lado, [é] possível, por outro lado, não [é] possível", e "por um lado, pode [ser], por outro lado, pode não [ser]", de modo a empregar, graças à consciência, o "não [é] possível" no lugar de "não ser possível", e o "não pode [ser]" no lugar de "não poder ser", e o "talvez não" no lugar de "talvez não seja".

(195) Mas aqui, novamente, não disputamos sobre enunciações, nem investigamos se as enunciações evidenciam a natureza, porém, como eu disse, as empregamos indiferentemente. Contudo, é evidente, penso eu, que estas enunciações são indicativas de

μάχεσθαι δοκοῦν αὐτῶ, τὸ ‘τάχα μὴ εἶναι’, τῶ μὴ διαβεβαιουῖσθαι περὶ τοῦ εἶναι αὐτό. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἔχει.

### κβ' περὶ τοῦ ‘ἐπέχω’.

(196) Τὸ δὲ ‘ἐπέχω’ παραλαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ ‘οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίτι χρὴ τῶν προκειμένων πιστεῦσαι ἢ τίτι ἀπιστῆσαι’, δηλοῦντες ὅτι ἴσα ἡμῖν φαίνεται τὰ πράγματα πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν. καὶ εἰ μὲν ἴσα ἐστίν, οὐ διαβεβαιούμεθα· τὸ δὲ φαινόμενον ἡμῖν περὶ αὐτῶν, ὅτε ἡμῖν ὑποπίπτει, λέγομεν. καὶ ἡ ἐποχὴ δὲ εἴρηται ἀπὸ τοῦ ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν ὡς μήτε τιθέναι τι μήτε ἀναιρεῖν διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ζητουμένων.

### κγ' περὶ τοῦ ‘οὐδὲν ὀρίζω’.

(197) Περὶ δὲ τοῦ ‘οὐδὲν ὀρίζω’ ταῦτα φαμέν. ὀρίζειν εἶναι νομίζομεν οὐχὶ τὸ ἀπλῶς λέγειν τι, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἄδηλον προφέρεσθαι μετὰ συγκαταθέσεως. οὕτω γὰρ οὐδὲν ὀρίζων ὁ σκεπτικὸς τάχα εὐρεθήσεται, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ‘οὐδὲν ὀρίζω’ οὐ γὰρ ἐστὶ δογματικὴ ὑπόληψις, τουτέστιν ἀδήλω συγκατάθεσις, ἀλλὰ φωνὴ πάθους ἡμετέρου δηλωτικὴ. ὅταν οὖν εἴπη ὁ σκεπτικὸς ‘οὐδὲν ὀρίζω’, τοῦτό φησιν ‘ἐγὼ οὕτω πέπονθα νῦν ὡς μηδὲν τῶν ὑπὸ τὴν ζήτησιν τήνδε πεπτωκότων τιθέναι

não-asserção. Assim, quem diz “talvez seja” potencialmente assume a supostamente conflitante [frase] “talvez não seja”, por não asserir que “é”. E o mesmo também serve para o resto [das expressões].

### 22- Sobre a “suspendo o juízo”

(196) E empregamos o “suspendo o juízo” no lugar de “não tenho como dizer, das coisas expostas, em quais devo confiar, ou em quais não confiar”, evidenciando que as coisas nos parecem igual quanto à credibilidade e a não credibilidade, e se são iguais, não asserimos. Mas, sobre essas [coisas] falamos do que nos aparece, quando se dão a nós. E a suspensão de juízo é assim chamada por se suspender o pensamento, de modo que nem se afirma algo e nem se nega, por causa da equipolência das coisas investigadas.

### 23- Sobre a “determino nada”.

(197) Sobre a “nada determino”, falamos assim: consideramos que determinar não é simplesmente dizer algo, porém proferir algo não-evidente combinado com assentimento. Deste modo, pois, o cético talvez será encontrado determinando nada, nem mesmo o próprio “determino nada”. Pois não é uma noção dogmática, esta é o assentimento ao não evidente, porém é uma enunciação indicativa da nossa afecção. Então, quando o cético disser “determino nada”, isto é o que ele quer dizer:

δογματικῶς ἢ ἀναιρεῖν'. τοῦτο δὲ φησι λέγων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον περὶ τῶν προκειμένων ἀπαγγελτικῶς, οὐ δογματικῶς μετὰ πεποιθήσεως ἀποφαινόμενος, ἀλλ' ὁ πάσχει διηγούμενος.

“eu agora sou afetado de modo a, quanto ao que está presentemente sob investigação, nem afirmar dogmaticamente nem negar”. E [o cético] fala essa frase de modo a anunciar o que a ele aparece acerca das coisas que estão diante dele, não dogmaticamente declarando certeza, mas descrevendo a afecção.

#### κδ' περὶ τοῦ ‘πάντα ἐστὶν ἀόριστα’.

#### 24- Sobre a “tudo é indeterminado”.

(198) Καὶ ἡ ἀοριστία δὲ πάθος διανοίας ἐστί, καθ' ὃ οὔτε αἴρομέν τι οὔτε τίθεμεν τῶν δογματικῶς ζητουμένων, τουτέστι τῶν ἀδήλων. ὅταν οὖν λέγη ὁ σκεπτικὸς ‘πάντα ἐστὶν ἀόριστα’, τὸ μὲν ‘ἔστι’ λαμβάνει ἀντὶ τοῦ ‘φαίνεσθαι αὐτῷ’, πάντα δὲ λέγει οὐ τὰ ὄντα ἀλλ' ἅπερ διεξῆλθε τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς ζητουμένων ἀδήλων, ἀόριστα δὲ μὴ προύχοντα τῶν ἀντικειμένων ἢ κοινῶς μαχομένων κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν.

(198) Também a indeterminação é uma afecção mental de acordo com a qual nem negamos algo e nem afirmamos sobre o que está sendo dogmaticamente investigado, isto é, [sobre] os não-evidentes. Então, quando o cético diz “tudo é indeterminado”, por um lado, ele usa o “é” em vez de “a mim parece”; por outro lado, “tudo” não quer dizer as coisas existentes, mas os não-evidentes investigados pelos dogmáticos que [o cético] detalhadamente considerou; e “indeterminado” [significa] não superior entre opostos, ou geralmente, entre [coisas] conflitantes no que diz respeito à credibilidade ou falta de credibilidade.

(199) καὶ ὡσπερ ὁ λέγων ‘περιπατῶ’ δυνάμει φησὶν ‘ἐγὼ περιπατῶ’, οὕτως ὁ λέγων ‘πάντα ἐστὶν ἀόριστα’ συσσημαίνει ‘καθ' ἡμᾶς’ ἢ ‘ὡς πρὸς ἐμὲ’ ἢ ‘ὡς ἐμοὶ φαίνεται’, ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον τοιοῦτον ‘ὅσα ἐπῆλθον τῶν <παρὰ τοῖς> δογματικοῖς ζητουμένων, τοιαῦτά μοι φαίνεται ὡς μηδὲν αὐτῶν τοῦ μαχομένου προύχει μοι δοκεῖν κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν.’

(199) E assim como quem diz “caminho” potencialmente diz “eu caminho”, assim também quem diz “tudo é indeterminado” significa “de acordo conosco”, ou “relativo a mim”, ou “como me parece”, de modo a isto ser dito: “das [coisas] que são investigadas pelos dogmáticos e que considerarei, a mim parece que não são supostamente preferíveis em detrimento

de outras em conflito, quanto a credibilidade ou falta de credibilidade”.

**κε' περὶ τοῦ ‘πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα’.**

(200) Οὕτω δὲ φερόμεθα καὶ ὅταν λέγωμεν ‘πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα.’ καὶ γὰρ τὸ ‘πάντα’ ὁμοίως ἐξηγούμεθα καὶ τὸ ‘ἐμοὶ’ συνεκδεχόμεθα, ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον τοιοῦτον ἅπαντα ὅσα ἐφώδευσα τῶν δογματικῶς ζητούμενων ἀδήλων φαίνεται μοι ἀκατάληπτα.’ τοῦτο δὲ ἐστὶν οὐ διαβεβαιουμένου περὶ τοῦ τὰ παρὰ τοῖς δογματικοῖς ζητούμενα φύσεως εἶναι τοιαύτης ὡς εἶναι ἀκατάληπτα, ἀλλὰ τὸ ἐαυτοῦ πάθος ἀπαγγέλλοντος, καθ' ὃ, φησὶν, ὑπολαμβάνω ὅτι ἄχρι νῦν οὐδὲν κατέλαβον ἐκείνων ἐγὼ διὰ τὴν τῶν ἀντικειμένων ἰσοσθένειαν· ὅθεν καὶ τὰ εἰς περιτροπὴν φερόμενα πάντα ἀπάδοντα εἶναι δοκεῖ μοι τῶν ὑφ' ἡμῶν ἀπαγγελλομένων.

**κς' περὶ τοῦ ‘ἀκαταληπτῶ’ καὶ ‘οὐ καταλαμβάνω’.**

(201) Καὶ ἡ ‘ἀκαταληπτῶ’ δὲ καὶ ἡ ‘οὐ καταλαμβάνω’ φωνὴ πάθους οἰκείου ἐστὶ δηλωτικὴ, καθ' ὃ ἀφίσταται ὁ σκεπτικὸς ὡς πρὸς τὸ παρὸν τοῦ τιθέναι τι τῶν ζητούμενων ἀδήλων ἢ ἀναιρεῖν, ὡς ἔστι δῆλον ἐκ τῶν προειρημένων ἡμῖν περὶ τῶν ἄλλων φωνῶν.

**25- Sobre a “tudo é inapreensível”.**

(200) Procedemos do mesmo modo quando dizemos “tudo é inapreensível”; pois o “tudo” é explicado similarmente, e o “a mim” é acrescentado, de modo a isto ser dito: “todas as coisas não-evidentes investigadas dogmaticamente que inspecionei a mim parecem inapreensíveis.” E esta não é uma asserção sobre as coisas investigadas pelos dogmáticos serem naturalmente tais que sejam inapreensíveis, porém [o proferimento] de alguém que anuncia sua própria afecção, “segundo a qual”, [ele] diz, “eu suponho que até agora não apreendi nenhuma dessas coisas por causa da equipolência dos opostos”; portanto, todas as coisas trazidas até nós para nos demover me parecem variações do que anunciamos.

**26- Sobre a “não apreendo” e a “não compreendo”.**

(201) As enunciações “não apreendo” e “não compreendo” são indicativas da peculiar afecção pela qual o cético abstém-se, momentaneamente, de afirmar ou negar algo [sobre um] não-evidente investigado, como está claro pelo que nós dissemos sobre as outras enunciações.

**κζ' περὶ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικειῖσθαι.**

(202) Ὄταν δὲ λέγωμεν ‘παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται’, παντὶ μὲν λέγομεν τῷ ὑφ' ἡμῶν διεξωδευμένῳ, λόγον δὲ φαμεν οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ τὸν κατασκευάζοντά τι δογματικῶς, τουτέστι περὶ ἀδήλου, καὶ οὐ πάντως τὸν ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς ἀλλὰ τὸν ὅπως οὖν κατασκευάζοντα. ‘ἴσον’ δὲ φαμεν κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν, τό τε ‘ἀντίκειται’ λαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ ‘μάχεται’ κοινῶς, καὶ τὸ ‘ὡς ἐμοὶ φαίνεται’ συνεκδεχόμεθα.

(203) ὅταν οὖν εἶπω ‘παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται’, δυνάμει τοῦτο φημι ‘παντὶ τῷ ὑφ' ἐμοῦ ζητουμένῳ λόγῳ, ὃς κατασκευάζει τι δογματικῶς, ἕτερος λόγος κατασκευάζων τι δογματικῶς, ἴσος αὐτῷ κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν, ἀντικειῖσθαι φαίνεται μοι’, ὡς εἶναι τὴν τοῦ λόγου προφορὰν οὐ δογματικὴν ἀλλ' ἀνθρωπείου πάθους ἀπαγγελίαν, ὃ ἐστὶ φαινόμενον τῷ πάσχοντι.

(204) προφέρονται δὲ τινες καὶ οὕτω τὴν φωνὴν ‘παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικειῖσθαι’, ἀξιοῦντες

**27- Sobre “a todo argumento se opõe um argumento igual”.**

(202) Quando falamos “a todo argumento se opõe um argumento igual”, por um lado, com “todo” estamos falando dos que foram inspecionados por nós; por outro lado, dizemos “argumento” não de modo simples, porém [falamos] do que é estabelecido dogmaticamente, ou seja, acerca de [algo] não-evidente, e não somente através de premissas e conclusões, mas estabelecido de todo e qualquer modo. Dizemos “igual” quanto a credibilidade ou falta de credibilidade; e tomamos “se opõe” no [sentido] geral de “conflita”; e acrescentamos “como a mim parece”.

(203) Então, quando digo “a todo argumento um argumento igual se opõe”, potencialmente isto é o que estou falando: “para todo argumento investigado por mim e que estabelecia algo dogmaticamente, a mim parece haver outro argumento oposto e que estabelece algo dogmaticamente e [que é] igual ao primeiro [argumento] quanto à credibilidade e falta de credibilidade”, de modo a ser um proferimento não dogmático do argumento, porém a anúnciação da afecção humana, que é aparente para quem dela padece.

(204) E alguns também proferem a enunciação do seguinte modo: “a todo argumento se opõe

παραγγελματικῶς τοῦτο ‘παντὶ λόγῳ δογματικῶς τι κατασκευάζοντι λόγον δογματικῶς ζητοῦντα, ἴσον κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν, μαχόμενον αὐτῷ ἀντιτιθῶμεν’, ἵνα ὁ μὲν λόγος αὐτοῖς ἢ πρὸς τὸν σκεπτικόν, χρῶνται δὲ ἀπαρεμφάτῳ ἀντὶ προστακτικοῦ, τῷ ‘ἀντικεῖσθαι’ ἀντὶ τοῦ ‘ἀντιτιθῶμεν’.

um argumento igual”, admoestativamente exortando que “para todo argumento que estabelece algo dogmaticamente, oponhamos um em argumento investigado dogmaticamente, igual quanto a credibilidade e a falta de credibilidade e em conflito com o primeiro”; por um lado, o argumento é dirigido por eles aos céuticos, usando o infinitivo em vez do imperativo, o “opor” em vez do “oponhamos”.

(205) παραγγέλλουσι δὲ τοῦτο τῷ σκεπτικῷ, μή πως ὑπὸ τοῦ δογματικοῦ παρακρουσθεὶς ἀπέιπη τὴν περὶ αὐτοῦ ζήτησιν, καὶ τῆς φαινομένης αὐτοῖς ἀταραξίας, ἣν νομίζουσι παρυφίστασθαι τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ, καθὼς ἔμπροσθεν ὑπεμνήσαμεν, σφαλῆ προπετευσάμενος.

(205) Por outro lado, exortam isso ao céutico para não serem levados pelos dogmáticos à rejeição da sua investigação e à tranquilidade aparente a eles, que consideram que decorre da suspensão de juízo sobre tudo, como mencionamos anteriormente, recaindo [assim] na precipitação.

**κη’ παραπήγματα ὑπὲρ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν.**

**28- Regras para as enunciações cétricas**

(206) Περὶ τοσοῦτων ἀρκέσει τῶν φωνῶν ὡς ἐν ὑποτυπώσει διεξελθεῖν, ἄλλως τε καὶ ἐπεὶ ἐκ τῶν νῦν ἡμῖν εἰρημένων δυνατὸν ἐστι λέγειν καὶ περὶ τῶν παραλελειμμένων. περὶ πασῶν γὰρ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν ἐκεῖνο χρὴ προειληφέναι, ὅτι περὶ τοῦ ἀληθεῖς αὐτὰς εἶναι πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα, ὅπου γε καὶ ὑφ’ ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, συμπεριγραφομένας ἐκείνοις περὶ ὧν λέγονται, καθάπερ τὰ καθαρτικὰ τῶν φαρμάκων οὐ μόνον τοὺς χυμοὺς ὑπεξαίρει τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὰ τοῖς χυμοῖς συνεξάγει.

(206) Quanto a essas enunciações [logo acima], foram suficientemente detalhadas em um esboço ainda mais, uma vez que também é possível falar acerca do resto [das enunciações] a partir do que nós dissemos agora. Pois, quanto a todas as enunciações cétricas, deve-se antes de tudo lembrar que não absolutamente afirmamos que sejam verdade, de modo que dizemos que elas podem ser destruídas por elas mesmas, elas próprias eliminadas junto com aquelas acerca das quais se disse, assim como as drogas purgativas não somente removem os humores do corpo, mas também removem se a si mesmas

junto com os humores.

(207) φαμὲν δὲ καὶ ὡς οὐ κυρίως δηλοῦντες τὰ πράγματα, ἐφ' ὧν παραλαμβάνονται, τίθεμεν αὐτάς, ἀλλ' ἀδιαφόρως καὶ εἰ βούλονται καταχρηστικῶς· οὔτε γὰρ πρέπει τῷ σκεπτικῷ φωνομαχεῖν, ἄλλως τε ἡμῖν συνεργεῖ τὸ μηδὲ ταύτας τὰς φωνὰς εἰλικρινῶς σημαίνειν λέγεσθαι, ἀλλὰ πρὸς τι καὶ ὡς πρὸς τοὺς σκεπτικούς.

(208) πρὸς τούτοις κάκεινου δεῖ μεμνήσθαι, ὅτι οὐ περὶ πάντων τῶν πραγμάτων καθόλου φαμὲν αὐτάς, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τῶν δογματικῶς ζητουμένων, καὶ ὅτι τὸ φαινόμενον ἡμῖν φαμεν καὶ οὐχὶ διαβεβαιωτικῶς περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἀποφαινόμεθα· ἐκ γὰρ τούτων πᾶν σόφισμα πρὸς φωνὴν ἐνεχθὲν σκεπτικὴν οἶομαι δύνασθαι διατρέπεσθαι.

(209) ἐπεὶ δὲ τὴν ἔννοιαν καὶ τὰ μέρη καὶ τὸ κριτήριον καὶ τὸ τέλος, ἔτι δὲ τοὺς τρόπους τῆς ἐποχῆς ἐφοδεύσαντες, καὶ περὶ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν εἰπόντες, τὸν χαρακτήρα τῆς σκέψεως ἐμπεφανίκαμεν, ἀκόλουθον ἡγούμεθα εἶναι καὶ τῶν παρακειμένων αὐτῇ φιλοσοφιῶν τὴν πρὸς αὐτὴν διάκρισιν συντόμως ἐπελθεῖν, ἵνα σαφέστερον τὴν ἐφεκτικὴν ἀγωγὴν κατανοήσωμεν. ἀρξώμεθα δὲ ἀπὸ τῆς Ἡρακλειτείου φιλοσοφίας.

(207) Dizemos também que não as usamos [i.e. as enunciações] autoritariamente para explicar as coisas as quais elas se aplicam, porém indiferentemente e, caso queiram, amplamente; pois não cabe ao cético batalhar com enunciações; ademais, também colabora conosco que de nenhuma dessas enunciações se diz que significam algo de modo absoluto, mas [somente] relativamente, ou seja, relativamente ao cético.

(208) Além disso, deve se lembrar que não as pronunciamos acerca de todas as coisas em geral, mas acerca dos não-evidentes e das [coisas] investigadas dogmaticamente, e que pronunciamos o que nos aparece e não declaramos assertivamente [nada] quanto a natureza dos subjacentes externos. A partir, pois, disso, creio que todo sofisma dirigido contra uma enunciação cética pode ser refutado.

(209) Uma vez que vimos o conceito [do ceticismo], suas partes, o critério, a finalidade e também os modos de suspensão do juízo, e falamos sobre as enunciações céticas, exibimos as características do ceticismo; pensamos ser consistente abordar concisamente a diferença dele para com as filosofias próximas a ele, para compreendermos mais claramente a conduta suspensiva. Começemos pela filosofia de Heráclito.

κθ' ὅτι διαφέρει ἡ σκεπτικὴ ἀγωγή τῆς Ἡρακλείτου φιλοσοφίας.

(210) Ὅτι μὲν οὖν αὕτη διαφέρει τῆς ἡμετέρας ἀγωγῆς, πρόδηλον· ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος περὶ πολλῶν ἀδήλων ἀποφαίνεται δογματικῶς, ἡμεῖς δ' οὐχί, καθάπερ εἴρηται. ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται, φαμὲν πρὸς τούτους, ὅτι τὸ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι οὐ δόγμα ἐστὶ τῶν σκεπτικῶν ἀλλὰ πρᾶγμα οὐ μόνον τοῖς σκεπτικοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὑποπίπτον·

(211) οὐδεὶς γοῦν τολμήσει ἂν εἰπεῖν ὅτι τὸ μέλι οὐ γλυκάζει τοὺς ὑγιαίνοντας ἢ ὅτι τοὺς ἰκτερικοὺς οὐ πικράζει, ὥστε ἀπὸ κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως ἄρχονται οἱ Ἡρακλείτειοι, καθάπερ καὶ ἡμεῖς, ἴσως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι φιλοσοφίαι. διόπερ εἰ μὲν ἀπὸ τίνος τῶν σκεπτικῶς λεγομένων ἐλάμβανον τὸ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκεῖσθαι, οἷον τοῦ ‘πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα’ ἢ τοῦ ‘οὐδὲν ὀρίζω’ ἢ τίνος τῶν παραπλησιῶν, ἴσως ἂν συνῆγον ὁ

29- Que a conduta cética difere da filosofia de Heráclito

(210) Então, que esta [i.e. a filosofia de Heráclito] difere da nossa conduta é evidente; pois Heráclito, por um lado, pronunciou-se dogmaticamente sobre muitas coisas não-evidentes; nós, por outro lado, não, como foi dito. Mas, uma vez que o círculo de Enesidemo disse que a conduta cética é uma via para a filosofia de Heráclito – porque precede logicamente, do “sobre uma mesma coisa [dizer] que é oposta”, o “sobre uma mesma coisa [dizer] que parece oposta” – e os céticos dizem sobre uma mesma coisa que parece oposta; mas os heraclíticos, a partir disso, avançam e [dizem] também que é [oposta]; contra eles falamos que [dizer] sobre uma mesma coisa que parece oposta não é um dogma dos céticos, porém um estado de coisas com o qual se deparam não somente os céticos, mas também os outros filósofos e todos os homens;

(211) assim, ninguém ousaria dizer que o mel não adoça os saudáveis, ou que não amarga os que têm icterícia; desse modo, os heraclíticos partem das preconcepções comuns aos homens, assim como nós, e do mesmo modo também as outras filosofias. Por isso, se tomaram de algum dos argumentos dos céticos o “sobre uma mesma coisa [dizer] que é oposta” – por exemplo, do [argumento] “tudo é inapreensível”, ou do “nada determino”, ou de

λέγουσιν· ἐπεὶ δὲ ἀρχὰς ἔχουσιν οὐ μόνον ἡμῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ τῷ βίῳ ὑποπιπτούσας, τί μᾶλλον τὴν ἡμετέραν ἀγωγὴν ἢ ἐκάστην τῶν ἄλλων φιλοσοφιῶν ἢ καὶ τὸν βίον ὁδὸν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν εἶναι λέγοι τις ἄν, ἐπειδὴ πάντες κοινᾶς ὕλαις κεχρήμεθα;

(212) μήποτε δὲ οὐ μόνον οὐ συνεργεῖ πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς Ἡρακλειτείου φιλοσοφίας ἢ σκεπτικὴ ἀγωγή, ἀλλὰ καὶ ἀποσυνεργεῖ, εἴγε ὁ σκεπτικὸς πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Ἡρακλείτου δογματιζόμενα ὡς προπετῶς λεγόμενα διαβάλλει, ἐναντιούμενος μὲν τῇ ἐκπυρώσει, ἐναντιούμενος δὲ τῷ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ παντὸς δόγματος τοῦ Ἡρακλείτου τὴν μὲν δογματικὴν προπέτειαν διασύρων, τὸ δὲ οὐ καταλαμβάνω' καὶ τὸ 'οὐδὲν ὀρίζω' ἐπιφθεγγόμενος, ὡς ἔφην ἔμπροσθεν· ὅπερ μάχεται τοῖς Ἡρακλειτείοις. ἄτοπον δέ ἐστι τὸ τὴν μαχομένην ἀγωγὴν ὁδὸν εἶναι λέγειν τῆς αἰρέσεως ἐκείνης ἢ μάχεται· ἄτοπον ἄρα τὸ τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν ὁδὸν εἶναι λέγειν.

**λ' τίνι διαφέρει ἡ σκεπτικὴ ἀγωγή τῆς Δημοκriteίου φιλοσοφίας.**

(213) Ἀλλὰ καὶ ἡ Δημοκriteιος φιλοσοφία λέγεται κοινῶν ἔχειν πρὸς τὴν σκέψιν, ἐπεὶ δοκεῖ τῇ αὐτῇ ὕλῃ ἡμῖν κεχρηῆσθαι· ἀπὸ γὰρ τοῦ

algum semelhante – concluiriam aquilo que afirmam; mas, uma vez que [os heraclíticos] têm por princípio [um estado de coisas] com o qual não somente nós nos deparamos, mas também os outros filósofos e a vida, porque alguém diria que a nossa conduta é uma via para a filosofia heraclítica mais que qualquer uma das dos outros filósofos ou a vida, uma vez que todos utilizamos matérias em comum?

(212) No entanto, a conduta cética não somente não colabora para o conhecimento da filosofia heraclítica, mas também atrapalha, pois o cético rejeita todos os dogmatismos de Heráclito como declarações precipitadas, opondo-se à deflagração [cósmica], e opondo-se a “sobre uma mesma coisa [dizer] que é oposta”; e, quanto a todos os dogmas de Heráclito, é ridicularizada a precipitação dogmática, e proferidas as [expressões] “não apreendo” e “nada determino”, como disse anteriormente; que conflitam com os heraclíticos. É absurdo dizer que a conduta conflitante é uma via para a escola com a qual conflita; portanto, é absurdo dizer que a conduta cética é uma via para a filosofia heraclítica.

**30- Em que a conduta cética difere da filosofia de Demócrito**

(213) Porém, também se diz que a filosofia de Demócrito tem algo em comum com o ceticismo, uma vez que se supõe que utiliza a mesma matéria que nós; pois, a partir do mel

τοῖς μὲν γλυκὺ φαίνεσθαι τὸ μέλι τοῖς δὲ πικρὸν τὸν Δημόκριτον ἐπιλογίζεσθαι φασι τὸ μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρὸν, καὶ διὰ τοῦτο ἐπιφθέγγεσθαι τὴν ‘οὐ μᾶλλον’ φωνὴν σκεπτικὴν οὖσαν. διαφορῶς μὲντοι χρῶνται τῇ ‘οὐ μᾶλλον’ φωνῇ οἱ τε σκεπτικοὶ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνήν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν, πότερον ἀμφοτέρα ἢ οὐθέτερον τι ἔστι τῶν φαινομένων.

(214) ὥστε καὶ κατὰ τοῦτο μὲν διαφέρομεν, προδηλοτάτη δὲ γίνεται ἡ διάκρισις ὅταν ὁ Δημόκριτος λέγῃ ‘ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν’. ‘ἔτεῃ’ μὲν γὰρ λέγει ἀντὶ τοῦ ‘ἀληθεία’· κατ’ ἀλήθειαν δὲ ὑφεςτάναι λέγων τάς τε ἀτόμους καὶ τὸ κενὸν ὅτι διενήνοχεν ἡμῶν, εἰ καὶ ἀπὸ τῆς ἀνωμαλίας τῶν φαινομένων ἄρχεται, περιττὸν οἴμαι λέγειν.

**λα’ τίτι διαφέρει τῆς Κυρηναϊκῆς ἢ σκέψις.**

(215) Φασὶ δὲ τινες ὅτι ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγή ἢ αὐτὴ ἐστὶ τῇ σκέψει, ἐπειδὴ κάκεινη τὰ πάθη μόνον φησὶ καταλαμβάνεσθαι. διαφέρει δὲ αὐτῆς, ἐπειδὴ ἐκεῖνη μὲν τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει, ἡμεῖς δὲ τὴν ἀταραξίαν, ἣ ἐναντιοῦται τὸ κατ’ ἐκείνους τέλος· καὶ γὰρ παρουσίας τῆς ἡδονῆς καὶ μὴ παρουσίας ταραχᾶς ὑπομένει ὁ διαβεβαιούμενος τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν, ὡς ἐν τῷ περὶ τοῦ τέλους ἐπελογισάμην. εἶτα ἡμεῖς μὲν ἐπέχομεν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ περὶ τῶν ἐκτός

parecer doce a uns e amargo a outros, Demócrito concluiu, dizem, que [o mel] nem é doce e nem amargo, e por isso proferiu a expressão “não mais”, que é cética. Contudo, os céticos e os seguidores de Demócrito usam a expressão “não mais” diferentemente; pois aqueles dirigem a expressão para nenhuma alternativa ser, mas nós para ignorar se ambos ou nenhum dos aparentes é.

(214) Então, também quanto a isso diferimos, e a separação se torna mais evidente quando Demócrito diz “mas verdadeiramente, os átomos e o vazio”. Pois diz “verdadeiramente” no lugar de “verdade”; mas que difere de nós porque diz ser verdade que os átomos e o vazio subsistem, embora parta da irregularidade dos aparentes, penso ser supérfluo dizer.

**31- Em que o ceticismo difere da Cirenaica**

(215) Alguns dizem que a conduta Cirenaica é a mesma que a cética, uma vez que ela diz que somente as afecções são apreendidas. Mas difere da nossa [conduta], uma vez que ela diz que o prazer e o movimento suave do corpo são a finalidade, mas nós [dizemos que é] a imperturbabilidade, que se opõe à finalidade deles; estando o prazer presente ou não estando presente, quem asserir que a finalidade é o prazer se sujeita a perturbações, como argumentei em “Sobre a finalidade”. Ainda, nós

ὑποκειμένων, οἱ δὲ Κυρηναῖκοι ἀποφαίνονται φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον.

suspendemos o juízo quanto ao discurso sobre os subjacentes externos, mas os cirenaicos declaram que [os subjacentes externos] têm uma natureza inapreensível.

**λβ' τίτι διαφέρει τῆς Πρωταγορείου ἀγωγῆς ἢ σκέψις.**

**32- Em que o ceticismo difere da conduta protagórica**

(216) Καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, 'μέτρον' μὲν λέγων τὸ κριτήριον, 'χρημάτων' δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ μόνῃ, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι.

(216) Também Protágoras pretende que o homem seja medida de todas as coisas, das que são enquanto ser, das que não são enquanto não-ser; e “medida” quer dizer “critério”, e “coisas” “estados de coisa”, potencialmente dizendo que “o homem é o critério de todos os estados de coisa, dos que são enquanto ser, dos que não são enquanto não-ser”. E por isso ele assume somente o que a cada um aparece, e assim introduz a relatividade.

(217) διὸ καὶ δοκεῖ κοινωνίαν ἔχειν πρὸς τοὺς Πυρρωνεῖους. διαφέρει δὲ αὐτῶν, καὶ εἰσόμεθα τὴν διαφορὰν, ἐξαπλώσαντες συμμέτρως τὸ δοκοῦν τῷ Πρωταγόρῃ. φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ρευστὴν εἶναι, ρεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τε <τὰς> ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων.

(217) Por isso supõe-se que tenha algo em comum com os pirrônicos. Mas difere deles, e veremos a diferença explicando adequadamente as suposições de Protágoras. Diz então o homem que a matéria está em fluxo, e no fluir dela, adições são continuamente feitas ao eflúvio, e as percepções modificam-se de acordo com as idades e de acordo com as outras constituições dos corpos.

(218) λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων

(218) E diz também que as razões de todos os aparentes subjazem na matéria, como a matéria em si mesma pode ser tudo o que parece para todos. E os homens apreendem diferentes coisas

ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφόρους αὐτῶν διαθέσεις· τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνεσθαι δύναται, τὸν δὲ παρὰ φύσιν ἃ τοῖς παρὰ φύσιν.

em diferentes momentos de acordo com suas diferentes disposições; pois quem está em uma constituição natural apreende aquilo na matéria que pode aparecer a quem está em uma constituição natural, e quem está em uma antinatural, [apreende aquilo na matéria que pode aparecer a quem está em uma constituição] antinatural.

(219) καὶ ἤδη παρὰ τὰς ἡλικίας καὶ κατὰ τὸ ὑπνοῦν ἢ ἐγρηγορέναι καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τῶν διαθέσεων ὁ αὐτὸς λόγος· γίνεται τοῖνυν κατ' αὐτὸν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἄνθρωπος· πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. ὁρῶμεν οὖν ὅτι καὶ περὶ τοῦ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι καὶ περὶ τοῦ τοὺς λόγους τῶν φαινομένων πάντων ἐν αὐτῇ ὑποκεῖσθαι δογματίζει, ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφεκτῶν.

(219) E o mesmo argumento dirige-se às idades, e sono ou vigília, e de acordo com cada um dos tipos de disposições. Por conseguinte, de acordo com ele [i.e. Protágoras] o homem se torna o critério das coisas que são; pois tudo o que aparece aos homens também são, e as que aparecem a nenhum homem não são. Então, vemos que dogmatiza sobre a matéria estar em fluxo, e sobre as razões de todos os aparentes subjazerem nela, sendo isso não-evidente, nós suspendemos o juízo.

λγ' τίνι διαφέρει τῆς Ἀκαδημαϊκῆς φιλοσοφίας ἢ σκέψις.

**33- Em que o ceticismo difere da filosofia da Academia**

(220) Φασὶ μὲντοι τινὲς ὅτι ἡ Ἀκαδημαϊκὴ φιλοσοφία ἢ αὐτὴ ἐστὶ τῆ σκέψει· διόπερ ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ περὶ τούτου διεξελεῖν. Ἀκαδημαῖαι δὲ γεγόνασιν, ὡς φασὶ<ν οἱ> πλείους [ἦ], τρεῖς, μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη ἢ τῶν περὶ Πλάτωνα, δευτέρα δὲ καὶ μέση ἢ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον τὸν ἀκουστὴν Πολέμωνος, τρίτη δὲ καὶ νέα ἢ τῶν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον· ἔνιοι δὲ καὶ τετάρτην

(220) Contudo, alguns dizem que a filosofia acadêmica é a mesma que o ceticismo; eis porque discutiremos isso detalhadamente a seguir. As Academias, como muitos dizem, foram três: a primeira e a mais antiga, a do círculo de Platão; a segunda e média, a do círculo de Arcesilau, ouvinte de Pólemon; a terceira e nova, a do círculo de Carnéades e Clitômaco. Mas alguns adicionam uma quarta, a

προστιθέασι τὴν περὶ Φίλωνα καὶ Χαρμίδαν, τινὲς δὲ καὶ πέμπτην καταλέγουσι τὴν περὶ [τὸν] Ἀντίοχον.

do círculo de Fílon e Cármidas, outros contam uma quinta, a do círculo de Antíoco.

(221) ἀρξάμενοι τοίνυν ἀπὸ τῆς ἀρχαίας ἴδωμεν τὴν <πρὸς ἡμᾶς> διαφορὰν τῶν εἰρημένων φιλοσοφιῶν. τὸν Πλάτωνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορητικόν, οἱ δὲ κατὰ μὲν τι ἀπορητικόν, κατὰ δὲ τι δογματικόν· ἐν μὲν γὰρ τοῖς γυμναστικοῖς [φασιν] λόγοις, ἔνθα ὁ Σωκράτης εἰσάγεται ἥτοι παίζων πρὸς τινὰς ἢ ἀγωνιζόμενος πρὸς σοφιστάς, γυμναστικόν τε καὶ ἀπορητικόν φασιν ἔχειν αὐτὸν χαρακτῆρα, δογματικὸν δέ, ἔνθα σπουδάζων ἀποφαίνεται ἥτοι διὰ Σωκράτους ἢ Τιμαίου ἢ τινος τῶν τοιούτων.

(221) Assim, começemos pela primeira e vejamos a diferença das filosofias mencionadas <para com a nossa>. Então, uns disseram que Platão é dogmático, outros [que é] aporético, outros [que é] aporético por um lado e dogmático por outro lado; pois em seus discursos ginásticos – onde Sócrates é apresentado ou brincando com uns ou debatendo com os sofistas – dizem que ele tem um caráter de exercício e também aporético; mas [dizem que é] dogmático onde se ocupa de demonstrar [algo], ou através de Sócrates ou de Timeu ou de alguns outros.

(222) περὶ μὲν οὖν τῶν δογματικὸν αὐτὸν εἶναι λεγόντων, ἢ κατὰ μὲν τι δογματικόν, κατὰ δὲ τι ἀπορητικόν, περισσὸν ἂν εἶη λέγειν νῦν· αὐτοὶ γὰρ ὁμολογοῦσι τὴν πρὸς ἡμᾶς διαφορὰν. περὶ δὲ τοῦ εἶ ἔστιν εἰλικρινῶς σκεπτικὸς πλατύτερον μὲν ἐν τοῖς ὑπομνήμασι διαλαμβάνομεν, νῦν δὲ ὡς ἐν ὑποτυπώσει λέγομεν κατὰ <τοὺς> περὶ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον (οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως), ὅτι ὅταν ὁ Πλάτων ἀποφαίνεται περὶ ιδεῶν ἢ περὶ τοῦ πρόνοια εἶναι ἢ περὶ τοῦ τὸν ἐνάρετον βίον αἰρετώτερον εἶναι τοῦ μετὰ κακιῶν, εἴτε ὡς ὑπάρχουσι τούτοις συγκατατίθεται, δογματίζει, εἴτε ὡς πιθανωτέροις προστίθεται, ἐπεὶ προκρίνει τι

(222) Então, sobre os que disseram que ele é dogmático, ou como dogmático por um lado e aporético por outro lado, seria supérfluo falar agora; pois eles próprios concordam com a diferença [dos Acadêmicos] para conosco. Mas sobre se é absolutamente cético, tratamos amplamente nos nossos “Comentários”; mas agora, como em um esboço, dizemos ao círculo de Menodoto e de Enesidemo (pois eles são os principais defensores dessa posição), que quando Platão faz declarações sobre as ideias, ou sobre a providência ser, ou sobre a vida com excelência ser preferível à viciosa, se ele assente a isso como subjacente, dogmatiza; se ele acata essas coisas como mais prováveis, uma vez que

κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν, ἐκπέφυγε τὸν σκεπτικὸν χαρακτήρα· ὡς γὰρ καὶ τοῦτο ἡμῖν ἔστιν ἀλλότριον, ἐκ τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων πρόδηλον.

(223) εἰ δέ τινα καὶ σκεπτικῶς προφέρεται, ὅταν, ὡς φασί, γυμνάζεται, οὐ παρὰ τοῦτο ἔσται σκεπτικός· ὁ γὰρ περὶ ἐνὸς δογματίζων, ἢ προκρίνων φαντασίαν φαντασίας ὅλως κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν <ἢ ἀποφαινόμενος> περὶ τινος τῶν ἀδήλων, τοῦ δογματικοῦ γίνεται χαρακτήρος, ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Τίμων διὰ τῶν περὶ Ξενοφάνους αὐτῶ λεγομένων.

(224) ἐν πολλοῖς γὰρ αὐτὸν ἐπαινέσας [τὸν Ξενοφάνην], ὡς καὶ τοὺς σίλλους αὐτῶ ἀναθεῖναι, ἐποίησεν αὐτὸν ὀδυρόμενον καὶ λέγοντα

ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι  
ἀμφοτερόβλεπτος· δολίη δ' ὁδῶ ἐξαπατήθην  
πρεσβυγενῆς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀμενθήριστος ἀπάσης  
σκεπτοσύνης. ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,  
εἰς ἐν ταῦτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὼν αἰεὶ  
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσταθ' ὁμοίην.

διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ὑπάτυφον αὐτὸν λέγει, καὶ οὐ τέλειον ἄτυφον, δι' ὧν φησι

Ξενοφάνης ὑπάτυφος, ὀμηραπάτης ἐπισκόπτῃς,  
εἰ τὸν ἀπ' ἀνθρώπων θεὸν ἐπλάσατ' ἴσον ἀπάντῃ,  
<ἀτρεμῇ> ἀσκηθῆ νοερώτερον ἢ ἐ νόημα.

julga algo quanto à credibilidade ou falta de credibilidade, afasta-se do caráter cético; pois que isso nos é alheio é evidente pelo que foi dito anteriormente.

(223) Mas se profere algo ceticamente, como dizem, quando [expressa seu caráter] ginástico, não por isso será cético. Pois quem dogmatiza sobre uma coisa, ou julga uma impressão a todas as outras impressões de acordo com a credibilidade ou falta de credibilidade, <ou faz declarações sobre coisas não-evidentes, vem a ter o caráter do dogmático, como Timão deixa claro por seus ditos sobre Xenófanes.

(224) Pois em muitas [ocasiões] ele aplaude [Xenófanes], como ao dedicar seus “Poemas satíricos” a ele, fazendo-o dizer este lamento:

como também eu tive, por uma mente sábia, que suplicar, olhando os dois lados; mas o caminho traiçoeiro enganou-me,  
já velho era e não de todo atento  
ao ceticismo. Pois para onde quer que eu minha mente direcionasse,  
para o uno e o mesmo tudo vagava; tudo sempre sendo ao todo levado, em uma mesma e única natureza, para manter-se o mesmo.

Por isso então que [Timão] o chama de quase despretenso, e não de totalmente despretenso, pois dele diz:

Xenófanes, quase despretenso, da farsa de Homero debochador, moldou, apartado dos homens, um deus, totalmente igual [a si mesmo], <imóvel>, incólume, e além do pensamento no pensar.

ὕπατυφον μὲν γὰρ εἶπε τὸν κατὰ τι ἄτυφον, ὀμηραπάτης δὲ ἐπισκώπτῃ, ἐπεὶ τὴν παρ' Ὀμήρῳ ἀπάτην διέσυρεν.

Pois é quase desprezioso, uma vez que era desprezioso de algum modo, e debochador da farsa de Homero, uma vez que ridicularizou a farsa [contada] por Homero.

(225) ἐδογματίζεε δὲ ὁ Ξενοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων προλήψεις ἔν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν, εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν· ὅθεν καὶ ῥάδιον τὴν Ξενοφάνους πρὸς ἡμᾶς διαφορὰν ἐπιδεικνύει. πλὴν ἀλλ' ἐκ τῶν εἰρημένων πρόδηλον, ὅτι κἂν περὶ τινῶν ἐπαπορῆ ὁ Πλάτων, ἀλλ' ἐπεὶ ἔν τισι φαίνεται ἢ περὶ ὑπάρξεως ἀποφαινόμενος πραγμάτων ἀδήλων ἢ προκρίνων ἄδηλα κατὰ πίστιν, οὐκ ἂν εἴη σκεπτικός.

(225) Mas Xenófanes, afastando-se das preconceções dos outros homens, dogmatizou que o um é tudo, e que deus é consubstancial a tudo, e que é esférico, sem afetações, imutável e racional; donde ser fácil mostrar a diferença de Xenófanes para conosco. Porém, é evidente, a partir do que dissemos, que também Platão, embora lance aporias sobre algumas coisas, uma vez que às vezes aparece ou fazendo declarações sobre a subjacência de coisas não-evidentes, ou julgando os não-evidentes de acordo com a credibilidade, não seria um cético.

(226) Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν ἴσως μὲν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα (διαβεβαιοῦνται γὰρ περὶ τούτου, ὁ δὲ σκεπτικός ἐνδέχεται καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾶ), διαφέρουσι δὲ ἡμῶν προδήλως ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν κρίσει. ἀγαθὸν γὰρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαῖκοι καὶ κακὸν οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον, καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως, ἡμῶν ἀγαθόν τι ἢ κακὸν εἶναι λεγόντων οὐδὲν μετὰ τοῦ πιθανόν εἶναι νομίζειν ὃ φασιν, ἀλλ' ἀδοξάστως ἐπομένων τῷ βίῳ, ἵνα μὴ ἀνενέργητοι ᾖμεν.

(226) Mas os da nova Academia, se também dizem que tudo é inapreensível, diferem dos céticos quanto ao próprio dito de que tudo é inapreensível (pois eles asserem sobre isso, mas o cético admite a suposição de que algumas coisas sejam apreensíveis), e evidentemente diferem de nós ao separarem as coisas boas e as más. Pois os Acadêmicos, não como nós, dizem que algo é bom ou mau, porém convencidos de que o que dizem ser bom é mais provável do que o contrário, e o mesmo quando ao mau; nós dizemos que algo é bom ou mau sem considerarmos o que dizemos como provável, porém não dogmaticamente seguimos a vida, para não ficarmos inativos.

(227) τὰς τε φαντασίας ἡμεῖς μὲν ἴσας λέγομεν εἶναι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ἐκεῖνοι δὲ τὰς μὲν πιθανὰς εἶναί φασι τὰς δὲ ἀπιθάνους. καὶ τῶν πιθανῶν δὲ λέγουσι διαφοράς· τὰς μὲν γὰρ αὐτὸ μόνον πιθανὰς ὑπάρχειν ἡγοῦνται, τὰς δὲ πιθανὰς καὶ διεξωδευμένας, τὰς δὲ πιθανὰς καὶ περιωδευμένας καὶ ἀπερισπάστους. οἷον ἐν οἴκῳ σκοτεινῷ ποσῶς κειμένου σχοινίου ἐσπειραμένου πιθανὴ ἀπλῶς φαντασία γίνεται ἀπὸ τούτου ὡς ἀπὸ ὄφεως τῷ ἀθρώῳ ἐπεισελθόντι·

(228) τῷ μέντοι περισκοπήσαντι ἀκριβῶς καὶ διεξοδεύσαντι τὰ περὶ αὐτό, οἷον ὅτι οὐ κινεῖται, ὅτι τὸ χρῶμα τοῖόν ἐστι, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, φαίνεται σχοινίον κατὰ τὴν φαντασίαν τὴν πιθανὴν καὶ περιωδευμένην. ἢ δὲ καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία τοιάδε ἐστίν. λέγεται ὁ Ἡρακλῆς ἀποθανοῦσαν τὴν Ἄλκηστιν αὐθις ἐξ Ἄιδου ἀναγαγεῖν καὶ δεῖξαι τῷ Ἀδμήτῳ, ὃς πιθανὴν <μὲν> ἐλάμβανε φαντασίαν τῆς Ἀλκήστιδος καὶ περιωδευμένην· ἐπεὶ μέντοι ἦδει ὅτι τέθνηκεν, περιεσπᾶτο αὐτοῦ ἢ διάνοια ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως καὶ πρὸς ἀπιστίαν ἔκλινεν.

(229) <...> προκρίνουσιν οὖν οἱ ἐκ τῆς νέας Ἀκαδημίας τῆς μὲν πιθανῆς ἀπλῶς τὴν πιθανὴν καὶ περιωδευμένην φαντασίαν, ἀμφοτέρων δὲ τούτων τὴν πιθανὴν καὶ περιωδευμένην καὶ ἀπερίσπαστον. εἰ δὲ καὶ πείθεσθαί τισιν οἷ τε

(227) As impressões, nós dizemos, são iguais quanto à credibilidade ou falta de credibilidade, no que diz respeito à argumentação, mas eles dizem que algumas são prováveis e outras improváveis. E dizem haver diferenças entre as prováveis; pois umas são consideradas como somente prováveis, outras como prováveis e testadas, outras como prováveis, testadas e garantidas. Por exemplo, quando uma corda jaz enrolada em um quarto escuro, simplesmente a impressão provável advinda a quem de repente entra é a de que é uma cobra;

(228) contudo, para quem examinar mais precisamente e atentar às circunstâncias – por exemplo: que não se move, que é de tal cor, e cada uma das outras [características] – parece uma corda, de acordo com uma impressão provável e testada. E a impressão garantida é do seguinte modo: dizem que Hércules, tendo morrido Alceste, a trouxe do Hades e a mostrou para Admeto, que apreendeu uma impressão provável e testada de Alceste; contudo, uma vez que sabia que ela havia morrido, seu pensamento desviou-se do assentimento e inclinou-se à falta de credibilidade.

(229) <...> Então os da nova Academia preferem a impressão provável e testada de que a simplesmente provável, e [preferem] a provável, testada e garantida de que essas duas. Mas se os da Academia e também os cétricos dizem que são

ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως persuadedos por algumas coisas, é evidente a  
λέγουσι, πρόδηλος καὶ ἡ κατὰ τοῦτο διαφορὰ diferença entre estas filosofias.  
τῶν φιλοσοφιῶν.

(230) τὸ γὰρ πείθεσθαι λέγεται διαφόρως, τό τε (230) Pois “persuadir” pode ser dito de  
μὴ ἀντιτείνειν ἀλλ’ ἀπλῶς ἔπεσθαι ἄνευ diferentes modos: como não resistir, mas  
σφοδρᾶς προσκλίσεως καὶ προσπαθείας, ὡς ὁ simplesmente seguir, sem inclinar-se ou afetar-  
παῖς πείθεσθαι λέγεται τῷ παιδαγωγῷ· ἅπαξ δὲ se excessivamente, como dizem que a criança é  
τὸ μετὰ αἰρέσεως καὶ οἰονεὶ συμπαθείας κατὰ persuadida pelo tutor; mas às vezes é assentir a  
τὸ σφόδρα βούλεσθαι συγκατατίθεσθαί τινι, ὡς algo, através de escolha e por simpatia, devido a  
ὁ ἄσωτος πείθεται τῷ δαπανητικῶς βιοῦν um querer excessivo, como o devasso é  
ἀξιοῦντι. διόπερ ἐπειδὴ οἱ μὲν περὶ Καρνεάδην persuadido por quem valoriza a vida  
καὶ Κλειτόμαχον μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς extravagante. Por isso, uma vez que os do  
πέιθεσθαί τε καὶ πιθανὸν εἶναι τί φασιν, ἡμεῖς círculo de Carnéades e de Clitômaco dizem que  
δὲ κατὰ τὸ ἀπλῶς εἴκειν ἄνευ προσπαθείας, καὶ estão excessivamente inclinados [a algo] por  
κατὰ τοῦτο ἂν αὐτῶν διαφέρομεν. estarem persuadidos, e também que as coisas  
são persuasivas; mas [dizemos] que [as coisas]  
simplesmente parecem-nos, sem muitas  
afetações, e por isso diferiríamos deles.

(231) ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς πρὸς τὸ τέλος (231) Porém, também diferimos dos da nova  
διαφέρομεν τῆς νέας Ἀκαδημίας· οἱ μὲν γὰρ Academia quanto à finalidade; pois, por um  
κατ’ αὐτὴν κοσμεῖσθαι λέγοντες ἄνδρες τῷ lado, eles dizem que se ordenam a si mesmos  
πιθανῷ προσχρῶνται κατὰ τὸν βίον, ἡμεῖς δὲ segundo a probabilidade, que usam de acordo  
τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς φυσικοῖς com a vida; por outro lado, nós vivemos não  
πάθεσιν ἐπόμενοι βιοῦμεν ἀδοξάστως. καὶ dogmaticamente, seguindo as convenções e os  
πλείω δ’ ἂν εἴπομεν πρὸς τὴν διάκρισιν, εἰ μὴ costumes, e as afecções naturais. E diríamos  
τῆς συντομίας ἐστοχαζόμεθα. mais ainda com vistas à distinção, se não  
objetivássemos concisão.

(232) Ὁ μέντοι Ἀρκεσίλαος, ὃν τῆς μέσης (232) Contudo, Arcesilau, que dissemos ser o  
Ἀκαδημίας ἐλέγομεν εἶναι προστάτην καὶ líder e fundador da média Academia, de fato me  
ἀρχηγόν, πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυρρωνεῖσι parece que compartilhou os argumentos

κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν· οὔτε γὰρ περὶ ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας τινὸς ἀποφαινόμενος εὐρίσκεται, οὔτε κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν προκρίνει τι ἕτερον ἐτέρου, ἀλλὰ περὶ πάντων ἐπέχει. καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχὴν, ἣ συνεισέρχεσθαι τὴν ἀταραξίαν ἡμεῖς ἐφάσκομεν.

(233) λέγει δὲ καὶ ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις. ἐκτὸς εἰ μὴ λέγοι τις, ὅτι ἡμεῖς μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν ταῦτα λέγομεν καὶ οὐ διαβεβαιωτικῶς, ἐκεῖνος δὲ ὡς πρὸς τὴν φύσιν, ὥστε καὶ ἀγαθὸν μὲν εἶναι αὐτὸν λέγειν τὴν ἐποχὴν, κακὸν δὲ τὴν συγκατάθεσιν.

(234) εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεῦειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυρρώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν· καὶ ἐπεὶ τῶν ἐταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορητικῆς, εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοι γε εὐφύεσι τῶν ἐταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν. ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος,

pirrônicos, tendo em vista que sua conduta é muito próxima da nossa; pois nem declara ter descoberto algo sobre a existência ou inexistência das coisas, nem prefere uma coisa à outra de acordo com a credibilidade ou falta de credibilidade, porém, suspende o juízo sobre tudo. E a finalidade é a suspensão de juízo, que é acompanhada pela imperturbabilidade, como nós falamos.

(233) E também diz que suspensões fracionadas de juízo são boas, e que assentimentos fracionados [são] maus. Não obstante, alguém poderia dizer que nós, por um lado, dizemos isso de acordo com o que nos aparece e não assertivamente, mas ele, por outro lado, [diz isso] como se fosse de acordo com a natureza, de modo a dizer que a suspensão de juízo é boa e o assentimento mau.

(234) Mas se deve-se crer no que se diz sobre ele, falam que primeiramente parece ser pirrônico, mas na verdade era um dogmático; e, uma vez que testava seus companheiros através do [método] aporético, para saber se naturalmente tinham disposição para a assimilação dos dogmas de Platônicos, suas opiniões eram aporéticas, contudo, de fato ele transmitia [os dogmas] de Platão aos companheiros naturalmente dispostos. Daí Ariston dizer sobre ele

Pela frente, Platão; por trás, Pirro; no meio, Diodoro.

διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον, εἶναι δὲ ἄντικρυς Πλατωνικόν.

Por empregar a dialética de acordo com Diodoro, mas ser estritamente um platônico.

(235) Οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν, καταληπτά. ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν Στοᾶν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρησθαι ἐπ' αὐτῷ ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά· ἐπεδείκνυε γὰρ ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν Στωικῶν δόγματα. ὡς πρόδηλον εἶναι τὴν τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς διαφορὰν πρὸς τε τὴν τετάρτην καὶ τὴν πέμπτην καλουμένην Ἀκαδημίαν.

(235) Os do círculo de Fílon dizem que, quanto ao critério estoico, ou seja, a impressão apreensiva, as coisas são inapreensíveis; mas quanto à natureza das próprias coisas, [são] apreensíveis. Mas, além disso, Antíoco transferiu a Stoá para a Academia, de modo que se dizia sobre ele que “na Academia, filosofa à la estoica”; pois demonstrou que os dogmas dos estoicos subjazem em Platão. Assim, é evidente que a conduta cética difere tanto da chamada quarta quanto da quinta Academia.

**λδ' εἰ κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἐμπειρία ἢ αὐτὴ ἐστὶ τῇ σκέψει.**

**34- Se o empirismo médico é o mesmo que o ceticismo**

(236) Ἐπεὶ δὲ καὶ τῇ ἐμπειρίᾳ τῇ κατὰ τὴν ἰατρικὴν αἰρέσει τὴν αὐτὴν εἶναι λέγουσί τινες τὴν σκεπτικὴν φιλοσοφίαν, γνωστέον ὅτι, εἴπερ ἢ ἐμπειρία ἐκείνη περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται, οὔτε ἢ αὐτὴ ἐστὶ τῇ σκέψει οὔτε ἀρμόζοι ἂν τῷ σκεπτικῷ τὴν αἴρεσιν ἐκείνην ἀναλαμβάνειν. μᾶλλον δὲ τὴν καλουμένην μέθοδον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, δύναίτο ἂν μετιέναι·

(236) Mas, uma vez que alguns dizem que a filosofia cética é o mesmo que o empirismo de acordo com a escola médica, deve-se saber que, uma vez que este empirismo assere sobre a inapreensibilidade dos não-evidentes, nem é o mesmo que o ceticismo, nem caberia ao ceticismo adotar esta escola. Mas, sobretudo, o chamado “método”, como me parece, poderia seguir.

(237) αὕτη γὰρ μόνη τῶν κατὰ ἰατρικὴν αἰρέσεων περὶ μὲν τῶν ἀδήλων δοκεῖ μὴ προπετεῦσθαι, πότερον καταληπτά ἐστὶν ἢ

(237) Pois somente esta, dentre as escolas médicas, parece não se precipitar sobre os não-evidentes, dizendo arbitrariamente que são

ἀκατάληπτα λέγειν ἀθάδειαζομένη, τοῖς δὲ φαινομένοις ἐπομένη ἀπὸ τούτων λαμβάνει τὸ συμφέρειν δοκοῦν κατὰ τὴν τῶν σκεπτικῶν ἀκολουθίαν. ἐλέγομεν γὰρ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ὅτι ὁ βίος ὁ κοινός, ᾧ καὶ ὁ σκεπτικός χρῆται, τετραμερῆς ἐστίν, τὸ μὲν τι ἔχων ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν.

apreensíveis ou inapreensíveis, mas, seguindo os aparentes, a partir deles apreende o que parece útil, de acordo com a sucessão dos céuticos. Pois, dissemos anteriormente que a vida comum, que o céutico emprega, é quadripartida, uma [parte] consiste em ser guiado pela natureza, outra [consiste] na necessidade das afecções, outra na sujeição às convenções e também aos costumes, outra no ensino dos ofícios.

(238) ὥσπερ οὖν κατὰ τὴν ἀνάγκην τῶν παθῶν ὁ σκεπτικός ὑπὸ μὲν δίψους ἐπὶ ποτὸν ὀδηγεῖται, ὑπὸ δὲ λιμοῦ ἐπὶ τροφήν, καὶ ἐπὶ τι τῶν ἄλλων ὁμοίως, οὕτω καὶ ὁ μεθοδικὸς ἰατρὸς ὑπὸ τῶν παθῶν ἐπὶ τὰ κατάλληλα ὀδηγεῖται, ὑπὸ μὲν στεγνώσεως ἐπὶ τὴν χαύνωσιν, ὡς καταφεύγει τις ἀπὸ τῆς διὰ ψύχους ἐπιτεταμένον πυκνώσεως ἐπὶ ἀλέαν, ὑπὸ δὲ ῥύσεως ἐπὶ τὴν ἐποχὴν αὐτῆς, ὡς καὶ οἱ ἐν βαλανείῳ ἰδρῶτι πολλῶ περιρρέομενοι καὶ ἐκλύομενοι ἐπὶ τὴν ἐποχὴν αὐτοῦ παραγίνονται καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τὸν ψυχρὸν ἀέρα καταφεύγουσιν. ὅτι δὲ καὶ τὰ φύσει ἀλλότρια ἐπὶ τὴν ἄρσιν αὐτῶν ἰέναι καταναγκάζει, πρόδηλον, ὅπου γε καὶ ὁ κύων σκόλοπος αὐτῷ καταπαγέντος ἐπὶ τὴν ἄρσιν αὐτοῦ παραγίνεται.

(238) Então, assim como o céutico, de acordo com a necessidade das afecções, pela sede é levado a beber e pela fome a comer, e o mesmo quanto às outras [afecções], do mesmo modo, o médico metódico é levado pelas afecções ao que é apropriado para a constrição e para o relaxamento, como alguém se abriga no calor, incitado pela contração devida ao frio; e [incitado] pela secreção, à sua retenção; como muitos que estão no banho, extremamente suados e relaxados, por causa disso procuram a retenção [do suor] e se abrigam no ar frio. Mas é evidente que [condições] naturalmente estranhas forçam a sua remoção; de fato, também o cão, quando com um espinho fincado, põe-se a removê-lo.

(239) καὶ ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον λέγων ἐκβαίνομεν τὸν ὑποτυπωτικὸν τρόπον τῆς συγγραφῆς, πάντα οἶμαι τὰ ὑπὸ τῶν μεθοδικῶν οὕτω λεγόμενα ὑποτάσσεσθαι δύνασθαι τῇ ἐκ τῶν παθῶν ἀνάγκῃ, τῶν τε κατὰ φύσιν <καὶ τῶν

(239) E para não nos afastarmos do estilo literário de esboço, dirigindo-nos à argumentação detalhada, penso que tudo o que foi dito sobre os metódicos pode ser arranjado como necessidade das afecções, tanto de acordo

παρὰ φύσιν>, πρὸς τῷ καὶ τὸ ἀδόξαστόν τε καὶ ἀδιάφορον τῆς χρήσεως τῶν ὀνομάτων κοινὸν εἶναι τῶν ἀγωγῶν.

(240) ὡς γὰρ ὁ σκεπτικὸς <ἀδοξάστως> χρῆται τῇ ‘οὐδὲν ὀρίζω’ φωνῇ καὶ τῇ ‘οὐδὲν καταλαμβάνω,’ καθάπερ εἰρήκαμεν, οὕτω καὶ ὁ μεθοδικὸς ‘κοινότητα’ λέγει καὶ ‘διήκειν’ καὶ τὰ παραπλήσια ἀπεριέργως. οὕτω δὲ καὶ τὸ τῆς ἐνδείξεως ὄνομα ἀδοξάστως παραλαμβάνει ἀντὶ τῆς ἀπὸ τῶν φαινομένων παθῶν τῶν τε κατὰ φύσιν καὶ τῶν παρὰ φύσιν ὀδηγήσεως ἐπὶ τὰ κατάλληλα εἶναι δοκοῦντα, ὡς καὶ ἐπὶ δίψους καὶ ἐπὶ λιμοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὑπεμίμησκον.

(241) ὅθεν οἰκειότητά τινα ἔχειν τὴν ἀγωγὴν τὴν κατὰ ἰατρικὴν τῶν μεθοδικῶν πρὸς τὴν σκέψιν, μᾶλλον τῶν ἄλλων κατὰ ἰατρικὴν αἰρέσεων (καὶ ὡς πρὸς σύγκρισιν ἐκείνων, οὐχ ἀπλῶς), ῥητέον ἐκ τούτων καὶ τῶν παραπλησίων τούτοις τεκμαιρομένους. Τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν παρακεῖσθαι δοκούντων τῇ κατὰ τοὺς σκεπτικὸς ἀγωγῇ διεξεληθόντες, ἐν τούτοις ἀπαρτίζομεν τὸν τε καθόλου τῆς σκέψεως λόγον καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὑποτυπώσεων σύνταγμα

com a natureza <quanto [de modo] antinatural>.

O uso de nomenclatura de modo não dogmático e também indiferente é comum às condutas.

(240) Pois, como o cético usa, <não dogmaticamente>, a expressão “nada determino” e a “nada apreendo”, como dissemos, do mesmo modo o metódico fala “geralmente”, “perpassa” e outras [expressões] semelhantes, descomplicadamente. E do mesmo modo com a nomenclatura “indicação”, não dogmaticamente empregada no lugar de “afecções aparentes”, tanto de acordo com a natureza quanto [de modo] antinatural, de modo a ser levado ao que se supõe ser apropriado, como foi mencionado quanto a sede, a fome e as outras [coisas].

(241) Daí a conduta da medicina dos metódicos ter algo em comum com o ceticismo, mais do que as outras escolas de medicina (e quando comparada com estas, não sozinha), isto deve ser dito a partir destas e de outras conjecturas semelhantes. E agora que tanto falamos sobre as [abordagens] sumamente próximas à conduta cética, com isso terminamos tanto o argumento geral do ceticismo, quanto o primeiro livro dos esboços.

## CONCLUSÃO

No presente trabalho, pretendemos modestamente contribuir em três diferentes frentes: 1- uma teórico-metodológica, 2- outra, dos estudos histórico-conceituais de uma proposta específica de interpretação do funcionamento da linguagem, 3- e a da materialização em língua portuguesa brasileira da fonte primária sob análise.

No entanto, ao longo da execução da pesquisa e da escrita, nos demos conta de que as querelas que motivaram o desenvolvimento das teorias que pautaram nosso método – discutido no capítulo I – partiram de alguma forma de ceticismo filosófico, sobretudo moderno ou contemporâneo.

Por sua vez, estes ceticismos de fundo originam-se de discussões cétricas Antigas, avançadas notadamente pelo filósofo /médico Sexto Empírico (II-III d.C.) – cujo primeiro livro de seus *Esboços pirrônicos* foi alvo de nossa análise no capítulo III.

Ademais, havíamos decidido já, desde a proposta desta pesquisa, adicionar, como um capítulo, uma tradução da fonte primária mais importante, i.e., o próprio livro I de *P.H.*

Deparamo-nos assim com uma espécie de escrita retroalimentar e não linear, em que o capítulo I se alimenta e depende do II, que por sua vez dá-se a partir do III. E, por conta disso, talvez fosse melhor propor a totalidade do conteúdo deste trabalho como uma espécie de ensaio.

De fato, quanto à forma, frequentemente o leitor se deparou com uma escrita que beira o ensaio, por seu caráter difuso e propositivo. Mas sobretudo, tentamos, dentro dos limites da imposição formal requerida por uma tese, propor uma espécie de “jogo” no qual pode-se começar a empreitada por qualquer lugar – tanto linearmente, seguindo de I até III; quanto começando por I, saltando para III, voltando à II, por exemplo. Assim, analítica e analogicamente, nossa tese é um jogo de amarelinha.

Quanto ao conteúdo, nosso objetivo principal foi defender que há uma filosofia da linguagem subjacente à proposta de um ceticismo filosófico, conforme apresentado pela escrita sextiana em *P.H. I*.

Em que pese o crescimento de pesquisas sobre o ceticismo pirrônico, em geral, e em específico sobre sua interface com o pensamento linguístico, tendo em vista nosso supramencionado objetivo, não nos caberia analisar obras sextianas que representam um emprego de um ceticismo amadurecido contra aspectos das concepções de linguagem de

Aristóteles e dos estoicos, principalmente. Ou seja, não estávamos interessados em demonstrar como e porque *Esboços Pirrônicos II*, *Contra os Lógicos I e II* ou *Contra os gramáticos* e *Contra os retóricos* posicionam-se contra noções representacionistas e ideacionistas de linguagem presentes na Antiguidade. Aqui, demos um passo atrás e pensamos que o próprio ceticismo resulta de uma concepção positiva de linguagem, pragmática, que se evidencia em passagens de P.H. I que não objetivam especificamente tratar de “linguagem”. Então, invertendo o ponto de vista, para nós não é só que o ceticismo sextiano, por promover uma discussão epistemológica, permite analisar, por exemplo, a natureza do signo; pelo contrário, Sexto já tem uma concepção de linguagem em mente e dela parte para promover discussões epistemológicas, e isto pode ser notado através da análise fina do vocabulário, método e abordagem sextianos acerca dos tropos de Enesidemo, por exemplo (e por isso anexar a tradução foi estritamente necessário). Portanto, para a verificação de nossa hipótese pretendemos destrinchar parte de *P.H. I*, nos atendo a momentos em que a argumentação é mais bem compreendida em contraste com *As categorias*, por exemplo, ainda que não esteja explícito que se trata de uma querela linguística. E, justamente por não estar explícito que, neste aspecto, boa parte do nosso trabalho foi de elucidação.

Porém, esta tarefa não poderia ter sido empreendida sem um anteparo teórico-metodológico, tanto porque precisávamos nos situar enquanto *historiadores das ciências da linguagem*, quanto porque precisávamos situar o ceticismo pirrônico (assim como seus concorrentes, o Aristotelismo e o estoicismo linguísticos) como propostas de *ciências da linguagem*.

Mas “ciência” pode ser entendida de muitos modos e precisávamos estabelecer algum consenso aqui: elucidando como compreendemos o conceito, analisando possíveis correntes acerca de seu significado, rejeitando concepções contraproducentes e avançando uma proposta positiva – e positiva no sentido de nos tornar capazes de afirmar o caráter científico de modelos de ciência que não correspondem nem a um projeto positivista, nem a um falibilista – e somente assim poderíamos dizer que havia uma ciência aristotélica da linguagem, uma estoica, e uma a elas antagônica. Para tal, foi necessário analisar “ciência” a partir de uma perspectiva histórica, e inclusive porque após nossa análise a “história” emergiu como ciência exemplar, em detrimento da física.

Daí se deu a necessidade de pensarmos a “história”, que também se diz de muitos modos. Perpassamos então diversas correntes, mas priorizamos aquela, revolucionária e materialista, que subjaz como plano de imanência à própria proposta de uma virada

historicista em filosofia da ciência. Por sua vez, isto nos permitiu avançar para além de um marxismo historiográfico cru, nos dirigindo a um perspectivismo historiográfico que enseja e demanda a descentralização monumental das narrativas, dirigindo o olhar para o que foi minorado ou relegado ao esquecimento historiográfico, no nosso caso, o pirronismo *qua* filosofia da linguagem – ou a filosofia da linguagem de partida para o pirronismo –, que representa a presença robusta de uma concepção não representacionista e não ideacionista de linguagem na tardo-antiguidade – também por isso contrariando o monumentalismo, que coloca em segundo plano propostas antigas de viés pragmático em linguística.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1- Fontes primárias

AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre.** Belmonte, A. (*trad.*). São Paulo: Paulus, 2012.

ANDOCIDES. Minor Attic Orators in two volumes 1, Antiphon Andocides, with an English translation by K. J. Maidment. In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1968.

ARISTÓTELES. **The Complete Works of Aristotle.** The Revised Oxford Translation. Barnes, J (*ed.*), 2 vols. Princeton: Princeton University Press, S/D.

\_\_\_\_\_. Aristotle in 23 Volumes, translated by Hugh Tredennick. In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1933.

\_\_\_\_\_. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 21, translated by H. Rackham. In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1944.

\_\_\_\_\_. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 22, translated by J. H. Freese. In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1926.

\_\_\_\_\_. **Poética.** Pinheiro, P (*trad.*). São Paulo: Editora 34, 2015.

\_\_\_\_\_. **Metafísica.** Reale, G. (*trad.*). São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da alma.** Reis, M. C. G. (*trad.*). São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. **As categorias.** Coelho, F. (*org. & trad.*). Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

\_\_\_\_\_. **Categorias.** da Mata, J. V. T. (*trad.*). São Paulo: EdUNESP, 2018.

- \_\_\_\_\_. **Catégories**. Lallot, J.; Ildefonse, F. (*trad.*). Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Posterior Analytics**. Barnes, J. (*trad.*). Oxford: Clarendon Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Da interpretação**. Da Mata, J. V. T. (*trad.*) São Paulo: UdUNESP, 2013.
- ARRIANO XENOFONTE. **O Manual de Epicteto**. Dinucci, A. (*trad.*). São Cristóvão: Editora da UFS, 2007.
- BERNABÉ, A. (*org. & trad.*). **Fragmentos presocráticos**. Madri: Abada Editores, 2019.
- CÍCERO. **On Academic Scepticism**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2009.
- \_\_\_\_\_. On the Orator, Books I-II. Sutton, E. W.; Rackham, H. (trads.). In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1948.
- DIELS, H.; SCHUBART, W. (*eds.*). **Anonymer Kommentar zu Platos Theaetet** (Papyrus 9728). Berliner Klassikertexte. Berlin, Generalverwaltung der Königlichen Museen zu Berlin, 1905.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Kury, M. G. (*trad.*). Brasília: Editora UnB, 1987.
- \_\_\_\_\_. Tradução de Diógenes Laércio, Vitae Philosophorum, Livro IV (Sobre os Acadêmicos). Brito, R. P.; Dinucci, A. (*trads.*). In: **Archai**, n. 25, Brasília, 2019, e02508.
- ÉSQUILO. Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Agamemnon. Herbert Weir Smyth, Ph. D. In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1926.
- FREDE, M; WALZER, R. (*trads. & eds.*). **Galen: Three Treatises on the Nature of Science: On the Sects for Beginners; An Outline of Empiricism; On Medical Experience**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
- GALENO, C. **Sobre as escolas de medicina para os iniciantes**. Brito, R. P.; Matsui, S. (*trads.*). São Paulo: EdUNESP, 2022.
- \_\_\_\_\_. **Tratados filosóficos y autobiográficos**. Manzano, T. M. (*trad.*). Madri: Editorial Gredos S.A, 2008.
- HERÓDOTO. The Persian Wars, 4 vols. GODLEY, A.D. (*trans.*). In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1920.
- KÜHN, K. G. (*ed.*). **Claudii Galeni Opera Omnia, vols. 8 e 14**. Cambridge: CUP, 2011.
- LUCIANO DE SAMÓDATA. **Como se deve escrever história**. Brandão, J. L. (*trad.*). Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

- PLATÃO. **The Theaetetus of Plato**. Burnyeat, M.; Levett, M. J. (*trad. & org.*). Indianapolis: Hackett Pub Co., 1990.
- \_\_\_\_\_. **Teeteto**. Nogueira, A. M.; Boeri, M. (*trad.*). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Teeteto**. Iglésias, M.; Rodrigues, F. (*trad.*). São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- \_\_\_\_\_. **Fedro**. Reis, M. C. G. (*trad.*). São Paulo: Penguin-Companhia, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Phaedrus**. Rowe, C. (*trad.*). Londres: Penguin Books, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Sophist**. White, N. P. (*trad.*). Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1993.
- \_\_\_\_\_. **Laws**. Schofield, M.; Griffith, T. (*eds. & trads.*). Cambridge: CUP, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Plato. Complete Works**. Cooper, J. M.; Hutchinson, D. S. (*eds.*). Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- \_\_\_\_\_. **A República**. Pereira, M. H. R. (*trad.*). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- ROSS, W. D. (ed.). **Aristotle. Metaphysics, in two volumes**. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- SEXTO EMPÍRICO. Complete Works of, 4 vols. BURY, R. G. (*trad.*). In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Outlines of Scepticism**. Annas, J.; Barnes, J. (*eds.*) Cambridge: CUP, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Contra os retóricos**. Brito, R. P.; Huguenin, R. (*trads.*). São Paulo: EdUNESP, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Contra os gramáticos**. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. (*trads.*). São Paulo: EdUNESP, 2015.
- \_\_\_\_\_. Pyrrhoniae Hypotyposes. In: **Sexti Empirici opera, vol. 1**. Mutschmann, H. (*ed.*). Leipzig: Teubner, 1912.
- XENOFONTE. (1922). Xenophon in Seven Volumes, 3. Carleton L. Brownson. In: **Loeb Classical Library**. Cambridge: HUP, 1922.
- WALBRIDGE, J. (*trad. & ed.*). **Hunayin Ibn Ishaq**. The Alexandrian Epitomes of Galen. vol.1 A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated. Utah, Brigham Young University Press, 2014.

## 2- Obras secundárias

- ALLEN, J. **Inference from Signs**. Ancient Debates About the Nature of Evidence. Oxford: Clarendon Press, 2001.

ALMEIDA, G. A. Aspectos da filosofia da linguagem. In: MARCONDES, D. (*org.*). **Significado, verdade e ação**. Niterói, EdUFF, 1986.

ALSTON, W. P. **Filosofia da linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

ANGIONI, L. **As noções aristotélicas de substância e essência**. Campinas: Editora UNICAMP, 2008.

\_\_\_\_\_. **Introdução à teoria da predicação em Aristóteles**. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.

ARENS, H. (*ed.*). **Aristotle's theory of language and its tradition: texts from 500 to 1750**. Philadelphia: John Benjamins, 1984.

AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.

AUROUX, S; KOERNER, E. F. K.; NIEDEREHE, H-J; VERSTEEGH, K. (*eds.*). **History of the Language Sciences**. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2006, p. 2571 -2579.

AUSTIN, J. L. . **How to do things with words**. Harvard: Harvard University Press, 1962.

\_\_\_\_\_. “Performative Utterances”, transcrição corrigida de um programa de rádio apresentado no Third Programme da BBC. In: URMSON, J. O.; WARNOCK, G. J. (*eds.*). **J. L. Austin. Philosophical Papers**. Oxford: OUP, 1979.

AYER, A. J. (*ed.*). **Logical Positivism**. Nova Iorque: Free Press, 1959.

BAKKER, E. J. (*ed.*). **A Companion to the Ancient Greek Language**. Nova Jersey: Wiley–Blackwell, 2013.

BARNES, J. The Beliefs of a Pyrrhonist. In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (*orgs.*). **The Original Sceptics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

BAYLE, P. **Various Thoughts on the Occasion of a Comet**. Barlett, R. C. (*trad.*). Nova Iorque: SUNY Press, 2000.

BECKETT, S. **Esperando Godot**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Barrento, J (*trad.*). Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BERTI, E. **Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles**. Bortoloni, J. (*trad.*). São Paulo: Paulus, 2012.

BLOCH, M. **Apologia da história: ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BLOOMFIELD, L. A set of postulates for a science of language. In: **Language** 2, p. 153-164, 1926.

BOLZANI, R. **Acadêmicos Versus Pirrônicos**. São Paulo: Alameda Editorial, 2012.

BORN, M. **Natural Philosophy of Cause and Chance**. Oxford: Clarendon Press, 1949.

BOURDÉ, G.; MARTIN, H. (orgs.) **As escolas históricas**. Scheibe, F. (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BRITO, R. P.; CRUZ, G. A. Quem são o cético e o idealista no "Da Certeza" e por que isso importa. In: **Revista Sképsis**, v. XIV, n. 26, 2023, p. 40-58.

BRITO, R. P.; FREITAS, F. A. S. Sintaxe: de Xenofonte a Agostinho de Hipona. In: **Ética e Filosofia Política**, 2018, v. II, n. XXI, dezembro de 2018.

BRITO, R. P. **Notes on the Skeptical Dynamis and its Pragmatical Possibilities**. Amsterdã: Springer, 2022.

\_\_\_\_\_. Esbozos Suburbanos (ni Rústicos ni Urbanos). In: ORNELAS, J. (org.). **Rústicos versus Urbanos**. Disputas em torno a la interpretación del Escepticismo Pirrónico. Cidade do México: Universidad Autónoma de México, 2021.

\_\_\_\_\_. Sexto Empírico e os animais: tradução espelhada do primeiro tropo de Enesidemo (Esboços Pirrônicos I, 36-79.1). In: **Rónai, Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, 2018, v. 6, n. 2, p. 80-92.

\_\_\_\_\_. O Imperialismo Macedônico como causalidade histórica do ocaso das Escolas Socráticas de filosofia e o papel da Stoá. In: **Mare Nostrum**, 2012, n. 3, p. 52-69.

\_\_\_\_\_. Uma 'via média' interpretativa para o ceticismo sextiano e sua aplicação na análise de 'Contra os retóricos'. In: **Sképsis**, ISSN 1981-4194, 2014, v. VII, n. 11, 2014, p. 33-69.

\_\_\_\_\_. A recepção do ceticismo na modernidade e o problema do insulamento. In: **Theoria. Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 3, n. 8, 2011.

BROCHARD, V. **Os céticos gregos**. Conte, J. (trad.). São Paulo: Odisseus, 2010.

BURNYEAT, M.; FREDE, M. (Orgs.). **The Original Sceptics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, S/D.

BURNYEAT, M. **A Map pf Metaphysics Zeta**. California: Mathesis Publications Inc, 2001.

\_\_\_\_\_. Pode o cético viver seu ceticismo?. BRITO, R. P.; SKVIRSKY, A. (trads.). In: **Sképsis**, ano iii, n. 5, 2010a, p. 201-239.

\_\_\_\_\_. O Cético em seu lugar e tempo. Brito, R. P. (*trad.*). In: **Kínesis**, v. II, n. 4, 2010b. Dezembro-2010, p. 312-348.

CARR, P. The ontology and epistemology of linguistic objects. In: AUROUX, S; KOERNER, E. F. K.; NIEDEREHE, H-J; VERSTEEGH, K. (*eds.*). **History of the Language Sciences**. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2006, p. 2571 -2579.

CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHOMSKY, N. **Language and Mind**. Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

\_\_\_\_\_. **Cartesian Linguistics: a Chapter in the History of Rationalist Thought**. Cambridge: CUP, 2009.

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

COULANGES, F. **A cidade antiga**. Aguiar, F (*trad.*). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DAVIES, J. J. **On the Scientific Method**. Londres: Longman, 1968.

DESAN, P. (*org.*). **The Oxford Handbook of Montaigne**. Oxford: OUP, S/D.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: Editora UNICAMP, 2018.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método & Ensaios**. Mariconda, P. R. (*org. & trad.*). São Paulo: EdUNESP, 2018b.

DINUCCI, A; *et al.* **Introdução à lógica proposicional estoica**. São Cristóvão/SE: Editora UFS, 2016.

DOSTOIEVSKY, F. **Os irmãos Karamazov**. 2 vols. São Paulo: Editora 34, 2008.

DUNCOMBE, M. **Ancient Relativity: Plato, Aristotle, Stoics and Sceptics**. Oxford: OUP, 2020.

EL-JAICK, A. P. G. **Um Cético Contra os Gramáticos**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2014.

FEYERABEND, P. K. (2011). **Contra o método**. São Paulo: EdUNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. **Adeus à razão**. São Paulo: EdUNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. **Matando o tempo: uma autobiografia**. São Paulo: EdUNESP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Diálogos sobre o conhecimento**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

FOGELIN, R. J. **Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação**. Salvador: EdUFBA, 2017.

FORMIGARI, L. **A History of Language Philosophies**. Amsterdã: John Benjamins Publishing Company, 2014.

FOUCHER, S. Dissertações sobre a busca da verdade, contendo a história e os princípios da filosofia dos acadêmicos, com várias reflexões sobre as opiniões do sr. Descartes, pelo sr. Foucher, Cônego de Dijon. Prefácio e livro I. Almeida, F. S.; Brito, R. P. (*trads.*). In: **Sképsis**, v. XII, n. 22, 2021, p. 85-126.

FREDE, M. The Sceptic's Beliefs. In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (*orgs.*). **The original Sceptics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998a.

\_\_\_\_\_. The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (*orgs.*). **The original Sceptics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998b.

FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. S. **Historiografia: Salústio, Tito Lívio e Tácito**. Campinas: Editora UNICAMP, 2016.

GALILEU GALILEI. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. Mariconda, P. R. (*trad.*). São Paulo: Editora 34, 2011.

GASSER-WINGATE, M. **Aristotle's empiricism**. Oxford/ Nova Iorque: OUP, 2012.

GREENE, J. **Tribos morais**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 2007.

GUTTMAN, J. **A filosofia do judaísmo**. Guisburg, J. (*trad.*) São Paulo: Perspectiva, 2017.

HADDAD, A. B. A doutrina protagórica no Teeteto e suas influências na composição do Ceticismo Antigo. In: **Ágora**. Estudos Clássicos em Debate, 17, 2015, p. 159-175.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?**. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Loque, F. F.; Oliveira, L. F. (*trads.*). São Paulo: É Realizações, 2014.

HARMAN, G. (*ed.*). **On Noam Chomsky: critical essays**. NJ: Anchor Books, 1974.

HEMPEL, C. G. **Philosophy of Natural Science**. Londres: Pearson, 1966.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. In: SELBY-BIGGE, L. A. (*ed.*); NIDDITCH, P. H. (*rev.*). Oxford: OUP, 1978.

\_\_\_\_\_. Enquiry Concerning Human Understanding. In: SELBY-BIGGE, L. A. (*ed.*); NIDDITCH, P. H. (*rev.*). **Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. Oxford: OUP, 1975.

\_\_\_\_\_. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. In: MILLICAN, P. (ed.). Oxford: Oxford World Classics, 2008.

KAPLAN, A (trad. & ed.). **Sêfer Ietsirá: o Livro da Criação**. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2001.

KATZ, J. J. **Language and Other Abstract Objects**. Oxford: Blackwell, 1981.

KOERNER, E. F. K. The development of linguistic historiography: history, methodology, and present state. In: AUROUX, S; KOERNER, E. F. K.; NIEDEREHE, H-J; VERSTEEGH, K. (eds.). **History of the Language Sciences**. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2006, p. 2802 -2820.

\_\_\_\_\_. **Quatro décadas de historiografia linguística: estudos selecionados**. KEMMLER, R.; ALTMAN, C. (eds.). Vila Real: Centro de Estudos em Letras Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2014.

KOSELLECK, R. (org.). **O conceito de história**. Gertz, R. E. (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KUHN, T. (2013). **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. **A Revolução Copernicana: A Astronomia Planetária no Desenvolvimento do Pensamento Ocidental**. Lisboa: Edições 70, 2017.

LAKATOS, I. **The Problem of Inductive Logic**. Amsterdã: North Holland Publishing Co., 1968.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LOCKE, J. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano - 2 Volumes**. Soveral, E. A. (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LÖWY, M. A filosofia da história de Walter Benjamin. In: **Estudos Avançados**, 16 (45), agosto 2002. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142002000200013>

LYONS, J. D. (2016). Montaigne and History. In: DESAN; PHILIPPE (org.). **The Oxford Handbook of Montaigne**. Oxford: OUP, 2016.

MARCONDES, D. A relevância da discussão cética sobre a natureza do signo. In: **Manuscrito**, v. 22, n. 2, 1999, p. 399-412.

\_\_\_\_\_. (org.). **Significado, verdade e ação**. Niterói, EdUFF, 1986.

\_\_\_\_\_. **Raízes da dúvida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

\_\_\_\_\_. **Skepticism and Language in Early Modern Philosophy: The Early Linguistic Turn**. Maryland: Lexington Books, 2020.

\_\_\_\_\_. (1996). Finding One's Way about: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgenstein's "Scepticism" and Philosophical Method. In: POPKIN, R. (org.). **Scepticism in the History of Philosophy**. Amsterdã: Springer, 1996, p. 167-179.

\_\_\_\_\_. A "felicidade" do discurso cético: o problema da auto-refutação do ceticismo. In: **O que nos faz pensar**, v. 6, n. 8, novembro de 1994.

\_\_\_\_\_. Rústicos X Urbanos: o problema do insulamento e a possibilidade de uma filosofia cética. In: **O que nos faz pensar**, n. 24, 2008, p. 135-149.

MARTIN, H. A história erudita de Mabillon a Fustel de Coulanges. In: BOURDÉ, G.; MARTIN, H. (orgs.) **As escolas históricas**. Scheibe, F. (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARTINS, H. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (org.). **Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos**, volume 3. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 439-473.

MARX, K.; ENGELS, F. **Ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

MARX, K.; ENGELS, F. **O capital [Livro 1]: crítica da economia política. O processo de produção do capital**. ENDERLE, R *et al.* (trad.). São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Schneider, N. (trad.). São Paulo: Boitempo, 2011.

MATOSO, R. The *Anonymous' Commentary on Plato's Theatetus and a Middle-Platonic Theory of Knowledge*. In: **Archai** 27, 2019. e02706.

MEIER, C. Antiguidade. In: KOSELLECK, R. (org.). **O conceito de história**. Gertz, R. E. (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 41-62.

MILL, J. S. **A System of Logic**. Londres: Longman, 1961.

MINER, R. **Nietzsche and Montaigne**. Amsterdã: Springer, 2017.

MONK, R. **Bertrand Russell: The Spirit of Solitude 1872-1921**. Nova Iorque: The Free Press, 2016.

MOORE, G. E. **Col. Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MORTARI, C. A. **Introdução à lógica**. São Paulo: EdUNESP, 2016.

MOULINES, C. U. **O desenvolvimento moderno da filosofia da ciência (1890-2000)**. Abreu, C. (trad.). São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2020.

- NEVES, M. H. M. **A vertente grega da gramática tradicional**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- NOVELLO, M. **O universo inacabado: a nova face da ciência**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos**. 6 vols. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ORNELAS, J. (org.). **Rústicos versus Urbanos**. Disputas em torno a la interpretación del Escepticismo Pirrónico. Cidade do México: Universidad Autónoma de México, 2022.
- OWEN, G. E. L. **Aristotle on Dialectic: The Topics**. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PANGLE, L. S. **Virtue is Knowledge: The Moral Foundations of Socratic Political Philosophy**. Chicago: UCP, 2014.
- PERCIVAL, K. The Applicability of Kuhn's Paradigms to the History of Linguistics. In: **Language**, v. 52, n. 2, 1976, p. 285-294.
- POLITO, R. **The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus**. Leiden: Brill Academic Publishers, 2004.
- POPKIN, R. **The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle**. Oxford: OUP, 2003.
- POPPER, K. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Conjecturas e refutações**. Bath, S (trad.). Brasília: Editora UnB, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Popper: textos escolhidos**. Miller, D. (org.); Ribeiro, V. (trad.). Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora PUC-Rio, 2010.
- PORCHAT, O. Sobre o que aparece. In: **Discurso**, n. 19, 1992.
- RAVETZ, J. R. **Scientific Knowledge and its Social Problems**. Oxford: OUP, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Textos escolhidos**. Miller, D. (org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Conjecturas e refutações**. Brasília: Editora da UNB, 2008.
- ROMANO, R. Prefácio à: Guttman, J. **A filosofia do judaísmo**. Guisburg, J. (trad.) São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 11-23.
- RUSSELL, G.; FARA, D. G. (eds.) **The Routledge Companion to Philosophy of Language**. Londres: Routledge, 2012.
- RUSSELL, B. **Problems of Philosophy**. Oxford: OUP, 1912.

- \_\_\_\_\_. **History of Western Philosophy.** Londres: Routledge, 1946.
- \_\_\_\_\_. **The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 8: The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-19.** Londres: Routledge, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Principle of mathematics.** Londres: Routledge, 2010.
- \_\_\_\_\_. **The Analysis of Mind.** Londres: Routledge, 1989.
- SALMON, W. C. **The Foundations of Scientific Inference.** Pittsburg: PUP, 1975.
- SANCHES, F. **That Nothing is Known.** In: LIMBRICK, E.; THOMSON, D. (eds.). Cambridge: CUP, 1988.
- SEARLE, J. (1974). Chomsky's revolution in linguistics. In: HARMAN, G. (ed.). **On Noam Chomsky: critical essays.** NJ: Anchor Books, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language.** Cambridge: CUP, 2011.
- SEDLEY, D. Plato, *Theaetetus* 145-147. **Proceedings of the Aristotelian Society 67,** 1993, p. 125-149.
- \_\_\_\_\_. Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*. In: GILL, G.; MCCABE, M. M. (eds.). **Form and Argument in Late Plato.** Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 79-103.
- \_\_\_\_\_. A New Reading in the Anonymous “Theaetetus” Commentary (*PBerol.* 9782 Fragment D). **Papiri Filosofici: Miscellanea di Studi** 1, 1997, p. 139-144.
- \_\_\_\_\_. A definição de Zenão da phantasia kataleptike. Brito, R. P.; Duarte, V. (trad.). In: **Revista Prometeus,** janeiro/junho de 2014, v. 7, ano 7, n. 15, 2014.
- \_\_\_\_\_. Os Protagonistas. Brito, R. P. (trad.). In: **Revista Índice,** v. 2, n. 1, 2010.
- SÉRIOT, P. **Estrutura e totalidade: as origens intelectuais do estruturalismo na Europa Central e Oriental.** Sarian, M. C.; Joanilho, M. P. G. (trads.). Campinas: Editora UNICAMP, 2016.
- SMITH, P. **Sextus Empiricus’ Neo-Pyrrhonism. Skepticism as a Rationally Ordered Experience.** Amsterdã: Springer, 2022.
- SPINOZA, B. **Tratado teológico-político.** Guninsburg, J.; Cunha, N. (Orgs. & trads.). São Paulo: Perspectiva, 2019.
- STOVE, D. C. **Probability and Hume’s Inductive Scepticism.** Oxford: OUP, 1973.
- STRAWSON, P. F. On Justifying Induction. In: **Philosophical Studies,** v. 9, 1958, p.20s.

TRABULSI, D. **L'antique et le Contemporain**. Besançon: Presses Universitaires de Franche-comte, 2009.

URMSON, J. O.; WARNOCK, G. J. (eds.). **J. L. Austin. Philosophical Papers**. Oxford: OUP, 1979.

VELLOSO ROCHA, S. P. **Os abismos da suspeita - Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

VEZZOLI, S. **Arcesilao di Pitane: l'origine del platonismo neoaccademico. Analisi i fonti**. Turnhout: Brepols Publishers, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: UBU e N-1 Edições, 2018.

VOLTAIRE. **O pirronismo da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WEIL, H. **Da ordem das palavras nas línguas antigas comparadas às línguas modernas: questão de gramática geral**. Oliveira, S. E. (*trad.*). Campinas: Editora UNICAMP, 2015.

WHITE, H. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. São Paulo: EdUSP, 2019.

WILLIAMS M. **Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Lopes dos Santos, L. H. (*trad.*). São Paulo: UdUSP, 2017.

\_\_\_\_\_. **Investigações filosóficas**. Montagnoli, M. G. (*trad.*). Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **Da certeza**. Costa, M. E. (*trad.*). Lisboa: Edições 70, 2020.

### 3- Dicionários, gramáticas e obras de referência

BOTTOMORE, T (*ed.*). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

### 4- Páginas da internet

CNN Brasil:

<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/12/08/qual-a-eficacia-das-principais-vacinas-contr-a-covid-19> (acesso em 06/01/2021).

Folha de São Paulo:

[https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/5/10/caderno\\_especial/11.html](https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/5/10/caderno_especial/11.html) (acesso em 14/01/2021).

Stanford Encyclopedia of Philosophy:

<https://plato.stanford.edu/entries/future-contingents/> (acesso em 08/01/2021).

<https://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/> (acesso em 18/01/2021).

<https://plato.stanford.edu/entries/moore/> (acesso em 11/01/2021).

<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/> (acesso em 07/08/2023).

*Quid?*