

TRADUÇÃO

BURNYEAT, Myles “The Sceptic in His Place and Time”. In: *The Original Sceptics: a Controversy*. Editado por BURNYEAT, Myles e FREDE, Michael. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

“O Cético em Seu Lugar e Tempo”.

Rodrigo Pinto de Brito*

Resumo: Em ‘O Cético em Seu Lugar e Tempo’ o professor Myles Burnyeat trata das *aporiai* céticas desenvolvidas por Sexto Empírico em torno das noções de lugar e tempo, combatendo as interpretações aristotélicas das respectivas noções. Em seguida o autor demonstra que as noções aristotélicas são elaborações que justificam o entendimento ‘ordinário’ que o senso comum tem de lugar e tempo. Isto leva Burnyeat à conclusão de que o ceticismo de Sexto combate as asserções científicas, mas também as do senso comum, não havendo assim insulamento em Sexto. Após isto o conceito de insulamento, que se origina em Thompson Clarke (*The Legacy of Skepticism*), será melhor desenvolvido. Nesta parte Burnyeat tenta descobrir a origem Moderna do insulamento.

Palavras-chave: Lugar. Tempo. Aristóteles. Sexto Empírico. Insulamento. Kant.

Abstract: In ‘The Sceptic in His Place and Time’ the professor Myles Burnyeat deals with the sceptical *aporiai* developed by Sextus Empiricus around the notions of place and time, striking the Aristotle’s interpretations of the respective notions. Then, Burnyeat shows that the Aristotle’s notions are developments which justify the ‘ordinary’ understanding which the common sense has of place and time. This makes Burnyeat conclude that the Sextus’ scepticism strikes the scientific assertions, but also the common sense’s assertions, so there is not insulation in Sextus. After that the concept of insulation, which originates with Thompson Clarke (*The Legacy of Skepticism*), will be better developed. In this part Burnyeat tries to discover the Modern origin of the insulation.

Key-words: Place. Time. Aristotle. Sextus Empiricus. Insulation. Kant.

* PUC-Rio. rod.pintodebrito@yahoo.com.br.

O Cético em Seu Lugar e Tempo

Myles Burnyeat

Nos dias de hoje, se um filósofo acha que não pode responder à pergunta filosófica ‘O que é o tempo?’ ou ‘O tempo é real?’, ele pleiteia uma bolsa de pesquisa para trabalhar no problema durante o próximo ano letivo. Ele não supõe que a vinda do próximo ano fora colocada em dúvida. Alternativamente, ele deve concordar que qualquer quebra-cabeças sobre a natureza do tempo, ou qualquer argumento para duvidar da realidade do tempo, é de fato um quebra-cabeças sobre, ou um argumento para duvidar da verdade da proposição de que o próximo ano letivo virá, mas considerando que esta, é claro, é uma questão estritamente teórica ou uma preocupação filosófica, não uma preocupação que precisa ser incluída entre as questões da vida ordinária. Da mesma forma, ele *insula* seus juízos ordinários de primeira ordem dos efeitos do seu filosofar.

A prática do insulamento, como continuarei chamando-a, pode ser concebida de várias formas. Há vários filósofos para os quais a muito notória observação de Wittgenstein (1953: # 124) de que a filosofia ‘deixa tudo como está’, descreve não a finalidade, mas o ponto de partida da sua filosofia. Há muitos que aceitam uma ou outra versão da idéia de que a filosofia é a análise ou, mais amplamente, o meta-estudo das formas existentes no discurso—uma idéia que se alinha com o pensamento de que, enquanto uma certa quantidade de revisão pode ser aceita, na filosofia em geral deve-se respeitar e ser responsável por estas formas de discurso da mesma forma que qualquer teoria deve, em geral, respeitar e ser responsável pelos dados dos quais ela é uma teoria. Outros além invocaram a distinção de Carnap (1950) entre questões internas e externas: investigações ordinárias sobre quando e onde as coisas ocorrem são investigações que prosseguem através de procedimentos reconhecidos no padrão espaço-temporal aceito da ciência e da vida cotidiana, enquanto que as questões filosóficas e as dúvidas que as inspiram são questões externas ao próprio padrão, bem como à preocupação de se saber se estas questões provêm a melhor maneira de falar sobre espaços e tempos.¹ Mas não

¹ Carnap, enfático, não é um insulado, mas um verificacionista que nega que questões externas tenham conteúdo cognitivo. Conseqüentemente, ele pensa os *frameworks* como suscetíveis à aceitação ou negação em termos pragmáticos: um *framework* inteiro poderia ser jogado fora se se provasse inconveniente. Mas Stroud 1979, rejeitando o verificacionismo e restaurando significado ao debate filosófico, considera a distinção entre interno-externo equivalente ao insulamento.

estou preocupado aqui com as credenciais destas ou daquelas evidências da prática de insulamento. Eu creio que, pelo menos em algumas áreas centrais da discussão filosófica, o sentido da diferença entre questões filosóficas e ordinárias reside profundamente em muitos de nós: mais profundamente do que qualquer articulação particular em torno desta diferença com a qual se poderia deparar ontem ou hoje em Harvard, Oxford ou Califórnia.

Admitidamente, há aqueles que, influenciados talvez por Quine, relutam em aceitar qualquer um destes pontos de vista, ou que tenham qualquer coisa a ver com o insulamento. Para eles, bem como para Quine, a reflexão filosófica e os pensamentos ordinários devem ser vistos como um mesmo artefato, nenhuma parte deste artefato está imune aos efeitos e revisões e quebra-cabeças da contra-parte. Mas uma coisa é dizer isto, outra é convencer de que se crê absolutamente nisto. Um teste possível é ver como se reage ao seguinte argumento: é verdade que *ontem* meu corpo estava por algum tempo *mais perto da* cornija do que da estante; assim é falso que espaço e tempo são irrealis. Na minha experiência², quase todos protestam que este argumento de Moore (1925) é o *tipo* errado de argumento para resolver uma disputa filosófica em torno da realidade do espaço ou do tempo. Essas pessoas sentem fortemente que o ceticismo filosófico não pode ser diretamente refutado pelo senso comum. Mas o corolário disto deve ser que o senso comum não pode ser refutado pelo ceticismo filosófico. E de fato, quando olhamos o artigo que contribuiu mais do que qualquer outro elemento para manter vivo um interesse pelo ceticismo nesta época de filosofia analítica, o famoso artigo de Thompson Clarke ‘The Legacy of Scepticism’ (1972)³, temos que seu ponto de partida, a fundação da coisa toda, é a tese de que os juízos e afirmações de verdades que fazemos nas nossas vidas ordinárias são imunes (esta é a palavra) à dúvida filosófica. O insulamento, assim sucede, é uma via de duas mãos. Ele protege a vida ordinária da filosofia e protege a filosofia da vida ordinária e de G. E. Moore, e não se pode ter uma proteção sem a outra. Alternativamente, se se quiser filosofar para conectar-se a preocupações de primeira ordem, é melhor manter-se sóbrio.

Eu espero ter dito o suficiente para que vocês reconheçam o fenômeno que estou apontando: se não em vocês próprios, então em outros e na filosofia de nossa época. Minha tese será precisamente de que este é um fenômeno da nossa época. Os filósofos

² Compare com Stroud 1979: 279.

³ A influencia de Clarke é reconhecida em Stroud 1979: 297, n. 41, 1983: 434, n. 11, Cavell 1979: xx-xxi, Nagel 1979: 19, 27.

antigos achariam este fenômeno intrigante, bem como os filósofos da Renascença. Este senso de separação, às vezes mesmo de estranheza, dos problemas filosóficos não é atemporal, intrínseco à própria natureza da filosofia. É um produto da história da filosofia.⁴ Eu falarei sobre uma época em que o insulamento ainda não havia sido inventado, quando o ceticismo filosófico diretamente incidira sobre o senso comum, e as pessoas levavam-no à sério precisamente porque viram-no como uma alternativa genuína aos seus pontos de vista ordinários. Se minha tese está correta, há questões históricas a fazer sobre quando, e por quem, e porque o insulamento foi inventado: questões cujas respostas podem ajudar a explicar a atmosfera de ‘extemporaneidade’ (se é que posso pegar emprestado um termo do criticismo literário) que claramente afiguram na discussão filosófica do século vinte sobre o ceticismo. Toda esta malha de artigos sobre a descoberta de uma maneira de levar o ceticismo a sério, e insistir que ele está vivo, contraria um sentimento de que os importantes meandros do ceticismo tenham surgido há muito tempo. O que penso ser verdade. Mas retornarei às questões históricas oportunamente. Primeiramente devo estabelecer que há tempos o ceticismo foi um desafio sério e ninguém pensou em insulá-lo de afetar, ou ser afetado, pelos juízos da vida comum.

II

Os primeiros filósofos a se autoproclamarem céticos, tanto no sentido antigo (*skeptikos* significa ‘investigador’) quanto no sentido moderno de ‘duvidador’ (cuja palavra antiga era *ephetikos*, ‘aquele que suspende o juízo’), foram os membros do movimento Pirrônico fundado por Enesidemo no primeiro século a.C.⁵ Os seus usos destas palavras foram elaborados para distinguir seu tipo de filosofia tanto da dos Acadêmicos quanto das escolas dogmáticas. A investigação Pirrônica, assim nos é contado, tem uma característica especial: ela não termina nem na descoberta da verdade, como afirmam os filósofos dogmáticos, e nem na negação da possibilidade da descoberta da verdade, que é a conclusão argumentada pelos Acadêmicos.⁶ Esta foi

⁴ Assim também, naturalmente, é a recente reação corretiva que tremula a bandeira da ‘filosofia aplicada’: um volume inteiro poderia ser escrito só sobre os pressupostos desta frase.

⁵ Para os títulos Pirrônicos de fidelidade, ver *PH* I 7, DL IX 69-70; sobre a história da palavra *skeptikos*, ver Janáček 1979, Striker 1980: 54, n. 1, Sedley 1983: 20-3.

⁶ *PH* I 1. ‘Argumentada pelos’ pode ser entendida de duas maneiras: (a) ‘argumentado mas não necessariamente endossado’, (b) ‘argumentado e endossado’. A diferença entre (a) e (b) resume a diferença entre as afirmações dialéticas da Academia sob Arcesilao e Carnéades (do terceiro ao segundo

mais do que uma distinção teórica. No contexto antigo, apropriar aos *skeptikos* e *ephetikos* um tipo de escola de filosofia foi uma dramática e fundamental nova declaração, de agora em diante investigar e duvidar se tornaria uma filosofia de vida.⁷

Os Pirrônicos não somente foram os primeiros autoproclamados céticos, mas também são, acima de tudo, suas idéias que apresentam o ceticismo ao mundo moderno, quando os escritos de Sexto Empírico (*circa* 200 d.C.) foram redescobertos e publicados no décimo sexto século.⁸ O século dezesseis foi de fato a época em que o Pirronismo causou seu maior impacto. Como nos ensina Richard Popkin (1979), a redescoberta de Sexto desempenhou um papel principal na formação da preocupação da filosofia moderna, de Descartes em diante, com a tarefa de encontrar uma réplica satisfatória para os argumentos céticos. Por muito tempo isto significou uma réplica aos argumentos de Sexto Empírico. Assim, a noção de ceticismo que encontramos em Sexto Empírico pode ser afirmada como a original, tanto na antiguidade quanto na modernidade. E ocorre que também anteriormente em Gassendi e, penso eu, Montaigne, encontramos uma interpretação do ceticismo Pirrônico de acordo com a qual o cético pratica um insulamento de um tipo—de qual tipo veremos brevemente.⁹

Esta interpretação proverá um útil ponto de ruptura, primeiro porque Montaigne e Gassendi foram dois tipos de pensadores mais proximamente envolvidos no reavivamento do ceticismo moderno; segundo porque seu tipo de insulamento será

século a.C.) e a Academia dogmática de Philo (do segundo ao primeiro século a.C.). Para as complexidades da transição histórica de (a) para (b), ver Couissin 1929, Sedley 1983, Frede 1984.

⁷ Infelizmente, os Pirrônicos falharam em persuadir o mundo a observar a distinção entre eles e os Acadêmicos. Os Acadêmicos viriam a ser chamados, retrospectivamente, de *skeptikos* e *ephektikoi* porque a distinção era polêmica ou ignorada (Aul. Gell. X 15, *Anonymi prolegomena philosophiae Platonicae* 21-5 Westerink; ver *PH I* 221-2). Com o passar do tempo a omissão da nomenclatura, combinada com a insensibilidade advertida na nota 6, deram à filosofia moderna, e subseqüentemente aos estudiosos modernos (incluindo os estudiosos concentrados nos primórdios da filosofia moderna), uma gravemente distorcida visão do ceticismo pré-Pirrônico. Eu não negaria totalmente a pertinência de referir-se a Arcesilao e Carnéades como ‘céticos Acadêmicos’; agora é muito tarde para desfazer a tradição. Mas eu creio, e argumentarei isto mais amplamente em outra ocasião, que havia uma real e fundamental diferença, não somente entre o Pirronismo e o ceticismo dogmático de Philo, mas também—e aqui talvez eu divirja de Frede 1984, pelo menos no âmbito da ênfase—entre o Pirronismo e os argumentos dialéticos com conclusões céticas lançados por Arcesilao e Carnéades. Eis porque eu comecei minha consideração da história do ceticismo pelo ponto onde o cético pela primeira vez obteve este nome.

⁸ A qualificação ‘acima de tudo’ é necessária porque um tratamento completo deve reconhecer a presença anterior da *Academia* de Cicero como uma fonte do ‘ceticismo Acadêmico’. Mas foi Sexto quem fez do ceticismo uma questão importante para o mundo moderno: ver Schmitt 1983 para um sumário dos resultados da pesquisa histórica nesta área.

⁹ De maneiras separadas e bastante diferentes, tanto Gassendi (mais acessível em Brush 1972) quanto Montaigne 1580 frustraram a tentativa de encontrar neles uma única, consistente interpretação do Pirronismo: ver Walker 1983 sobre Montaigne, Cave 1970: Parte II, Capítulo 4 sobre Gassendi. Mas o insulamento do qual eu falo destaca-se mais claramente do que tendências rivais.

encontrado em relatos modernos do ceticismo antigo;¹⁰ e terceiro porque na literatura moderna sobre o ceticismo antigo o tipo de insulamento de Montaigne-Gassendi compete com uma outra diferente noção de insulamento que é em si algo que eu situaria em uma perspectiva histórica desenvolvida para destacar as mudanças no papel que o ceticismo tem desempenhado em diferentes períodos.

Então, mãos à obra.

III

O texto chave de todas as interpretações do insulamento é *Esboços Pirrônicos* (abreviado em 'PH') I 13, que desenha um contraste entre certas coisas as quais o cético assente, e certas outras às quais ele não assente. O contraste define o escopo do ceticismo de Sexto, e nossa decisão de onde traçar a linha determinará nossa interpretação do ceticismo:

Quando dizemos que o cético não dogmatiza, não usamos 'dogma' no sentido mais geral no qual alguns dizem que é dogma aceitar qualquer coisa (porque o cético assente às experiências que são o resultado necessário das impressões sensíveis: por exemplo, ele não diria, quando com calor ou frio, 'Eu não me sinto com calor ou frio'). Assim, quando dizemos que ele não dogmatiza, dizemos 'dogma' no sentido o qual alguns dizem que é dogma assentir a quaisquer questões sobre coisas não-evidentes investigadas pelos cientistas. Porque os Pirrônicos não assentem ao que não é não-evidente. (PH I 13)¹¹

Para começar, podemos perguntar o que Sexto quis dizer quando disse que o cético assente às experiências (*pathē*), como a de estar aquecido, que são ligadas ao uso dos sentidos e, mais geralmente, com a obtenção das impressões (*phantasiai*), tanto sensíveis quanto *do pensamento*. (Eu coloquei estas palavras em itálico como um breve aviso para não se tomar o parágrafo citado como confirmando o assentimento cético às impressões sensoriais. Mesmo que o exemplo aqui seja de uma impressão sensorial, em

¹⁰ Por exemplo, Hallie 1967, Striker 1983, e os livros padrão, como Brochard 1923, para quais estudiosos do Renascimento possivelmente buscaram informações sobre o ceticismo antigo.

¹¹ Minha tradução desta passagem chave é uma tentativa de pôr em Inglês tolerável os resultados de uma análise minuciosa, por várias mãos, de quase todas as palavras e frases ocorrentes na passagem (Frede 1979, Burnyeat 1980, Barnes 1982). Quaisquer nuances que possam restar duvidosas ou em debate não afetarão, creio eu, a discussão presente.

Sexto ‘impressão’, ‘experiência’, ‘aparência’ não são restritos ao caso sensório,¹² e leitores mais familiarizados com as idéias e impressões do Empirismo Britânico do que com a epistemologia Helenística devem ter cautela para não importarem as idéias e impressões do primeiro para o segundo.) Mas este assentimento, que é em outros locais e costumeiramente chamado de assentimento às aparências, é ele próprio obscuro, ou, pelo menos, tem sido objeto de disputa.¹³ A disputa, em poucas palavras, é esta: se alguém dá ao cético uma noção generosa de aparência, a área do seu assentimento expande e o ceticismo contrai-se, enquanto que inversamente o ceticismo aumenta e o assentimento encolhe se, como eu faço, toma-se uma visão mais restrita de aparência. Deixe-me explicar com mais detalhes.

Sexto nos dirige a entender cada proferimento que ele faz, uma vez expresso, como um registro da sua experiência (*pathos*), nos narrando como as coisas a ele parecem (*PH I 4, 15, 135, 197, 198-9, 200, M XI 18-19*). Se ele se refere a ‘parecer’ no sentido não-epistêmico, *PH I 13* implica que o assentimento cético é restrito à narrativas das experiências, ao invés de ‘Parece-me que está calor aqui’, ‘Este argumento parece-me persuasivo’, ele poderia dizer ‘Está calor’, ‘Este é um argumento persuasivo’, mas o que ele quer dizer é ‘Eu tenho a experiência disto parecendo tal’. Se, por outro lado, ‘parecer’ carrega um sentido epistêmico, falar sobre como as coisas parecem é simplesmente falar de forma não-dogmática sobre como as coisas são no mundo. Nós, sem dúvida, queremos maiores elucidações do que significa falar ‘de modo não-dogmático’, mas *PH I 13* agora nos leva a esperar que o cético se contentará em aceitar (*eudokein*) uma série de proposições como ‘Está calor aqui’, ‘Este é um argumento persuasivo’, desde que estas sejam entendidas como se não fizessem afirmações mais fortes do que o suficiente para os propósitos da vida ordinária.

¹² Ver ‘Can the Sceptic Live His Scepticism?’ publicado originalmente em ‘Can the Sceptic Live his Scepticism?’, em *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Editado por SCHOFIELD, Malcolm; BURNEYAT, Myles e BARNES, Jonathan. Oxford: Clarendon Press, 1980. Publicado em português como ‘Pode o Cético Viver seu Ceticismo?’ em ‘Revista Trilhas Filosóficas’, em <http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/index2.htm>.

¹³ Frede 1979 versus Burnyeat 1980. O presente artigo começou como uma contribuição além para este debate, e uma tentativa de flanquear meu oponente. Mas ele, por enquanto, move-se para uma nova posição (Frede 1984) e alguns dos meus mais antigos argumentos fundamentam-se na tese de que ‘dogma’ significa simplesmente ‘crença’, que foi atacada por Sedley 1983, e derrotada por Barnes 1982. Minha posição revisada, como aquela de Barnes, deve ser considerada como uma alternativa a Frede 1979, mas ela compartilha da preocupação corrente de Frede em ver a totalidade do problema em um amplo pano de fundo histórico que se estende até os tempos modernos. Como sempre, devo muito à discussão sobre estas questões com Michael Frede.

Mas podemos também perguntar sobre a outra metade do contraste em *PH I 13*. O que Sexto quer dizer quando afirma que o cético não assente a nenhuma das questões não-evidentes investigadas pelas ciências? É este lado da questão que proponho discutir aqui. Talvez eu possa lançar alguma luz sobre a primeira parte da disputa.¹⁴

O que, então, são os objetos não-evidentes da investigação científica? A noção de não-evidente é a noção daquilo que só podemos conhecer, se é que podemos conhecer, por inferência a partir do que é evidente. Se o conhecimento do não-evidente é possível, como crêem os oponentes dogmáticos de Sexto, isto se dá por mediação do conhecimento, em contraste com o conhecimento instantâneo não-inferencial do que é evidente (*PH II 97-9*). O exemplo favorito dos dogmáticos de algo evidente é a proposição ‘É dia’. Se você é um homem saudável normal, caminhando de dia, é perfeitamente evidente para você que é dia. Mas precisamos de um exemplo que sirva fluentemente de relato tanto para as ciências, por um lado, quanto para a experiência do cético de estar aquecido, por outro lado. Eu não creio que o dogmático de Sexto hesitaria em afirmar, quando sentado em seu fogão, que é bastante evidente que está quente. Ora, se se toma ‘O fogão está quente’ como um exemplo de algo evidente, e anexa isto à referência às ciências, torna-se bastante natural supor—e foi o que supuseram Montaigne e Gassendi—que dogma no sentido que Sexto deseja evitar é qualquer pronunciamento científico sobre, por exemplo, a estrutura física subjacente que faz quentes as coisas quentes, qualquer teoria sobre a real natureza do calor, talvez mesmo a asserção ou a crença de que há uma coisa como a real natureza do calor sobre a qual uma teoria pudesse ser fornecida.

Neste tipo de interpretação—em honra a Montaigne eu gostaria de chamá-la de interpretação do nobre rústico—o ceticismo Pirrônico é um ceticismo sobre a esfera da teoria, que neste período incluiria tanto o que considerariamos filosófico, ou teoria metafísica e muito do que reconheceríamos como ciência. Os juízos não teoréticos da vida comum estão insulados do ceticismo e o ceticismo está insulado deles, não porque Sexto, como Thompson Clarke, atribui um status especial à dúvida filosófica, mas porque ele atribui-na um objeto de investigação especial, diferente dos objetos de investigação com os quais ocupa-se o homem comum nos negócios ordinários da vida. Isto é insulamento por via do objeto de investigação ou conteúdo, um desembaraço da

¹⁴ Entrementes, encontrei uma antiga ligação em *Anonymi commentarius in Platonis Theaetetus* 61, 1-46 Diels-Schubart. O autor distingue entre os usos epistêmico e não-epistêmico de ‘parecer’ e atribui a última a Pirro. Esta evidência talvez seja significativamente mais próxima à época de Enesidemo do que o que geralmente tem se pensado: ver Tarrant 1983.

vida da teoria. ‘Sócrates pensou que um homem sabe geometria o suficiente se ele é capaz de medir a terra que dá ou recebe’ (Montaigne 1580: I 535-6).

Aqui, por exemplo, está Gassendi defendendo a vida comum contra o método da dúvida de Descartes:

Mas se a torre, vista de perto, não parece ter cantos e ser bastante redonda, então eu não posso ver porque deve haver qualquer desejo de refrear nossa crença nas aparências ou porque qualquer dúvida sobre se ela é redonda e lisa ao invés de quadrada ocorreria a qualquer um, exceto àqueles que você chama de ‘não de mente sã’. (Gassendi 1644 em Brush 1972: 168).

E aqui ele expõe o Pirronismo antigo:

Da mesma forma, não há solidez bastante na objeção costumeira àqueles que dizem que nada é certo ou pode ser compreendido, digo que eles não realmente duvidam que é dia quando o Sol está a brilhar, que o fogo é quente, a neve branca, o mel doce, e outras coisas de tal tipo; e, portanto, eles devem pelo menos aceitar o critério pelo qual estas coisas são determinadas, digo, os sentidos. Estes homens, como observamos anteriormente, dizem que a aparência das coisas, ou o que as coisas parecem ser *no exterior*, são uma coisa e a verdade, ou a natureza *interna* das coisas, digo, o que as coisas são nelas mesmas, esta é uma outra questão, e quando eles dizem que nada pode ser conhecido com certeza e que não há critério, eles não estão falando sobre o que as coisas parecem ser e sobre o que é revelado pelos sentidos como se por algum critério especial, mas sobre o que as coisas são nelas mesmas, o que está tão oculto que nenhum critério pode revelar. (Gassendi 1658 em Brush 1972: 294, minhas ênfases).

Estas duas citações podem servir como a versão de Gassendi do contraste em *PH* I 13: por um lado, uma aceitação casual dos padrões que ordinariamente usamos para julgar que a torre é circular, por outro lado, um forte ceticismo quanto a ‘natureza interna’ das coisas.

Notem como Gassendi alinha o contraste de Sexto com um contraste entre a exterioridade das coisas (que é acessível à observação cotidiana através dos sentidos) e sua natureza interna. Não se encontrará Sexto adicionando o epíteto ‘interno’ às inumeráveis ocasiões em que ele conclui, ‘Podemos dizer como as coisas parecem, mas não o que sua natureza é’. O contraste interno/externo descortina um novo mundo em que a interpretação do Pirronismo antigo fora sobreposta às preocupações da ciência do décimo sétimo século.

Ora, uma vantagem da interpretação do nobre rústico é que não há muita dificuldade em se entender como se pode caminhar sobre sua propriedade fazendo arranjos para as lavouras do próximo ano enquanto se proclama um cético quanto o espaço e o tempo. Não há dificuldade aqui porque sobre o quê o cético suspende o juízo, nesta visão, não são os espaços e tempos da vida ordinária, mas o espaço e tempo dos filósofos da natureza. O cético não é um homem que duvida que está em Cambridge, ou que esteve falando por pelo menos cinco minutos. Ele é um homem que está em dúvida sobre os tipos de coisas que os filósofos da natureza dizem ao construírem suas teorias:

Alguns definem tempo como o intervalo do movimento do todo (por 'todo' quero dizer o universo), outros como o movimento em si; Aristóteles (ou, de acordo com alguns, Platão) define-o como o número antecedente e o posterior em movimento, Estrato (ou, de acordo com alguns, Aristóteles) como a medida do movimento e do repouso, e Epicuro (conforme narrado por Demétrio Lacon) como o concomitante dos concomitantes, tendo em vista que acompanha dias e noites e estações, e a presença e ausência de sentimentos, e movimento e repouso. (*PH* III 136-7)

O cético põe o tempo em dúvida tanto porque os filósofos dogmáticos discordam uns com os outros, e aí não parece haver como resolver a disputa (*PH* III 138-40)—por isso a recitação de diferentes considerações sobre o tempo—quanto também porque ele está afetado por certos argumentos destrutivos do tipo do proferidos posteriormente por Agostinho e MacTaggart contra a realidade do tempo (*PH* III 140-150). Não que o cético aceite a conclusão negativa dos argumentos destrutivos: isto seria dogma também, um dogmatismo negativo. Na verdade, assim como ele não pode encontrar um critério para decidir qual dentre os pontos de vista positivos concorrentes está correto, igualmente ele não pode decidir se os argumentos destrutivos poderiam ser preferidos a afirmações mais positivas por outro lado, ou não. Os dois dogmas, a afirmação e a negação da realidade do tempo, se equiparam e o cético suspende o juízo sobre a questão e sobre todas as questões teóricas conectadas ao tempo (*PH* III 140). O mesmo ocorre com o espaço, como aparecerá mais adiante. O cético livra-se dos pesados proferimentos dos filósofos e dos cientistas e prossegue com os assuntos da vida cotidiana, em Cambridge ou em Montaigne:

Os céus e as estrelas têm rodeado-nos por três mil anos, como todo mundo creu, até Cleantes de Samos, ou, de acordo com Teofrasto, Nicetas de Siracusa, que se presumiu ter proclamado que era a Terra

que se movia, revolvendo sobre seu eixo, através do círculo oblíquo do Zodíaco. E, nos nossos dias, Copérnico tão bem fundamentou esta teoria, que ele com muita propriedade a usa para todas as conclusões astronômicas. O que podemos fazer, exceto nos preocuparmos com nossas cabeças quando escolhermos qual das duas teorias está correta? (Montaigne 1580 II 15).

IV

Até o momento, então, tudo bem. Mas quão bem a interpretação do rústico equipara-se aos textos nos quais (exceto *PH* I 13) afirma-se encontrar evidências de insulamento? À primeira vista muito bem.

Sexto começa seu tratamento do *topos* (lugar) em *Esboços Pirrônicos* com uma fundamentação introdutória sobre o escopo da discussão:

Espaço, ou lugar, então, é usado em dois sentidos, o estrito e o amplo—amplamente, é o lugar tomado com mais abrangência (como ‘minha cidade’) e estritamente como o exato espaço circundante no qual estamos exatamente contidos. Nossa investigação, então, é concentrada no espaço em sentido estrito. Assim, alguns afirmaram, outros negaram; e outros suspenderam o juízo sobre a questão. (*PH* III 119, traduzido por Bury 1933-49).

A passagem paralela na obra maior de Sexto, *adversus Mathematicos* (abreviado em ‘*M*’), vem não no começo, mas logo em seguida:

Ora, é acordado que, falando amplamente, dizemos que um homem está em Alexandria, ou no ginásio, ou na escola; mas nossa investigação não está concentrada em lugar no sentido abrangente, mas no sentido circunscrito, como se ele existe ou se é meramente imaginado; e se existe, de que tipo é em sua natureza, se corpóreo ou incorpóreo, e se está contido em algum lugar ou não. (*M* X 15, traduzido por Bury 1933-49).

Estas anúncias concentram a investigação em uma concepção de lugar que é familiar desde Aristóteles: lugar como o contêiner imediato de um corpo. Seu lugar, ou sua idéia dele, é o limite interior do corpo, o ar ou qualquer outro material circundando-o, a fronteira que o circunda e nada além.¹⁵ Pode-se muito bem pensar tal concepção de

¹⁵ Aristóteles, *Física* 212a 5-6; ver 109b 1. Para o escopo da discussão de Sexto, e portanto nossa, esta formulação deverá ser suficiente. Mas em *Física* 212a 20-1 Aristóteles a refina para o leitor: ‘a mais profunda fronteira *estática* do corpo circundante’, que é equivalente (as fronteiras sendo o que são) a ‘mais profunda fronteira circundante do corpo *estático*’. O ponto de refinamento é este: o lugar de X deve

lugar como muito teórica, ou pelo menos não como uma concepção de lugar de um homem ordinário. Correspondentemente, parece ser um ponto a favor da interpretação rústica que Sexto confine sua discussão ao exato ou circunscrito sentido de ‘lugar’. Dificilmente poderíamos solicitar uma afirmação mais explícita de que seu ceticismo não tem a discutir com as considerações ordinárias sobre o fato de que alguém está em Alexandria.

O rústico será encorajado pelos movimentos abertos pela questão do lugar. A prática usual de Sexto é lançar os argumentos a favor de algo, rivalizá-los com os argumentos contra, e declarar um empate: a equípolência dos argumentos opostos não nos deixa escolha além da suspensão do juízo. O cético suspende o juízo sobre os argumentos dogmáticos, tanto a favor quanto contra. E quando nos concentramos nos argumentos que afirmam que o lugar é real, temos isto:

Se, então, existe cima e baixo, e direita e esquerda, e frente e trás, algum lugar existe; estas seis direções são partes de lugar, e é impossível que, se as partes de uma coisa existem, a coisa da qual elas são partes não exista. Mas cima e baixo, e direita e esquerda, e cima e baixo existem *na natureza das coisas (en tēi phusei tōn pragmatōn)*; então lugar existe. (*M X 7*, traduzido por Bury 1933- 49; minha ênfase)

Isto soa Aristotélico, e é. Dizer que há direções reais na natureza das coisas é dizer que a teoria física deve reconhecer que a direcionalidade é uma característica objetiva da natureza, não somente relativa a nós, e isto é exatamente o que matinha Aristóteles: ‘... os tipos de diferenças de lugar são cima-baixo, frente-trás, direita-esquerda; e estas distinções não se sustentam somente em relação à nós e por concordância arbitrária, mas também no próprio todo’ (*Física* 205b 31-4; confira 208b 12-22).

ser a fronteira de Y envolvendo X, mas se Y está se movendo, isto especifica um cargueiro ou um navio de X mais do que o lugar de X (212^a 14-18). A solução é encontrar Z tal que Z é estático e envolve X na mesma fronteira em que Y envolve. Exemplo: X = um barco, Y = o corpo de água fluindo pelo Rio Cayster, Z = o Rio Cayster como uma entidade geográfica. Isto entendido, o refinamento não ameaça (*pace* Ross 1936: 57, 575-6) a condição de que o lugar de X é igual a X (211a 28-9) e contém nada além de X (209b 1), e é totalmente desnecessário para Hussey 1983: 117-8 contemplar o tratamento de 212a 20-1 como uma interpolação sobre os fundamentos que identificam o lugar do barco com o rio. Mesmo a circularidade com a qual a definição refinada tem sido associada (Owen 1970: 252, Hussey 1983: 117) torna-se um benigno regresso se ‘fronteira estática’ = ‘fronteira de um corpo estático’ e a cosmologia de Aristóteles pode prover um lugar terminal para todos os corpos permanentemente contidos (209a 32, 211b 28-9, 212a 21-4, 212b 17-22). Sexto de fato explora o refinamento de que lugares devem ser fixados e fixos em *M X* 25, 26 e em *M X* 30-5 torna necessário fazer uma investida contra a cosmologia Aristotélica.

Nós obtemos a mesma mensagem de *M X 9* que apresenta a doutrina (Aristotélica) dos lugares naturais:

Além do mais, se onde o que é leve naturalmente se move, então o que é pesado naturalmente não se move, assim há um lugar preciso (*idios topos*) para o leve e para o pesado; mas de fato o primeiro <é verdade>. Assim o fogo, que é naturalmente leve, tende a ascender, e a água, que é naturalmente pesada, pressiona para baixo, e nem o fogo se move para baixo e nem a água sobe. Existe, portanto, um lugar preciso tanto para o naturalmente leve quanto para o naturalmente pesado. (*M X 9*, traduzido por Bury 1933-49, com modificações).

Que cada elemento tende por virtude da sua natureza intrínseca a seu lugar próprio no universo é uma doutrina central da cosmologia de Aristóteles e em larga medida o que ele parece estar argumentando a favor quando abre sua própria discussão sobre lugar em *Física IV 1* (ver 208b 8 em diante).¹⁶ Se este é o dogma positivo, o dogma negativo levantado contra ele será a negação destas noções teóricas, e a suspensão cética do juízo será a suspensão quanto a teoria. O que o deixa livre para favorecer-se à vontade da utilização das noções ordinárias de lugar.

V

Mas o rústico está levando numa boa. Para começar, os argumentos citados, apesar de Aristotélicos em caráter, não argumentam pela existência de lugar no sentido estrito em oposição ao amplo. Eles argumentam a favor da existência de lugar. Várias das considerações são de fato desenvolvidas a partir da filosofia natural, mas não fazem uso da estreiteza dos lugares estreitos. Segundo, deveríamos olhar mais de perto o que Sexto diz sobre o sentido amplo que ele não está contestando. E aqui eu tenho que tocar brevemente em alguns pontos de filologia.

A palavra chave em *PH III 119* é *katachrēstikōs*. Dizer ‘Minha cidade é o lugar em que estou’ é usar ‘lugar’ no sentido amplo e assim falar *katachrēstikōs*. Bury (1933-49) traduz ‘loosely’ mas isto não te diz que o advérbio deriva-se de um verbo que

¹⁶ Some *M X 10* (ver *PH III 121*), que misteriosamente afirma que três dos fatores na (Aristotélica) análise causal da vinda a ser de algo requer a existência de lugar, além do agente, da matéria, e do fim ou *telos*. Contudo, este argumento não aparece em *Física IV 1*, ela pode ser sugerida por 209a 18-22 e o terceiro item confirma que Sexto ou sua fonte pretendiam-no como argumento usando fontes Aristotélicas (pace Bury 1933-49 ad *PH III 121*). O apelo ao Chaos de Hesíodo em *PH III 121*, *M X 11* pode ser comparado com *Física 208b 29-33*, o experimento mental em *M X 12* com 209b 6-13.

Sobre a relação entre lugar natural e lugar contêiner, ver Machamer 1978.

significa ‘abusar’. Usar uma expressão *katachrēstikōs* é usá-la inapropriadamente (gramáticos diriam ‘catacresticamente’) e isto se contrasta com *kuriōs*, em um sentido apropriado. Então o contraste entre lugar amplo e estrito é um contraste entre um uso impróprio e um uso próprio do termo. Ambos usos são correntes (*legetai dichōs*), mas a própria aceitação do termo ‘lugar’ significa onde estamos exatamente contidos. Lugar estrito não é um construto técnico da filosofia natural, mas o que ‘lugar’ na verdade significa. Em sua fundamentação introdutória sobre o escopo da sua discussão Sexto diz que se concentrará somente em lugar propriamente dito, não em qualquer coisa e tudo o que é chamado ‘lugar’ no uso desleixado exemplificado por frases como ‘Minha cidade é o lugar em que estou’.

Na passagem paralela *M X 15*, Bury novamente traduz ‘loosely’ mas a palavra agora é *aphelōs*. *Aphelōs* ocorre algumas vezes em Sexto Empírico e em outros lugares, e a melhor forma que posso ver de interpretar esta palavra é ‘sem distinções’, com uma referência especial às distinções técnicas pelas quais a teoria ou a ciência propõem representar distinções reais na natureza das coisas.¹⁷ Se você diz que alguém está em Alexandria, você não está simplesmente distinguindo entre seu lugar e sua cidade, que nós poderíamos costumeiramente descrever como o lugar onde ele está. Você não está escolhendo seu *lugar*, mas as adjacências que ele compartilha com seus concidadãos. O que Sexto está dizendo, então, é que a discussão não será sobre qualquer coisa ou tudo o que as pessoas chamam de lugar, mas sobre a tentativa de identificar para cada coisa seu próprio e único lugar no mundo, distinto dos lugares de todas as outras coisas.

Agora temos dois ângulos sobre o âmbito da discussão de Sexto. Ele questionará a existência ou a realidade de lugar propriamente dito, e ele questionará a idéia de que cada coisa tem seu próprio e único lugar no mundo. A implicação é que estas são duas maneiras de especificar o mesmo alvo.¹⁸ Se assim é, Aristóteles seria o primeiro a

¹⁷ *PH I 17* (ver *M VI 1-2*) é simplesmente a distinção entre um sentido moralmente estrito e um sentido moralmente amplo de ‘corretamente’. Mas em *M I 153, 177, 179, 232* o contexto são os esforços de certos gramáticos a arregimentar à linguagem terminações de gênero, o exemplo corresponde a diferenças de gênero na natureza, e *aphelēs* expressa a indiferença a tais distinções demonstradas pelo discurso comum da vida ordinária. Como um termo de análise estilística, a palavra significa um período que é simples, não dividido em claustros (*monokōlos*, Aristóteles, *Retórica* 1409b 16-17), ou, mais genericamente, evidentes discursos não elaborados (*M II 21, 22, 76, 77*). Galeno, *Meth. med.* X 269, 1-14, Kühn tem uma elucidação mais extensa, derivada da escola Metódica de medicina, o desfecho é equiparar o advérbio *aphelēs* com (i) não- dogmaticamente, (ii) de acordo com as necessidades da vida (*biōtikōs*), (iii) sem articulações através de distinções (*mē diērthrōmenōs*) (ver *M IX 218, DL VII 84*), (iv) não precisamente, mas não tecnicamente e sem qualquer conhecimento especial.

¹⁸ Janáček 1948 assegura evidência de que a prática regular de Sexto era escrever o longo tratamento de *M* de um dado tópico após a mais curta versão de *PH*. O propósito de *M* é clarificar e expandir *PH*, suplementando os *Esboços*.

reconhecer que o alvo é ele próprio. Não só os argumentos em favor da realidade do espaço são, conforme lançados por Sexto em *M X* 7-12, minuciosamente modelados sobre argumentos correspondentes da *Física* IV 1 de Aristóteles, mas foi Aristóteles quem inventou tudo, exceto o nome, na distinção entre lugar no sentido amplo e em sentido estrito. A distinção segue-se rapidamente à decisão de identificar o que é chamado lugar por direito próprio (*kath' hautou*) com o *idios topos* único de cada coisa. Qualquer outra coisa chamada de lugar de algo será assim chamada por derivação (*kat' allo*): por causa do fato de que contém o lugar preciso da coisa em questão. Assim, estamos no céu como um lugar porque nosso lugar propriamente dito está no ar e o ar está no céu (*Física* 209a 31-b 1, 211a 23-9).¹⁹ Quando Aristóteles formula sua definição de lugar como o contêiner imediato de um corpo, ele também pensa esta definição como posicionando para cada coisa um único lugar que é o lugar da coisa somente no sentido estrito e adequado à aceitação do termo.

Está, obviamente, além do discutido aqui objetar que esta conversa de lugar estrito circunscrito não faz jus corretamente a 'lugar' em português ou a 'topos' em grego. Também não é relevante aduzir à superioridade científica da prática moderna de fixar uma localização particular de algo pelo método das coordenadas. O que nos concerne aqui são os pressupostos filosóficos de um debate antigo, entre Sexto e Aristóteles, sobre um mais antigo e menos abstrato método de fixar a localização por referências a contêineres e circundantes. Minha afirmação foi que ambos Sexto e Aristóteles conceberam o debate não como uma discussão em torno de uma noção teórica especial de lugar, mas como uma discussão sobre o lugar. Eles concordam que a palavra 'lugar' é corretamente analisada requerendo-se um lugar individual para cada coisa. Ela não é um sinônimo contextual de 'cidade' ou 'ginásio', mas tem seu significado próprio, seu próprio papel na linguagem: atribuir para cada coisa seu lugar particular no mundo. Alternativamente, e dando à questão um impulso mais polêmico,

¹⁹ Estas duas passagens demonstram Aristóteles notoriamente feliz em usar 'em' ao invés de usar 'lugar' como intermediários de lugares amplos e nosso lugar preciso e os céus. Eu penso que isto ocorre porque a circunferência dos céus não só provê o último lugar derivativo de tudo individualmente, mas *eo ipso* constitui o lugar preciso de tudo coletivamente. Isto explicaria porque o lugar 'comum' de *Física* 209a 32-3 é definido como aquilo no que todos os corpos estão e não é equivalente (como Ross 1936 gostaria que fosse) ao 'lugar amplo' de Sexto. Para todos os efeitos, 'lugar amplo' é nada além de um rótulo conveniente para os usos derivativos de 'em' que Aristóteles faz, inevitavelmente reconhecidamente. Eu não conheço evidências para justificar a asserção de Sorabji (1983: 25-6) de que o lugar amplo é uma noção Estóica. O contraste Estóico é entre lugar (que eles definem, diferentemente de Aristóteles, como o intervalo ocupado por um corpo e igual a este corpo) e espaço (*PH* III 124-5, *M X* 3-4). Sexto refuta os Estóicos separadamente em *PH* III 124-130 e na obra maior confina-se à mera menção em *M X* 3-4; em ambas as discussões seu alvo principal é Aristóteles.

se a palavra ‘lugar’ tem qualquer papel real a ver com nossa linguagem e nossas vidas, ela *pressupõe* a possibilidade de definir, para cada coisa, um lugar único. E, tendo em vista o contexto deste debate antigo, a definição tem que se dar em termos de contêineres e circundantes, nós rapidamente chegamos ao resultado de que o único lugar preciso que uma coisa pode ter é o lugar estrito circunscrito que Sexto identifica como o alvo do seu questionamento. Porque, como viu Aristóteles, este é o único contêiner circundante que não é compartilhado com qualquer outra coisa. Se o *lugar* de um homem, tomado como distinto de sua cidade ou sua casa, tem que ser unicamente o *seu* lugar, o lugar deste homem só pode ser o invólucro de ar ou água que diretamente circunda e contém somente ele e nada além. Assim é que Sexto pôde representar suas dúvidas céticas sobre o espaço estrito circunscrito como dúvidas sobre a realidade de lugar *tout court* (*PH* III 135, citado anteriormente; *M X* 6).

VI

Podemos checar esta conclusão, que tão longamente defendi, sobre fundamentos filológicos e históricos, contra a prática argumentativa de Sexto. *M X* 95 introduz uma sugestão desenvolvida para opor-se ao argumento de Diodorus Cronus contra o movimento contínuo. O argumento de Diodorus afirmava que o movimento contínuo é impossível porque um objeto que se move não pode mover-se em qualquer lugar em que não está (obviamente), nem no lugar em que está (o lugar em que a coisa está é bastante estrito para que se possa mover-se nele), então o objeto não pode mover-se em qualquer lugar; então não pode estar movendo-se. A resposta sugerida é esta:

‘Ser contido em um lugar’ tem dois significados, eles dizem: (i) lugar determinado amplamente, como quando dizemos que alguém está em Alexandria, (ii) lugar determinado exatamente, como do ar moldado em torno da superfície do meu corpo poderia ser dito como sendo meu lugar e uma jarra é chamada de o lugar do que está contido nela. Nesta base, então, há de fato dois sentidos de ‘lugar’, eles afirmam que o objeto movente pode estar se movendo no lugar em que está, o lugar determinado amplamente, que tem extensão suficiente para o processo do movimento ocorrer. (*M X* 95).

Eis a sugestão: no lugar amplo o objeto movente tem espaço bastante para ter seu movimento realizado. Veja agora como Sexto refuta este argumento:

Aqueles que dizem que ‘lugar’ tem dois sentidos, lugar tomado amplamente e lugar determinado com exatidão, e que por causa disto o movimento pode ocorrer em lugar concebido amplamente, não estão respondendo à questão. Tendo em vista que o lugar concebido exatamente é *pressuposto do*²⁰ lugar concebido amplamente, e é impossível a algo se mover pelo lugar amplo sem primeiro mover-se lugar exato. Tendo em vista que o último contém o corpo movente, então o lugar amplo contém, juntamente com o corpo movente, o lugar exato também. Assim, então, ninguém pode mover-se por uma distância de um estádio sem antes ter se movido pela distância de um cúbito, assim, é impossível mover-se sobre o lugar amplo sem antes ter se movido pelo lugar exato. E quando Diodorus propôs o argumento contra o movimento que fora exposto, ele estava preservando o lugar exato.²¹ Por conseguinte, se neste caso o movimento é feito com a distância, nenhum argumento é deixado para o caso do lugar amplo. (*M X* 108-10, minha ênfase; ver *PH III* 75).

A contenda é que o lugar amplo não salva nada que fora fundamentado sobre considerações extraídas sobre o lugar estrito. Ele certamente não salvará a consideração Aristotélica sobre o movimento da crítica de Diodorus, vimos que Aristóteles fundamenta em seus próprios termos a premissa de que o lugar amplo pressupõe o lugar estrito.²²

Não devemos parar de examinar as maneiras pelas quais a descrição Aristotélica do movimento poderia ser reformulada para escapar ao dilema, nem a engenhosa figura alternativa que Diodorus oferece por meio da qual um corpo pode primeiro estar em um lugar e em seguida em outro sem que possamos dizer desta coisa que, no tempo presente, ‘Está se movendo’.²³ A questão que devemos levantar é se Sexto aceita a premissa pressuposta.

Na réplica citada ele está falando a favor de Diodorus, quem ele elencou (*M X* 48) como o negador dogmático do movimento. O objetivo de Sexto é assegurar que os argumentos contra o movimento sejam não menos, e também não mais, efetivos que os

²⁰ *Proōgeitai*, literalmente ‘precede’: o contexto demonstra que a prioridade é lógica, não temporal.

²¹ A réplica, como a sugestão à qual ela replica, pressupõe que o argumento de Diodorus é dirigido a objetos ordinários movendo-se de um lugar Aristotélico para outro. Para observações de Aristóteles que o expõe ao ataque de Diodorus insinuando que um corpo pode se mudar para seu lugar, ver *Física* 211a 35-6, 212a 9-10. Em *M X* 85-6, 119-20, o mesmo argumento trata de corpos ‘sem partes’ movendo-se de um lugar ‘sem partes’ a outro. Sobre a aplicação atomista do último caso ver Denyer 1981; sobre a relação entre as duas aplicações, Sedley 1977: 84-6, Sorabji 1983: 17-20, 369-71.

²² Inclua *Física* 241a 8-9: ‘É impossível que qualquer objeto movente tenha se movido por uma distância maior que ele próprio sem antes ter movido-se por uma distância igual ou menor que a dele mesmo’.

²³ Ver referências na nota 21. Comparações foram feitas com o ponto de vista de Russell (1914: 144) de que ‘nada ocorre quando um corpo se move exceto que está em diferentes lugares em diferentes momentos’. Mas a opinião antiga mais se equipara aos oponentes de Russell ao tomar esta idéia mais como uma negação do movimento do que como uma teoria sobre ele (*Física* 231b 21 em diante, 240b 8 em diante, *M X* 48).

argumentos em favor do movimento. Para tal, tudo o que ele precisa é que ambos os dogmáticos, o negativo e o positivo, aceitem a premissa. Contudo, a razão pela qual eles aceitam é que consideram o lugar amplo como derivado do lugar estrito. Nas suas visões, a pressuposição é construída na própria linguagem sobre ‘lugar’, o próprio significado de lugar estrito circunscrito. Em outras palavras, é primordial que os dogmáticos chamem o lugar amplo de um uso catacréstico do termo.²⁴ Se Sexto também assim o faz (*PH* III 119, citado anteriormente), isto só se dá porque ele não questiona a análise dos dogmáticos da linguagem de ‘lugar’. O que ele questiona é se o projeto pelo qual esta linguagem é desenvolvida pode ser sucessivamente levado a diante. Ele questiona o jogo inteiro de linguagem (ele teria se regozijado de poder chamá-lo assim) sobre a localização de corpos em seus lugares.

VII

É solicitado a você que encontre uma tábua e é dito a você que ela está em Alexandria. É somente dito que ela está em algum lugar em Alexandria sem indicar exatamente onde. Localizar a tábua vagamente em Alexandria pressupõe que ela possa ser localizada precisamente em um lugar particular que está contido no lugar maior de Alexandria. O mesmo se aplica se é dito que ‘Está no templo’ ou ‘No santuário interno’. Você ainda pode perguntar, ‘Onde no santuário interno?’. Então alcançamos a idéia de há exatamente um lugar que é o lugar da tábua e o lugar de nada mais, e, como Aristóteles viu, inevitavelmente este será o lugar estrito: aquele invólucro de ar que diretamente circunda e contém a tábua e nada além. Se este e somente este é o lugar específico, o fato de que podemos todos concordar que a tábua está em algum lugar em Alexandria não ajuda a demonstrar que podemos chegar a uma noção clara do lugar onde ela está. É sobre este lugar preciso que temos que obter uma noção clara se pretendemos sustentar nossa prática de localizar corpos em lugares.

Os argumentos pró em *M X* caem muito bem como argumentos a favor da proposição de que podemos e de fato localizamos coisas em lugares bem definidos. Uma importante passagem ainda não citada é a seguinte:

²⁴ Note *PH* I 207: o cético usa a linguagem ‘sem distinções (*adiaphorōs*—nota 33 mais a diante) e, se quiserem, catacrésticamente’, se não cétricos desejarem chamar este uso de um mal uso, ele admite o preço.

Ademais, se onde Sócrates estava está agora um outro homem (como Platão), Sócrates estando morto, então lugar existe. Pois, assim como, quando o líquido do jarro foi esvaziado e um outro líquido foi derramado nele, declaramos que o jarro, que é o lugar tanto do líquido anterior quanto do líquido posteriormente derramado, existe, então, da mesma forma, se um outro homem ocupa o lugar que Sócrates ocupou quando estava vivo, algum lugar existe. (*M X 8*, traduzido por Bury 1933-49).

O que está sendo discutido é a legitimidade de atividades bastante ordinárias de localização, bem como a doutrina mais teórica dos físicos sobre os lugares e direções naturais. E aqui novamente Sexto está seguindo um precedente Aristotélico.²⁵ Como o dogmático de Sexto, Aristóteles mistura considerações trazidas da filosofia natural com argumentos baseados no que é dito no discurso comum da vida ordinária. Aristóteles e Sexto não são rústicos; em ambos escritores as preocupações ordinárias sobre lugar e as preocupações teóricas são vistas como contíguas umas às outras.

Os contra-argumentos de Sexto, assinalando a negação de lugar, são compatíveis com os argumentos pró. Eles recaem em duas classes: (i) refutações dos argumentos pró, fundamentadas principalmente sobre a consideração de que toda essa conversa de direita e esquerda, ou de Platão estando onde Sócrates estava, pressupõe a existência de lugar e não pode estabelecer-se sem circularidade (*M X 13-14*); (ii) dilemas de um tipo tipicamente cético (contudo, parcialmente derivados de Aristóteles, *Física* 211b 5 em diante) demonstrando que absurdidades seguem-se se o lugar for um corpo ou o vazio, se é o molde ou a matéria ou o limite de um corpo ou a extensão delimitada por estes limites (*M X 20-29*). O que é importante para nossos propósitos é o desfecho final dos argumentos negativos:

Se o lugar de uma coisa não é a sua matéria, nem a forma, nem a extensão entre os limites, nem novamente as extremidades, do corpo, e além destas não há como concebê-lo, devemos declarar que lugar não é nada. (*M X 29*).

Chegamos ao ponto em que a legitimidade de localizar coisas em lugares depende se sim ou não podemos formular uma coerente concepção de lugar em um sentido preciso da palavra. Tanto na vida ordinária quanto ao fazer uma teoria física tomamos como garantido que poderíamos ser mais precisos se precisássemos ser. Mas poderíamos? Podemos defender isto sem circularidade? Podemos formular uma clara e coerente noção sobre o que é o lugar de uma coisa? Alguns dizem ‘Sim’, alguns dizem

²⁵ O argumento da substituição citado de *M X 8* (ver *PH III 120*) corresponde a Aristóteles, *Física* 208b 1-8.

‘Não’, mas o cético permanece em dúvida e refreia o julgamento de toda a forma. Se é assim que a questão põe-se, não há o tipo de insulamento por assunto de Gassendi entre ceticismo e a vida ordinária.²⁶

Finalmente, parece-me que somente tal interpretação como a proponho pode fazer um sentido adequado com a maneira que o tópico é concluído na versão *PH*:

É possível citar muitos outros argumentos. Mas com o objetivo de evitar prolongar nossa exposição, devemos concluir dizendo que enquanto os Céticos são levados à confusão pelos argumentos, eles são também envergonhados pela evidência da experiência. Conseqüentemente não nos vinculamos a nenhum lado, na medida em que concerne a doutrinas dos Dogmáticos, mas suspendemos os juízo quanto a lugar. (*PH* III 13-15, traduzido por Bury 1933-49).

Os argumentos são os argumentos negativos que demonstram que nenhuma concepção coerente de lugar pode ser formulada, então lugar não é real, mas aqui eles são levantados contra uma crença positiva sugerida pela experiência ordinária. Que crença? A experiência ordinária sugere diretamente que se pode formular uma concepção filosófica defensável de lugar? Eu penso que não. O que a experiência ordinária sugere é que se pode localizar objetos em lugares. Qualquer um, afirma o dogmático de *PH*, pode olhar e *ver* a diferença entre direita e esquerda, alto e baixo, e pode ver que eu estou agora falando onde meu professor costumava falar (*PH* III 120). Bem pode uma pessoa constranger-se se não puder fazê-lo. E se ele não pode, então, é claro, será inapropriado falar de ‘evidência’ da experiência: ‘evidência’ é a descrição epistemologicamente considerada, preparatória para a argumentação dogmática de que a experiência ordinária *estabelece* a realidade de lugar.²⁷ Mas o que a experiência ordinária estabelece, a filosofia deve ser capaz de elucidar. Inversamente—e este é o ponto chave da crítica negativa—o que a filosofia falha em elucidar, a experiência ordinária falha em estabelecer (compare *PH* III 65-6). A questão abstrata da natureza do lugar e questões filosóficas sobre a definição dele surgem na discussão de Sexto, através da premissa pressuposta, como tentativas de criar um sentido coerente para a atividade mundana de colocar coisas em seus lugares (dizendo onde elas estão).

²⁶ Quando Gassendi 1658: Parte II, Livro II, Capítulos 1-6 (seleções em Brush 1972: 383-90) critica o lugar Aristotélico, sua crítica predominante é que é má ciência e metafísica enganosa. Eu não nego que o insulamento por assunto, entre o teórico e o ordinário, também pode ser encontrado na antiguidade: o exemplo óbvio é a escola Empírica de medicina (ver Deichgräber 1930). Mas Sexto firmemente repudia a sugestão de que o cético consistentemente é um Empírico (*PH* I 236).

²⁷ Não há paralelo a isto na versão *M*, porque os argumentos pró em *M* têm sido arregimentados em forma *modus ponens*, sem nenhuma indicação da fundamentação epistemológica da premissa categórica.

VIII

Creio que a mesma conclusão pode ser extraída da discussão de Sexto sobre o tempo, mas mais do que ir até maiores detalhes aqui, eu proponho dar um passo atrás para considerar a totalidade da estratégia na qual o debate sobre o tempo e lugar ocorre. Não é freqüentemente que Sexto parece limitar o escopo do seu ceticismo da maneira como faz com lugar, este é o motivo pelo qual me alonguei neste assunto.²⁸ A estratégia global demonstrará que seria muito surpreendente se tivéssemos atingido outra conclusão que não a de que o ceticismo Pirrônico não pratica insulamento por assunto. Mais uma vez, começo com uma forja moderna.

Em seu livro *Ethics: Inventing Right and Wrong* J.L. Mackie escreve:

A negação de valores objetivos pode carregar uma extrema reação emocional, um sentimento de que nada importa no fim das contas, que a vida perdeu seu propósito. Obviamente, isto não procede; a falta de valores objetivos não é uma boa razão para abandonar as preocupações subjetivas ou para cessar de querer algo. (Mackie 1977: 34).

Mackie pode dizer isto porque a totalidade da sua discussão é baseada em uma muito forte versão da moderna distinção entre investigações de primeira e segunda ordens. Ele insula os julgamentos morais de primeira ordem tão seguramente que pensa que eles podem sobreviver à descoberta de segunda ordem de que todos os juízos de valor de primeira ordem envolvem erros, uma errônea (falsa) afirmação quanto a verdade objetiva. Os Pirrônicos originais, por contraste, pensavam que se um argumento filosófico poderia trazer dúvida sobre os valores objetivos—em seus termos, se não se pudesse mostrar que nada é bom ou ruim por natureza—isto teria precisamente o efeito de fazê-lo cessar de querer algo, ou de esperar algo, ou de temer algo. Seu nome para este ponto de vista de destacamento da própria vida do sujeito era tranqüilidade.

A grande recomendação do Pirronismo é que a suspensão do juízo sobre todas as questões, sobre o que é verdadeiro ou falso, bom ou ruim, resulta em tranqüilidade—a tranqüilidade do distanciamento dos esforços e preocupações do homem comum, de uma vida vivida após libertar-se da esperança de encontrar respostas das quais depende a felicidade. Como Sexto explica, a felicidade surge precisamente quando aquela

²⁸ Um outro caso, mais comumente citado (por exemplo, Frede 1979: 114), é a expressão de Sexto de tolerância quanto um tipo de inferência-signo. Sobre isso ver Barnes 1982: 12-18, onde eu estaria menos hesitante do que ele ao atribuir a Sexto uma redução Humeana da inferência ao hábito psicológico.

esperança for abandonada: a tranqüilidade segue a suspensão do juízo como uma sobra segue seu corpo (*PH I 25-30*). De sua maneira particular, o ceticismo Pirrônico oferece uma prescrição para a felicidade, competindo com a alegre simplicidade do Epicurismo e com a nobre resignação do sábio Estóico.²⁹

Ora, uma receita da felicidade deve travar contato com as fontes de infelicidade. São, acima de tudo, os juízos que fundamentam as esperanças e medos do homem ordinário que devem ser postos em dúvida e removidos se a tranqüilidade deve ser alcançada. A meta dos argumentos céticos é, primeiro, a crença ordinária do homem ordinário de que é bom e desejável ter dinheiro, por exemplo, ou fama ou prazer (*M XI 120-4, 144-6*; ver *PH I 27-8*); e segundo, os juízos de primeira ordem da vida ordinária sobre o que está acontecendo no mundo circundante, que sustentam-se o alcance destas metas (se é bom e desejável ter dinheiro, é importante saber onde está o dinheiro). O método de atacar é o argumento filosófico, mas o alvo é o nosso ego mais íntimo e toda a condição em que vivemos. Qualquer tentativa de insular nossos juízos de primeira ordem frustrariam a empreitada filantrópica do cético que nos traz, pelo argumento, à tranqüilidade da alma (ver *PH III 280*).

A discussão de Sexto sobre espaço e tempo deveria ser vista sob esta perspectiva maior. Hoje em dia, se alguém afirma que Enesidemo viveu e trabalhou no primeiro século a.C. e Sexto Empírico em torno de 200 d.C., vemos uma grande diferença entre duvidar desta afirmação sobre fundamentos empíricos concernentes à evidência histórica—que são horrivelmente escassos—e duvidar da afirmação que serve de base em um argumento filosófico que demonstra que o passado é irreal. Não penso que Sexto tenha algo como o nosso senso desta diferença. Para ele, qualquer um que diz que Platão agora está no lugar em que Sócrates estava quando estava vivo, e pretende assim fazer uma afirmação sobre a verdade, diz algo que está aberto a uma investigação em que pode ser desafiado a dar razões ou evidências desta afirmação e a defender sua legitimidade, onde isto pode incluir (como vimos) defender uma concepção de lugar ou da realidade do tempo. Se a defesa falha, isto tem muito do mesmo efeito que falhar em produzir uma evidência histórica decente. Isto começa a parecer como se não houvesse uma boa razão para crer no fundamento. E se você não pode encontrar uma boa razão para crer em um fundamento, o que pode fazer além de suspender o juízo sobre ele?

²⁹ Para discussões mais detalhadas sobre a tranqüilidade Pirrônica, ver Hossenfelder 1968, Burnyeat 'Pode o Cético Viver seu Ceticismo?' em 'Revista Trilhas Filosóficas', em: <http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/index2.htm>, Annas 1986.

Tudo o que lhe resta é o padrão de retirada cética a um tipo de proferimento que não faz afirmações sobre a verdade, para o qual, conseqüentemente, razões e legitimações não podem ser exigidos, digo, ‘Parece-me que Platão agora está no lugar onde Sócrates estava quando estava vivo’.³⁰ Isto é o que você pode dizer sem expor-se a argumentos céticos.

Mas há outras maneiras sob as quais esta retirada pode expressar-se. Porque o cético não pretende afirmações sobre a verdade, ele pode dizer coisas que, se pretendessem ser afirmações sobre a verdade, deveriam pressupor coisas que não podem ser defendidas. Um exemplo simples, extraído de um outro contexto em Sexto (*M VIII* 129): na vida ordinária estar-se-ia feliz em dizer ‘Estou construindo uma casa’ mas estritamente e precisamente falando, referir-se a uma casa pressupõe a existência de uma casa já construída. Então a frase não tem sentido, um mal uso da linguagem (*katachrēsis*).³¹ No entanto, as pessoas assim falam, da mesma forma que dizem ‘homem’ quando falam sobre ‘ser humano’ (*M VII* 50). E nesta destacada atitude do falante ordinário quanto às pressuposições de sua própria linguagem, o cético encontra um modelo a seguir em uma escala maior.

É catacréstico usar ‘é’ para ‘aparece’ (*PH I* 135) e enveredar em um discurso assertivo sem pretender afirmar ou negar qualquer coisa (*PH I* 191-2; ver 207). Mas o cético nos conta que, porque sua única preocupação é indicar como as coisas parecem-lhe (isto ele diz, é claro, na linguagem comum, com o verbo ‘parece’ em sentido preciso), ele não zela pelas expressões que usa (*PH I* 4, 191). Ele pode dispor-se a ser indiferente aos compromissos e pressupostos do seu vocabulário, porque a parte da linguagem que ele leva a sério é a parte que permite ao falante expressar sua descomprometida indiferença quanto a questão sobre se o que ele diz é verdadeiro ou falso, digo, o vocabulário da aparência. O verbo ‘parece’ (em seu sentido não-epistêmico) é um dispositivo disponível na linguagem para separar a si mesmo das pressuposições e compromissos do resto da linguagem. Mas uma alternativa igualmente boa é dizer o que um outro alguém diria, sem preocupar-se com se é verdadeiro ou falso, sem levar a sério a própria aplicação dos conceitos envolvidos.

³⁰ Sobre a importância do ponto de que proferimentos que registram como as coisas parecem não contam como verdadeiros ou falsos, ver Burnyeat ‘Pode o Cético Viver seu Ceticismo?’ em ‘Revista Trilhas Filosóficas’, em <http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/index2.htm>.

³¹ Para o ancestral Aristotélico deste quebra-cabeças, e as profundezas filosóficas que pode atingir, ver Owen 1978/9.

Em seu espírito, se o cético diz que a tábua está em Alexandria, isto não ocorrerá porque ele duvida que o espaço amplo pressupõe o espaço estrito. Pelo contrário, a pressuposição é parte do funcionamento normal da linguagem na qual ele pensa e expressa seu ceticismo. Ele pode estar despreocupado quanto à pressuposição, se e somente se ele está despreocupado com se é verdadeiro ou falso que a tábua está em Alexandria. Ele felizmente diz que a tábua está em Alexandria porque, como ele define, isto significa que há um proferimento (não-epistêmico) sobre a aparência. Ele, assim, evita o comprometimento precipitado com distinções que demandem um grande envolvimento com o conhecimento teórico (virtualmente a totalidade da cosmologia Aristotélica)³² para tornar-se capaz de mover-se.³³

IX

Estamos agora equipados para re-ler a observação de Sexto em *PH* I 13 de que dogma no sentido que o cético evita é o assentimento a qualquer das questões não evidentes investigadas pelas ciências. Isto pareceu suportar a interpretação do nobre rústico porque poderia facilmente ser considerada como confinando a suspensão cética de juízo a proferimentos teóricos. Um grande problema desta leitura, do rústico, é que Sexto claramente afirma que o resultado da sua crítica ao critério e à verdade é que se é forçado a suspender o juízo quanto as coisas que os dogmáticos tomam como sendo evidentes bem como as questões abstrusas que eles descrevem como não-evidentes (*PH* II 95, *M* VIII 141-2). Todos os proferimentos sobre objetos externos são duvidosos, mesmo os simples como ‘É dia’ ou ‘O fogão está quente’.

Isto significa que os últimos proferimentos são não-evidentes, e conseqüentemente também dogma? Eu pensava que sim.³⁴ Mas agora me parece que a distinção entre questões evidentes e não-evidentes é em si uma dessas distinções dogmáticas que o cético ilumina (ver *PH* II 97). A definição de dogma como assentimento a qualquer das questões não-evidentes investigadas pelas ciências é

³² Ver notas 15 e 19.

³³ Cabe a esta conclusão que no último capítulo de *PH* I, onde Sexto discute o escopo comum entre o ceticismo Pirrônico e a escola Metódica de medicina e diz que o uso dos Metódicos da linguagem é não-dogmático e despreocupado com distinções (*adiaphoron*) como a do cético, ele subsume isto à vida cética seguindo as aparências (*PH* I 236-241). *Adiaphoron* é comparado com *aphelōs* em *M* X 15, discutido anteriormente na nota 17. O advérbio *adiaphorōs* é unido a *katachrēstikōs* em *PH* I 191, 207; ver 188, 195, *M* I 61, IX 333.

³⁴ Ver nota 13.

explicitamente tomada de uma outra pessoa (*PH* I 13).³⁵ Sexto a usa, mas não para o propósito de insular o ordinário do teorético. Sobre os dois lados da distinção dogmática ele diz com uma voz clara: é impossível não suspender o juízo. Tudo o que precisamos adicionar é uma explicação de porque a distinção não diferencia o escopo do ceticismo de Sexto.

A resposta, eu cedo, é a necessidade do insulamento. Todo proferimento que faz uma afirmação sobre a verdade cai no escopo da investigação científica porque, mesmo se o proferimento em si não é de um nível teorético, ele usará conceitos que são sujeitos a especulação teorética: conceitos tais como movimento, tempo, lugar, corpo. Se estes conceitos são problemáticos, Sexto argumenta que todos eles são, e nenhuma linha pode ser traçada entre as dúvidas filosóficas e empíricas, o proferimento original será igualmente problemático. Você terá que suspender o juízo sobre se o próximo ano letivo virá para que você trabalhe sobre a filosofia do tempo—e também, é claro, sobre se é um problema se ele não vir.³⁶

Conforme vejo, então, o cético antigo filosofa da mesma maneira direta que G. E. Moore. Moore é conhecido por insistir que uma tese filosófica como ‘O tempo é irreal’ seja tomada com um certo tipo de seriedade, como se requeresse, por exemplo, que seja falso que eu tomei café hoje mais cedo. E ele pensa que é relevante e importante argumentar o contraposto: é verdade que eu tomei café hoje mais cedo, logo é falso que o tempo seja irreal. As pessoas sempre sentiram que estes argumentos e atitudes de Moore erram o ponto. Esta não é maneira pela qual as questões filosóficas deveriam ser tratadas; é um tosco e errôneo tipo de seriedade. Mas eu penso que Sexto reconheceria um espírito familiar. Se olharmos uma terceira vez os textos diante de nós, vemos que os dogmáticos de Sexto argumentam exatamente da mesma maneira que Moore: uma coisa é a direita, outra a esquerda, então há lugares; Platão está onde Sócrates estava, então pelo menos um lugar existe. Compare: Aqui está uma mão, aqui está outra, então pelo menos duas coisas externas existem.³⁷ Sexto compreende que isto

³⁵ Ver Burnyeat ‘Pode o Cético Viver seu Ceticismo?’ em ‘Revista Trilhas Filosóficas’, em: <http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/index2.htm>.

³⁶ Esta solução para o problema do status dos proferimentos da vida ordinária em Sexto é uma generalização de Barnes 1982: 10-12. Barnes trabalha justamente com um pressuposto: o Pirrônico não julgará que o fogão é quente porque ele é incapaz de satisfazer-se de que tem um critério de verdade que fundamente seu juízo. Eu adiciono: e também porque ele é incapaz de encontrar uma elucidação e uma defesa filosófica satisfatória dos conceitos envolvidos ou pressupostos pelo proferimento de que o fogão é quente.

³⁷ Para um antigo paralelo da afirmação de Moore (1939: 148-50, 1953: 119-126) de que a premissa deste argumento é muito mais certa do que qualquer premissa filosófica que poderia ser usada para provar sua verdade (ou falsidade), ver Cicero *Acad.* II 17.

é circular; ele não compreende que este é o *tipo* errado de argumento para estabelecer a tese de que lugar existe. E ele propõe uma versão modal da mesma inferência inversamente: é problemático se lugar existe, então é problemático se Platão *está* onde Sócrates esteve ou se uma coisa *está* a direita de uma outra. Similarmente: é problemático se qualquer coisa é boa ou má por natureza, então é problemático se vale a pena escrever este artigo. Talvez pareça para mim agora que não vale a pena. Tudo bem. Se eu tivesse atingido o distanciamento cético, esta seria uma aparência não epistêmica: um pensamento ou sentimento que eu experimento sem qualquer preocupação se ele é fundado em verdades ou razões, e então sem nenhuma diminuição da minha tranquilidade.

X

Estive preocupado em demonstrar que a tempos atrás o ceticismo filosófico tinha uma seriedade que a filosofia dos dias atuais há muito esqueceu. Agora é o momento de perguntar quando, e por quem, e porque o insulamento foi inventado. Com esta finalidade deverei dar uma breve—muito breve, e proporcionalmente menos documentada—olhadela antes e depois do período (primeiro século a.C. ao terceiro século d.C.) em que o Pirronismo antigo floresceu.

Primeiro, antes. A idéia de que os juízos de primeira ordem de um homem são postos em dúvida se não se pode prestar uma defensável conta dos conceitos que estão sendo aplicados remete-se a nada menos que o hábito bastante conhecido de Sócrates em insistir que, a não ser que Eutifron, por exemplo, possa definir piedade, ele não sabe, como pensa que sabe, se é pio processar seu pai por deixar um escravo morrer. O ponto de vista Socrático de que não se pode conhecer nenhum exemplo que recaia em um conceito a não ser que se possa dar uma definição ou consideração deste conceito, é rotulada como ‘a falácia Socrática’.³⁸ A perspectiva histórica que ofereço deve nos preparar para adotar um ponto de vista mais complacente, ou pelo menos mais complexo.³⁹ É errôneo ponderar que quando os interlocutores de Sócrates falham em fornecer uma definição satisfatória, ele nunca lhes avisa que deixem a filosofia àqueles que são bons nela, mas mais que continuem a busca por uma definição, de modo que suas vidas sejam corretamente direcionadas.

³⁸ Geach 1966.

³⁹ Referências e discussões em Burnyeat 1977.

No tempo devido, a insistência de Sócrates na prioridade da definição pelo conhecimento se tornou a tese de Platão de que não se pode saber nada a não ser que se saiba as Formas que são o que as definições especificam. E há outros sinais de que em Platão não há sinais de insulamento. Ele bastante regularmente insiste que uma teoria filosófica deve ser capaz de estar fundamentada sem refutar-se. A tese do monismo, por exemplo, que somente uma coisa existe, é refutada no *Sofista* (244bd) sobre fundamentos que alegam que o monismo precisa de mais de uma palavra para ser formulado. Novamente, a teoria relativista de Protágoras sobre a verdade, que uma proposição é verdadeira somente para uma pessoa que nela crê como verdadeira, é trazida para refutar-se no *Teeteto* (107e- 171c) porque implica que ela mesma não é verdadeira para aqueles que não crêem que ela seja verdadeira. Em nenhum caso ocorre a Platão que uma teoria filosófica pode outorgar-se um meta-status especial isentando-a de ser contada como mais uma entre as proposições com as quais ela lida.

Aristóteles pode parecer uma fonte mais promissora de insulamento. Em *Física I* 2, por exemplo, ele firmemente diz que o filósofo natural não deve preocupar-se com os argumentos de Eleatas como Parmênides e Zenão que propõem demonstrar que o movimento é impossível e que somente uma coisa existe. Na filosofia natural toma-se como garantido que movimento e pluralidade existem: o que é um primeiro princípio ou pressuposição de toda a investigação.

Mas em um exame mais acurado percebe-se que o que Aristóteles está insistindo não é insulamento, mas a repartição em departamentos da investigação. Ele pensa que as conclusões Eleatas são diretamente incompatíveis com os primeiros princípios que são um pressuposto da posse de um tema de estudos; por exemplo, a geometria não considera se há pontos nem se números existem. Estas são questões para outro estudo, que Aristóteles chama de filosofia primeira (metafísica). Mas ele pensa deste mais elevado estudo como deixando conclusões que as ciências subordinadas a ele podem usar como princípios primeiros. Considerando que a filosofia do século vinte tem frequentemente pensado da ciência e metafísica como bastante distintos *tipos* de investigação (porque em nosso mundo elas normalmente são), para Aristóteles a filosofia natural é simplesmente 'filosofia segunda' (por exemplo, *Metafísica* 1037a 14-15). É uma empreitada menos abstrata e menos geral do que a filosofia primeira, e

secundária a ela, porque a filosofia primeira tem acesso aos princípios últimos da explicação (*Metafísica E 1*). Isto é tudo.⁴⁰

O outro lado desta moeda antiga é que é um erro pensar na *Física* de Aristóteles da maneira como tendem a fazer os intérpretes filosóficos do século vinte, como filosofia *da* ciência em contraste com ciência.⁴¹ A análise de Aristóteles do significado de ‘lugar’ na linguagem ordinária é uma contribuição mais direta à ciência do que a análise da linguagem do prazer na *Ética* é uma contribuição para a sabedoria prática. Em nenhum caso Aristóteles pensa da análise conceitual como se operasse independentemente das preocupações de primeira ordem. Ela contribui diretamente para o conhecimento de primeira ordem. A razão pela qual a análise conceitual expande-se tanto na *Física* e na *Ética* é que Aristóteles sustenta uma substantiva, e em seu tempo revolucionária tese com o efeito de que os conceitos ordinários do homem ordinário são os melhores pontos de partida pelos quais passamos ao conhecimento da natureza, por outro lado, e para a salvação de nossa alma pelo outro. Seu dogmatismo muito positivo confronta o ceticismo de Sexto em cada ponto não insulado.

XI

Então quando as coisas mudaram? Quem inventou o insulamento?

Não foi, penso eu, Descartes. Descartes não tinha paciência com a tentativa de Gassendi de limitar o escopo do ceticismo antigo. Com certeza, foi a tentativa de Descartes de ver que as obras do ceticismo antigo atingem muito mais profundamente do que o Pirronismo antigo jamais havia sonhado, que eles impugnam a própria existência do mundo externo no qual o Pirrônico procurou desfrutar da tranqüilidade.⁴² Da mesma forma, quando Gassendi, ao manter-se relutante em permitir que Sexto duvidasse de afirmações ordinárias sobre a verdade, bem como das afirmações teóricas, estava relutante em aceitar que a dúvida cética da primeira *Meditação* seriamente pretendesse ter um escopo absolutamente geral, Descartes replicou:

Minha afirmação de *que todo o testemunho dos sentidos deve ser considerado incerto, não somente, mas mesmo falso*, é bastante sério

⁴⁰ Eu não entendo porque Kung 1981 pensa que Quine 1951 justifica ter encontrado em Aristóteles antecipações da distinção de Carnap entre questões internas e externas. Em todo caso, a afirmação depende de ignorar todo o grupo de questões que Aristóteles atribui à filosofia primeira.

⁴¹ Também Owen 1961: 116, 119, 125-6, Hamlyn 1968: ix, Ackrill 1981: 24, Annas 1981: 286.

⁴² Ver Burnyeat 1982.

e também necessário para a compreensão das minhas meditações, e quem não admite ou não pode admitir isto é incapaz de levantar qualquer objeção que mereça uma réplica. (V Reproduzido em HR II 206)⁴³.

Mas então ele continua:

Mas devemos notar a distinção enfatizada por mim em várias passagens, entre as atividades práticas da nossa vida e uma investigação sobre a verdade; quando é um caso de regular a vida, seria seguramente estúpido não confiar nos sentidos, e aqueles céticos eram bastante ridículos que tanto negaram as tarefas humanas que tinham que ser preservados por seus amigos de caírem em precipícios.⁴⁴ Foi por essa razão que em algum lugar anunciei *que ninguém de mente sã seriamente duvidou de tais questões* [HR I 142-3]; mas quando fazemos uma investigação sobre qual é o conhecimento mais seguro que a mente humana pode obter, é claramente desarrazoado recusar tratá-las como duvidosas, ou mesmo não rejeitá-las como falsas, assim, para permitir-nos tornarmo-nos seguros de que certas outras coisas, que não podem ser assim rejeitadas, são por esta razão mais certas, e em verdade melhor conhecidas por nós.

Assim, este é o mesmo conjunto de proposições que Descartes trata como certas para os propósitos da vida prática e como duvidosas para os propósitos de uma investigação sobre a verdade. Não há insulamento do tipo de Gassendi aqui. Mas também não há aqui qualquer outro tipo de insulamento. Descartes tem que insistir que sua dúvida é estritamente teórica e metodológica, não prática, precisamente porque ele crê que os juízos da vida ordinária realmente são postos em dúvida pelos argumentos céticos. Eles são tornados tão completamente e totalmente duvidosos que Descartes sente que deve construir um código provisório de conduta para preservar sua vida prática enquanto está conduzindo a investigação sobre a verdade. Imagine um filósofo moderno apresentando um seminário sobre o ceticismo preparando um conjunto de regras para todos viverem até que as dúvidas céticas forem postas em suspenso. Isto é o que Descartes faz, em grande parte na parte III do *Discurso do Método* (HR I 95 em diante). Sua distinção entre teórico e prático não é insulamento, mas uma abstração deliberada de si mesmo das preocupações práticas, uma resolução de manter-se descomprometido de tudo o que há na esfera prática até que a teoria tenha lhe dado a verdade sobre o mundo e uma moralidade na qual possa crer.

⁴³ HR = Haldane and Ross 1931.

⁴⁴ A referência é a uma história sobre Pirro relatada em DL IX 62. Outras referências a céticos antigos de fato vivendo seu ceticismo estão em HR I 206, II 335.

Se não Descartes, então que tal Berkeley? Berkeley conheceu os argumentos Pirrônicos através de Bayle⁴⁵ e sua resposta foi a bem conhecida abolição da distinção entre aparência e realidade. Se a distinção é feita, então Berkeley concorda que os argumentos céticos demonstram que não podemos saber a verdade sobre qualquer proferimento sobre como as coisas realmente são. A única resposta é dizer que a maneira que as coisas realmente são não está além e acima das aparências. A questão é, Berkeley pensa que isto pode ou deveria fazer diferença para os juízos da vida ordinária? A resposta parece ser que às vezes sim e às vezes não.

Quando na disposição de adaptar o homem comum, Berkeley afirmará ou deduzirá que seu idealismo não materialista não é uma alternativa ao, mas uma análise do, discurso ordinário. Isto dá conta corretamente do que ordinariamente queremos dizer quando falamos de objetos, de modo que nossos proferimentos ordinários se tornam verdade (1710: § 82 fim: ver §§ 34-5).

Mas Berkeley não está sempre tão disposto a adaptar o pensamento ordinário. Considere sua muito conhecida prescrição de ‘pensar com os eruditos, e falar com os vulgares’ (1710: § 51). Isto é motivado por uma admissão de que sobre seus princípios, proferimentos ordinários casuais como ‘O fogo queima’, ‘A água esfria’, tornam-se falsos. Em seu sistema somente a mente tem eficácia causal. Então se continuarmos a dizer, com o vulgar, ‘O fogo queima’, teremos que fazê-lo com o mesmo espírito em que um Copernicano continua a dizer que o sol está nascendo. Estritamente, o que o vulgar diz não é acurado, é falso. Isto é como o erro de Mackie na teoria do discurso moral, mas com a crucial diferença de que Berkeley não tem a garantia do século vinte de que a distinção entre investigações do primeiro e do segundo nível suaviza o problema. Da maneira que Berkeley vê o problema, o idealismo pesa sobre pelo menos alguns juízos ordinários da mesma maneira que a teoria Copernicana pesa sobre o proferimento de que o sol nasce.⁴⁶

Assim, o progresso de Berkeley em direção ao insulamento é mais bem qualificado e ambíguo. Hume pula direto para dentro da posição que encontramos em Sexto; ou pelo menos, assim parece à primeira vista. É bastante essencial para o programa de Hume que o Pirronismo incida direta e drasticamente contra nossas crenças

⁴⁵ Ver Popkin 1951/2.

⁴⁶ Um interessante paralelo antigo é Empédocles, frag. 9: pessoas falam, incorretamente, de coisas vindo a ser e passando; Empédocles reconhece que faz uso do costumeiro modo de falar para os propósitos do seu próprio discurso; mas ele não retira um iota da sua consideração de que isto é um erro.

cotidianas. Hume mantém que se fôssemos as criaturas racionais que nos gabamos de ser, desistiríamos, por exemplo, da crença em objetos externos que demonstra ser infundada. O fato é, contudo, que não desistimos da crença. Inevitavelmente, as crenças recapturam nossas mentes quando abandonamos nossos estudos pelas questões cotidianas. É esta resistência de nossas crenças aos argumentos céticos que demonstra, para Hume, o papel em nossas vidas de fatores outros que não a razão, como hábito e imaginação. Eles, e não a razão, devem ser os responsáveis por nossas crenças, se as crenças não se vão quando as razões para elas são invalidadas pela crítica cética. Todo o argumento entraria em colapso se nossas crenças cotidianas fossem insuladas por algum dispositivo lógico inerente àquela crítica, daquilo que Hume chama de os rigores impossíveis do Pirronismo.

É verdade, pode-se ver um tipo de insulamento no próprio fato de que as crenças não seguem adiante. Mas o que é importante sobre isto é que para Hume isto é somente um fato, um fenômeno que podemos detectar em nós mesmos quando abandonamos o estudo. Se Descartes tivesse atentado ao mesmo fenômeno, ele não precisaria da sua moral provisória.

O próximo passo não é difícil de prever. É possível impressionar-se mais com o relato de Hume da impotência do ceticismo para mover nossas crenças cotidianas do que com seu argumento que pressupõe a impotência da razão. Se qualquer um pudesse encontrar uma maneira de preservar a premissa enquanto nega a conclusão, o ceticismo sofreria uma dramática perda de significado.

O que nos leva, como muitos já devem ter adivinhado, a Kant. Foi Kant quem persuadiu a filosofia de que se pode ser, simultaneamente e sem contradições, um realista empírico e um idealista transcendental. Ou seja, foi Kant quem nos deu a idéia de que há uma maneira de dizer o mesmo tipo de coisa como céticos reais, tais como Enesidemo costumava fazer, cito ‘Os sujeitos cognoscentes contribuem para o que é conhecido’, o que de toda forma não impugna a objetividade dos juízos nos quais o conhecimento é expresso. Onde Enesidemo citaria fatores empíricos (icterícia e coisas do gênero) que obstruem o conhecimento objetivo, o princípio Kantiano de que objetos têm que se conformar como nosso conhecimento é desenvolvido para demonstrar que nossos juízos são validados, não impugnados, pela contribuição da mente cognoscente. Mas Kant pode fazer esta afirmação, famosamente difícil como é, somente porque em sua filosofia a ligação pressuposta é de fato verdadeiramente quebrada. ‘O fogão é quente’, tomado empiricamente, não implica um ponto de vista filosófico de nível

transcendental onde de agora em diante a batalha filosófica será lutada. O realismo empírico é invulnerável ao ceticismo e compatível com o idealismo transcendental.⁴⁷

Desta maneira, com o apoio de sua distinção de níveis (insulamento *de iure*), Kant pensou que refutava o ceticismo de uma vez por todas. O efeito, contudo, foi que o ceticismo moveu-se para cima, para o nível transcendental.

Eu digo isto porque penso ser interessante notar como o cético de Thompson Clarke repete coisas que Kant disse, mas em um tom de voz bastante diferente. O cético de Clarke toma o que é chamado de ponto de vista absoluto e declara que as afirmações do conhecimento do homem comum vão todas muito bem no contexto da vida ordinária, mas não incorporam um conhecimento absoluto das coisas como elas são em si mesmas; elas são conhecimento somente em uma maneira de falar—a maneira de falar do homem comum, que não tem fundamento fora das práticas da vida ordinária. Então atingimos a idéia de que há duas maneiras de entender um proferimento como ‘O fogão está quente’, a maneira comum e a maneira filosófica, e é somente à afirmação cética de um conhecimento absoluto que o cético questiona. A questão é precisamente sobre se ‘O fogão é quente’ pode incorporar qualquer maior ou mais profundo tipo de conhecimento e verdade do que o homem comum admite. Mais uma vez o insulamento Kantiano por níveis está estabelecido, o ceticismo torna-se transcendental.

A outra coisa importante sobre o cético de Clarke, e sobre muitas referências a ‘o cético’ na literatura filosófica moderna, é que este cético não tem realidade histórica. É uma construção da imaginação da filosofia moderna. O ponto é que quando o ceticismo se torna transcendental, a expressão ‘o cético’ tem que perder sua referência histórica, isto ainda leva a Hume, esta conexão com o que certas figuras históricas de fato disseram ou pensaram. ‘O cético’ se tornou o nome de algo interno ao pensamento do próprio filósofo, seu alter ego, com o qual ele luta em um debate que é agora um debate filosófico no sentido moderno.

XII

Em anos recentes foi argumentado com muita habilidade e academicismo que algo do tipo do ceticismo transcendental poderia ser encontrado nos textos da tradição

⁴⁷ Este esboço deve muito a Stroud 1983, que deve ser lido em conjunção com a demonstração de Tonelli (1967) de que o ceticismo da época de Kant era ainda essencialmente o ceticismo ‘empírico’ da tradição antiga. Para algumas conexões relevantes entre o insulamento de Kant e o de Wittgenstein, ver Lear 1982.

do antigo Pirronismo, acima de tudo *PH I 13*.⁴⁸ Sexto, nesta interpretação, insula não entre assuntos, como pensou Gassendi, mas entre uma maneira ordinária e uma filosófica de entender proferimentos tais como 'O fogão está quente'. Sexto descreve-se como um defensor do homem comum e da vida ordinária. Ele não tem objeção à maneira de falar do homem comum, somente à crença dogmática de que pode atingir um mais além ou mais profundo tipo de conhecimento e verdade do que o homem comum requer para os propósitos da vida comum.

Esta é uma interpretação atraente, mas a perspectiva histórica que tentei apresentar sugere que não é simplesmente errado da mesma maneira que a interpretação de insulamento de Gassendi é errada, mas que isto é anacronismo. Seu anacronismo é o outro lado do anacronismo de G.E. Moore. Moore tentou levar o ceticismo a sério. Ele recusou considerar qualquer artifício causador de insulamento do tipo provido pela distinção Kantiana entre o transcendental e o empírico. Mas ele foi bem sucedido somente soando peculiarmente, até mesmo escandalosamente, tosco—somente porque considerava o ceticismo em termos pré-Kantianos, como se Kant não tivesse existido. Moore é tosco onde Sexto é meramente inocente, porque, é claro, é verdade que quando Sexto escreveu Kant não existia. O problema com a inocência—a imagem é muito próxima da de Kant (1781: A761)—é que, uma vez perdida, jamais pode ser recuperada.⁴⁹

Bibliografia de Obras Modernas Citadas:

- * Ackrill, J. L. 1981. *Aristotle the Philosopher*. Oxford.
- * Annas, Julia 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford. .
- * -----1986. 'Doing without objective values: ancient and modern strategies', em *The Norms of Nature*, editores M. Schofield e G. Striker, págs. 3-29. Cambridge.
- * Barnes, Jonathan 1982. 'The beliefs of a Pyrrhonist', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 208: 1-29.
- * Berkeley, George 1710. *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*.
- * Brochard, Victor 1923. *Les sceptiques grecs*, segunda edição, Paris.

⁴⁸ Frede 1979.

⁴⁹ Este artigo deve muito a numerosas discussões em diferentes tempos e lugares. Duas fontes de inspiração particulares que devem ser reconhecidas são os escritos de Barry Stroud, e as palestras de Burton Dreben em Berkeley em 1981. Uma versão mais curta deste artigo foi publicada em *philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, editores R. Rorty, J.B. Schneewind, e Q. Skinner, (Cambridge University Press 1984), 225-254.

- * Brush, Craig B. 1972. *The Selected Works of Pierre Gassendi*. Nova Iorque e Londres.
- * Burnyeat, M. F. 1977. 'Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore', *Philosophy*, 52: 381-396.
- * -----1980. 'Can the Sceptic Live His Scepticism?', em *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, editores M. Schofield, M. Burnyeat, e Barnes, 20-53. Oxford.
- * -----1982. 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley . Missed', *Philosophical Review* 90: 3-40.
- * -----1983. *The Skeptical Tradition*. Berkeley, Los Angeles, e Londres.
- * Bury, R. G. 1933-49. *Sextus Empiricus, with an English Translation*, 4 volumes. Londres e Cambridge, Mass., Loeb Classical Library.
- * Carnap, Rudolf 1950. 'Empiricism, Semantics, and Ontology', *Revue internationale de philosophie*, 11: 20-40. Reproduzido em *Semantics and the Philosophy of Language*, editor L. Linsky, págs. 208-228. Urbana 1952.
- * Cave, Terence 1979. *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*. Oxford.
- * Cavell, Stanley 1979. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford e Nova Iorque.
- * Clarke, Thompson 1972. 'The Legacy of Scepticism', *Journal of Philosophy*, 69: 754-769.
- * Couissin, Pierre 1929. 'Le Stoicisme de la Nouvelle Académie', *Revue d'histoire de la philosophie*, 3: 241-276. Tradução para o inglês em Burnyeat editor 1983: 31-63.
- * Deichgräber, M. 1930. *Die griechische Empirikerschule*. Berlim.
- * Denyer, Nicholas 1981. 'The Atomism of Diodorus Cronus', *Prudentia*, 13: 33-45.
- * Frede, Michael 1979. 'Des Skeptikers Meinungen', *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16: 102-129.
- * -----1984. 'The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of " Knowledge', in *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, editores R.Rorty, J. B. Schneewind, e Q. Skinner, págs. 255-278. Cambridge.
- * Gassendi, Pierre 1644. *Metaphysical Colloquy, or Doubts and Rebuttals Concerning the*

Metaphysics of René Descartes with His Replies. Seleções traduzidas em Brush 1972: 157-278.

* -----1658. *Syntagma Phi/osophicum*, em *Opera*, Lyons.

* Geach, P. T. 1966. 'Plato's *Euthyphro*: an Analysis and Commentary', *Monist*, 50: 369-382.

* Hallie, Philip P. 1967. Artigo 'Sextus Empiricus', em *The Encyc/lopedia of Philosophy*, editor Paul Edwards. Nova Iorque e Londres.

* Hamlyn, D. W. 1968. *Aristotle's DeAnima Books II and III*. Oxford.

* Hossenfelder, M. 1968. *Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, Einleitung und Übersetzung. Frankfurt e Main.

* Hussey, Edward 1983. *Aristot/e's Physics Books III and IV*. Oxford e Nova Iorque.

* Janáček, K. 1948. *Pro/egomena to Sextus Empiricus*. Acta Universitatis Palackianae.

* -----1979. 'Das Wort *skeptikos* in Philons Schriften', *Listy Filologické*, 101 : 65-68.

* Kant, Immanuel 1781. *Critique of Pure Reason*. Traduzido por Norman Kemp Smith. Londres e Nova Iorque, edição corrigida 1933.

* Kung, Joan 1981. 'Aristode on Thises, Suches and the Third Man Argument', *Phronesis*, 26: 207-247.

* Lear, Jonathan 1982. 'Leaving the World AJone', *Journa/ of Phi/osophy*, 79: 382-403.

* Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth.

* Montaigne, Michel de 1580. *Apologie de Raymond Sebond*, traduzido em E. J. Trechman, *The Essays of Montaigne*, 2 volumes. Londres 1935.

* Moore, G. E. 1925. 'A Defence of Common Sense', em *Contemporary British Philosophy*, Second Series, editor J. H. Muirhead, págs. 191-223. Londres e Nova Iorque. Reproduzido em G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Londres and Nova Iorque 1959,3259.

* -----1939. 'Proof of an External World', *Proceedings of the British Academy*, 25: 273-300. Reproduzido em G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Londres e Nova Iorque 1959, 127-150.

* -----1953. *Some Main Prob/ems of Philosophy*. Londres e Nova Iorque.

* Nagel, Thomas 1979. *Mortal Questions*. Cambridge.

* Owen, G.E.L. 1969. 'Tithenai ta phainomena', em *Aristote et les problemes de methode*, editor S. Mansion, págs 83-103. Louvain. Reproduzido em *Articles on Aristotle*, editores J. Barnes, M. Schofield, e R. Sorabji, volume 1, págs. 113-126.

Londres 1975.

- * -----1970. 'Aristotle: Method, Physics and Cosmology', em *A Dictionary of Scientific Biography*, editor C. C. Gillespie, volume I, págs. 250-58. Nova Iorque.
- * -----1978/9. 'Particular and general', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79: 121.
- * Popkin, Richard H. 1951/2. 'Berkeley and Pyrrhonism', *Review of Metaphysics*, 5:223-246. Reproduzido em Burnyeat editor 1983, págs 377-396.
- * -----1979. *The History of Scepticism: From Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Los Angeles, e Londres.
- * Quine, W. V. 1951. 'On Carnap's views on ontology', em W. V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, págs. 126-134. Nova Iorque 1966.
- * Ross, W. D. 1936. *Aristotle's Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford.
- * Russell, Bertrand 1914. *Our Knowledge of the External World*. Londres.
- * Schmitt, C. B. 1983. 'The Rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Times', em Burnyeat editor 1983, págs.225-252.
- * Sedley, David 1977. 'Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203: 74-120.
- * -----1983. 'The Motivation of Greek Scepticism', em Burnyeat editor 1983, págs. 9-30.
- * Sorabji, Richard 1983. *Time, Creation and the Continuum*. Londres.
- * Striker, Gisela 1980. 'Sceptical Strategies', in *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, editores M. Schofield, M. Burnyeat, e J. Bames, págs. 54-83. Oxford.
- * -----1983. 'The Ten Tropes of Aenesidemus', em Burnyeat editor 1983, págs. 95- 116.
- * Stroud, Barry 1979. 'The Significance of Scepticism', in *Transcendental Arguments and Science*, editores P. Bieri, R.-P. Horstmann, e L. Krüger, Synthese Library vol. 133, págs. 277-298. Dordrecht, Boston, e Londres.
- * -----1983. 'Kant and Scepticism', em Burnyeat editor 1983, págs. 413-434.
- * Tarrant, H. 1983. 'The Date of Anon. In *Theaetetus*', *Classical Quarterly*, 33: 161--187.
- * Tonelli, Giorgio 1967. 'Kant und die antiken Skeptiker', em *Studien zu Kant's*

philosophischer Entwicklung, editores H. Heimsoeth, D. Henrich, e G. Tonelli, págs. 93-123. Hildesheim.

* Walker, Ralph 1983. 'Gassendi and Scepticism', em Bumyeat editor 1983, págs. 319-336.

* Wingenstein, Ludwig 1953. *Philosophical Investigations*. Traduzido por G.E.M. Anscombe. Oxford.

Tradução recebida em: 26/07/10

Aceita em: 20/11/10