

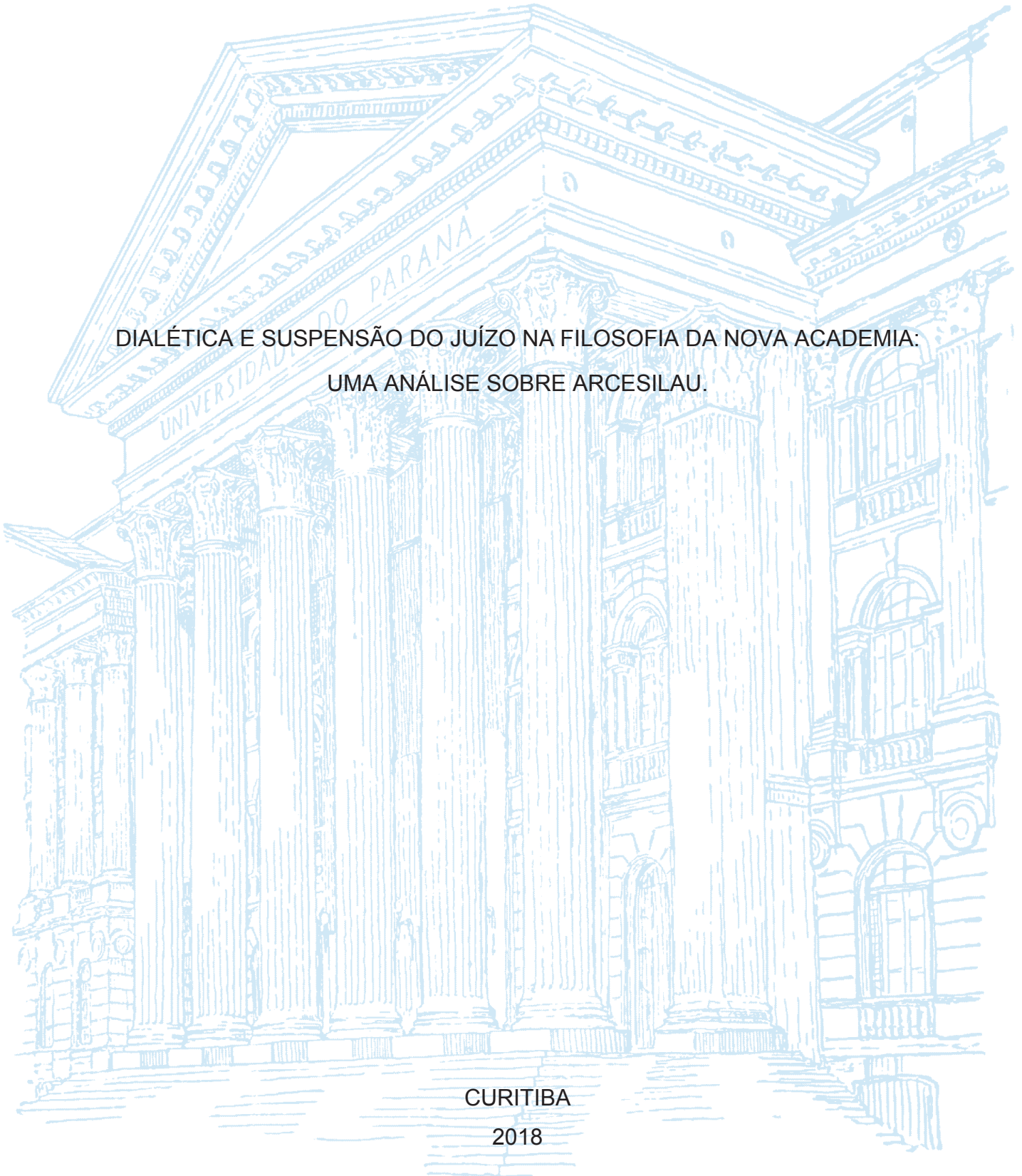
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

NAILANE KOLOSKI

DIALÉTICA E SUSPENSÃO DO JUÍZO NA FILOSOFIA DA NOVA ACADEMIA:
UMA ANÁLISE SOBRE ARCESILAU.

CURITIBA

2018



NAILANE KOLOSKI

DIALÉTICA E SUSPENSÃO DO JUÍZO NA FILOSOFIA DA NOVA ACADEMIA:
UMA ANÁLISE SOBRE ARCESILAU.

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva.

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação
Biblioteca de Ciências Humanas - UFPR
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985

Koloski, Nailane

Dialética e suspensão do juízo na filosofia da nova academia:
uma análise sobre Arcesilau / Nailane Koloski. – Curitiba, 2018.

84 f.

Orientador: Prof.Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências
Humanas, Universidade Federal do Paraná.

1. Arcesilau, 316-241 a.C. - Crítica e interpretação. 2. Filosofia
Grega. 3. Ceticismo. 4. Dialética - Suspensão do juízo. I. Título.

CDD 186.2



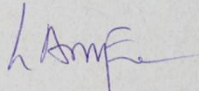
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

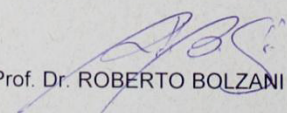
ATA Nº 210/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia oito de junho de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na sala 603 do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda **NAILANE KOLOSKI** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **DIALÉTICA E SUSPENSÃO DO JUÍZO NA FILOSOFIA DA NOVA ACADEMIA**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - UFPR, foi constituída pelos seguintes Membros: Prof. Dr. LUIZ ANTONIO ALVES EVA, Orientador e Presidente da banca (UFPR), Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR) e Prof. Dr. ROBERTO BOLZANI FILHO (USP). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de PósGraduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LUIZ ANTONIO ALVES EVA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

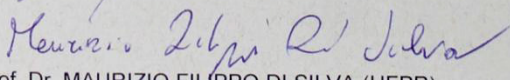
Observações: A banca avaliou o trabalho e sugeriu algumas modificações no texto que serão incorporadas na versão final e ser entregue pela

Curitiba, 08 de junho de 2018.




Prof. Dr. LUIZ ANTONIO ALVES EVA (UFPR)
Orientador e Presidente da banca


Prof. Dr. ROBERTO BOLZANI FILHO (USP)


Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR)

mestranda.

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **NAILANE KOLOSKI**, intitulada: **DIALÉTICA E SUSPENSÃO DO JUÍZO NA FILOSOFIA DA NOVA ACADEMIA**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação. Curitiba, 08 de Junho de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
Prof. Dr. LUIZ ANTONIO ALVES EVA (UFPR)	9,0
Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR)	9,0
Prof. Dr. ROBERTO BOLZANI FILHO (USP)	9,0
Média Final	9,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**. Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.



L. Alves
Prof. Dr. LUIZ ANTONIO ALVES EVA (UFPR)
(Orientador e Presidente da Banca Examinadora)

Maurizio Filippo Di Silva
Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR)

R. Bolzani
Prof. Dr. ROBERTO BOLZANI FILHO (USP)

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

AGRADECIMENTO

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva, pelo imenso apoio e incentivo durante todos os anos de pesquisa, desde a graduação. Agradeço pelas inspiradoras aulas que me levaram ao caminho do estudo do ceticismo. Agradeço as inúmeras conversas, detalhadas correções, sugestões e incalculáveis questões suscitadas. Agradeço pelo reconhecimento do meu progresso e pela infinita paciência ao me ajudar em inúmeras dificuldades no meu desenvolvimento acadêmico.

Aos membros da banca de qualificação: Prof. Dra. Vivianne de Castilho Moreira e Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, pela leitura atenta e críticas que me ajudaram a desenvolver e enriquecer este trabalho.

Aos membros da banca de defesa: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho e Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva pela análise cuidadosa do texto, vários comentários e sugestões e pelo incentivo para que eu siga adiante com a pesquisa.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia da UFPR, que me permitiram percorrer os diferentes temas e perspectivas da filosofia.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, à Áurea Junglos e à Marianne Nigro, sempre presentes na resolução das demandas burocráticas e vários assuntos referente ao curso e conclusão dessa dissertação.

À CAPES, pelo apoio financeiro recebido no decorrer desta pesquisa de Mestrado.

Ao grupo de estudos “Ceticismo filosófico”, subdivisão do grupo “Filosofias da Experiência” (UFPR), pelas indagações e conhecimentos compartilhados. O grupo de estudos foi um importante complemento na minha formação acadêmica, principalmente na compreensão de importantes questões sobre o ceticismo.

Aos meus amigos Cassiana, Renato, Amarilis, Leonardo, Marcus, Marcio, Clodoaldo e Davi, pela campanha, conversas, conselhos, apoio, críticas e pelas risadas. Agradeço também a todos que não são aqui mencionados, mas participaram desse processo em algum momento e estarão sempre guardados no meu coração.

Aos meus pais, Marlene e Eduardo, pelo apoio em todos os momentos.

Ao companheiro de todas as horas, sem o qual teria sido impossível completar mais essa etapa, Wyl.

“Filosofia deve ser estudada, não em virtude de quaisquer respostas definitivas que possam ser dadas às suas questões, uma vez que nenhuma resposta definitiva pode, via de regra, ser conhecida como verdadeira. Em vez disso, ela deve ser estudada em virtude dos próprios problemas, porque estes problemas ampliam nossas concepções acerca do que é possível, enriquecem a nossa imaginação intelectual e diminuem a arrogância dogmática que fecha a mente contra a especulação; mas, sobretudo, porque, graças à grandeza do universo que a filosofia contempla, a mente também engrandece e se torna capaz daquela união com o universo que constitui o seu maior bem.”

Bertrand Russell, The Problems of Philosophy 1912.

RESUMO

Esse trabalho pretende considerar o tema da Suspensão do Juízo na filosofia da Nova Academia, em especial no período de Arcesilau. O objetivo será mostrar como se configura o debate a respeito desse tema e como o uso da dialética por esse filósofo tem importante influência na compreensão da suspensão do juízo. Buscaremos apontar as possibilidades interpretativas bem como os problemas advindos de cada uma delas e indicar a leitura que consideramos a mais adequada para resolver essas importantes questões sobre o tema. Nossa interpretação irá apontar a dialética como a atividade mais fundamental da filosofia da Nova Academia, cujo objetivo é conduzir à suspensão do juízo. Para além disso, veremos que seus argumentos, mesmo possuindo efeitos dialéticos, também expressam, em certo sentido, pontos de vistas desses filósofos. Assim, eles não apenas refutam e conduzem à suspensão do juízo através da dialética, mas explicam como é possível conduzir a vida prática e a investigação filosófica sem a necessidade de dogmas.

Palavras-chave: ceticismo - Nova Academia – dialética - suspensão do juízo – representação.

ABSTRACT

This paper aims to approach the subject of Suspension of Judgment in the philosophy of the New Academy, especially in the period of Arcesilaus. The goal will be to show how the debate on this theme is configured and how the use of dialectics by this philosopher has important influence in understanding the suspension of judgment. We will try to point out the interpretative possibilities as well the problems that arise from them, and indicate the reading that we consider the most adequate to solve these important questions on the subject. Our interpretation will defend dialectics as the most fundamental activity of New Academy philosophy, because it leads to the suspension of judgment. In addition, we will see that the arguments even having dialectical effect, also express, in a sense, views of these philosophers. Thus, they not only refute and lead the suspension of judgment through dialectics, but also explain how it is possible to conduct practical life and philosophical inquiry without the need for dogmas.

Key-words: skepticism – New Academy – dialectic - suspension of judgment – presentation.

LISTA DE ABREVIATURAS

Aulo Gélío

Noct. Att. -Noites Áticas

Cícero

Acad. -Academica (On Academic Scepticism)

De Fin. -Sobre os Fins. (On the ends)

De Orat. -Sobre o Orador (On the Oratore)

De Nat. -Da Natureza dos Deuses (De Natura Deorum)

Diógenes Laércio

DL. -Vida e doutrina dos filósofos ilustres

Sexto Empírico

HP. -Esboços Pirrônicos (*Outlines of Pyrrhonism*)

M. -Contra os Matemáticos (Against the Mathematicians)

Long & Sedley (Org.)

L&S -Os Filósofos Helenistas (The Hellenistic Philosophers)

Von Arnin

SVF. - *Stoicorum Veterum Fragment*

Plutarco

Col. -Contra Colotes (Against Colotes)

Eusébio

Prep. Ev. -Preparação Para o Evangelho (Evangelical preparation)

ID

-Interpretação Dialética

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	A NOVA ACADEMIA	12
	SURGIMENTO, PRINCIPAIS ESCOLARCAS E CARACTERÍSTICAS.	
2.1	RELAÇÃO COM O PIRRONISMO.....	16
2.2	RELAÇÃO COM O SOCRATISMO.....	17
2.2.1	<i>Elenchus socrático</i>	18
2.2.2	Apropriação da prática socrática.....	23
3	EPOKHÉ	25
3.1	A CENTRALIDADE DA EPOKHÉ NA FILOSOFIA DA NOVA ACADEMIA	25
3.1.2	Os meios de praticar a <i>epokhé</i> : argumentação antinômica e dialética...	30
4	DIALÉTICA	32
4.1	A DIALÉTICA NO INTERIOR DA ARGUMENTAÇÃO ACADÊMICA....	33
4.1.1	Impressões Cognitivas.....	33
4.1.2	A defesa acadêmica da Inapreensibilidade.....	39
4.1.3	O sábio e a suspensão do juízo.....	41
5	CONSEQUÊNCIA INTERPRETATIVA DESSAS ESTRATÉGIAS	45
5.1	A INTERPRETAÇÃO DIALÉTICA (ID).....	46

5.1.1	<i>Akatalepsia</i>	48
5.1.2	<i>Epokhé</i>	49
5.1.3	<i>Eulogon</i>	52
5.2	UMA TENTATIVA DE INTERPRETAÇÃO.....	62
6	CONCLUSÃO	73
	REFERÊNCIAS	75

1 INTRODUÇÃO

Esse trabalho aborda um tema que tem sido controverso entre os estudiosos do ceticismo antigo: o tema do estatuto filosófico da *epokhé* (suspensão do juízo) na filosofia da Nova Academia¹. Este tema se revela pertinente na medida em que diz respeito à própria posição epistemológica que os filósofos da Nova Academia assumiram. A interpretação desse conceito está diretamente relacionada a como entendemos todo o conjunto dessa filosofia.

Nossa intenção não será oferecer uma resposta definitiva ou que resolva por completo todas as controvérsias sobre a interpretação da filosofia Acadêmica, mas sim expor, de maneira geral, as características da filosofia da Nova Academia, bem como as principais questões que surgem acerca dessa filosofia, especialmente com respeito à noção de *epokhé*, e apresentar uma proposta interpretativa e elementos que possam fundamentá-la.

Devemos ter em mente que os problemas interpretativos da filosofia da Nova Academia não são de fácil resolução, posto que havia controvérsias entre os próprios escolarcas herdeiros dessa tradição (Acad. II. 78, 139) e são escassos os textos que chegaram até nós sobre essa filosofia, o que dificulta ainda mais o trabalho de pesquisa. No entanto, essas dificuldades não impossibilitam a investigação sobre o tema e não diminuem sua importância e pertinência para o estudo filosófico.

Para entendermos a problemática em torno da *epokhé*, na primeira parte da pesquisa vamos realizar uma apresentação da Nova Academia, seu surgimento, suas características e relação com outras filosofias. A Nova Academia, veremos, carrega uma grande herança socrática, na qual podemos identificar as mais importantes características de sua atividade dialética, bem

¹ Esse trabalho se ocupará exclusivamente do período da Academia chamado “Nova Academia”, mais especificamente do período de Arcesilau. Assim, Quando, no decorrer do trabalho, houve referência aos Acadêmicos, será sempre com relação a esse período, deve-se então ler Filósofos da Nova Academia, salvo quando for comunicado no trecho da menção que se refere a outro período.

como outros elementos e motivações. A *epokhé*, segundo o *Academica*², é uma inovação em relação a essa filosofia Socrática e Platônica, embora os elementos que levam a essa prática estejam presentes nessas filosofias. A *epokhé* se caracteriza como uma atitude de abstenção de posicionamento diante de uma controvérsia irresolúvel. Na impossibilidade de determinar, diante das possibilidades encontradas, qual é aquela que estabelece a verdade de maneira segura, deve-se suspender o juízo. Desse modo, um meio eficaz de conduzir à *epokhé* é através da argumentação antinômica, que busca oferecer argumentos que equilibrem o peso de ambos os lados de uma questão, as tornando igualmente persuasivas e aceitáveis. Não apenas a argumentação antinômica é eficaz para conduzir à suspensão, mas veremos que, na Nova Academia, a dialética também é um importante instrumento para tal.

Essa dialética, que identificamos na filosofia da Nova Academia e que é uma herança socrática, se caracteriza por argumentos que partem sempre das teses e opiniões que são fornecidas pelos seus interlocutores e se ajustam a elas, ou seja, são argumentos elaborados especificamente para o debate contra aquele oponente. Utilizando esses elementos fornecidos por seus interlocutores, esses filósofos traçam um percurso para conduzi-los a conclusões que mostrem que essas teses, se não são falsas, possuem contradições e falhas que demonstram sua inconsistência e por isso não podem ser tidas como teses coerentes e verdadeiras. São estratégias utilizadas para refutar ou invalidar as teses de seus adversários e levar sempre à tese da inapreensibilidade que, por sua vez, levam a suspensão do juízo como veremos.

A partir do uso dessa estratégia dialética surge um significativo problema em que vamos nos deter longamente no decorrer dessa pesquisa, que é o de entender o escopo dessa argumentação dialética e seu limite, se houver. Essa problemática surgirá rapidamente na nossa análise, tendo em vista que nossa interpretação buscará mostrar a centralidade dessa dialética na filosofia da Nova Academia, enquanto importante instrumento para obtenção de suspensão do

² Marco Túlio Cícero (106 a.C.) é a nossa principal fonte a respeito da filosofia da Nova Academia, ele trata desse tema especialmente em sua obra intitulada *Academica*. Ele teve contato direto com filósofos Acadêmicos como Filo de Larissa e Antíoco de Ascalão, por isso podemos considerá-lo uma fonte muito importante e privilegiada dessa filosofia.

juízo. Vamos aqui tentar expor brevemente essa dificuldade. Quando identificamos um argumento dialético na prática da filosofia da Nova Academia, podemos dizer que o filósofo que o apresenta não tem nenhum comprometimento com o mesmo e o utiliza exclusivamente para mostrar a falsidade ou a contradição das teses desse oponente. No entanto, se considerarmos todas as afirmações acadêmicas como expressões dessa prática, essa filosofia acaba vazia de conteúdo e sentido. Nada do que os Acadêmicos expressam poderia ser considerado como parte de sua filosofia, e isso se dá porque é possível identificar na filosofia da Nova Academia as características dessa argumentação dialética em praticamente todas as teses oferecidas por eles, ou seja, mesmo as posições principais dos Acadêmicos parecem passíveis de serem interpretadas como parte de argumentos dialéticos, pois dizem respeito a conceitos presentes nas filosofias dogmáticas que eles discutem (particularmente dos estoicos). Como, por exemplo, a tese da inapreensibilidade e da Suspensão do Juízo. Assim, nenhuma alegação que eles façam a respeito do motivo ou fundamento para a atividade filosófica, seja a respeito da busca pela verdade, pela sabedoria ou felicidade³ (que são características que definem a filosofia), poderia ser identificada nem teria nenhuma conexão com o que esses filósofos estão afirmando, pois são declarações feitas apenas com a intenção de refutar seus oponentes.

Na sequência deste texto veremos as principais características da argumentação antinômica e dialética, como elas se afiguram como instrumentos para a suspensão do juízo e como elas são construídas no interior dos argumentos da Nova Academia e assim tentaremos identificar e limitar essa prática. Mostraremos algumas possibilidades interpretativas e nossa proposta para resolver essa problemática, considerando a importância da dialética nessa filosofia e preservando sentido e motivação para a mesma. Nossa sugestão será que, apesar da importância e centralidade da dialética na filosofia da Nova Academia, as teses oferecidas dialeticamente por esses filósofos possuem um duplo uso. Podemos dizer que elas são argumentos negativos e destrutivos na medida em que são dialéticos e pretendem levar seus oponentes a reconhecerem as falhas e contradições de suas teses e, ao mesmo tempo, são argumentos

³ Pois a própria essência e sentido da filosofia (e de onde origina-se seu nome) está relacionado com a “ciência” e “sabedoria”. Ver: BURKERT, 2014.

positivos, na medida em que expressam posições que os Acadêmicos expõem como boas descrições de como as coisas se dão ou se apresentam a nós, sem com isso pretender produzir um discurso afirmativo definitivos sobre essas coisas.

Mostraremos que afirmações, declarações e constatações que os Acadêmicos expressam, e que não pretendem resultar em discursos assertivos definitivos sobre as coisas, podem ser conciliadas com a atitude de suspensão do juízo. É nisso que vão resultar certas posições acadêmicas e o que poderá explicar o sentido e motivação dessa filosofia. Assim o acadêmico tem um posicionamento próprio e o apresenta na medida em que ele não pretende estabelecer nenhuma afirmação terminante e absoluta a respeito das coisas. O Acadêmico se refere a constatações perceptuais, a proposições experienciais e ao que se mostra na sua vida prática de um modo não peremptório, ou seja, que não implica uma pretensão de juízo definitivo sobre sua verdade.

Assim, defenderemos que a tese da inapreensibilidade (impossibilidade de conhecimento) é parte de uma argumentação dialética, na medida que é uma conclusão extraída de premissas estoicas, mas é também algo que o Acadêmico alega sob a forma de uma constatação, pois ele observa que durante muito tempo e até hoje os filósofos tem se dedicado na busca pela verdade sem obter resultados satisfatórios. Eles têm se deparado com a obscuridade das coisas, as falhas nos sentidos, a limitação da vida etc. (Acad. I, 44).

Esses filósofos afirmam que as coisas são inapreensíveis, mas eles não o fazem dogmaticamente, como sendo uma tese verdadeira, pois se eles consideram que as coisas são obscuras, a própria afirmação da inapreensibilidade também o é. Entender como se daria essa adesão não é de nenhuma maneira simples, dado que comumente entendemos que uma tese é uma proposição que pode ser verdadeira ou falsa e, nesse caso, o que estamos dizendo é que os filósofos da Nova Academia não consideram que as teses que eles apresentam sejam verdadeiras, mas que, de algum modo, eles as aceitam e as defendem. Contudo, veremos que é possível uma adesão ou preferência por determinadas teses e posições que não impliquem defende-las como verdadeiras. O que esses filósofos apresentam são explicações ou constatações de como as coisas se dão e como eles as observam, tendo sempre em vista que não são

teses capazes de expressar conhecimento de maneira infalível, por diversos motivos que eles mesmo apresentam, como a falta de um critério de julgamento, as falhas das nossas faculdades perceptivas e intelectuais, as inúmeras tentativas que já foram realizadas e que apenas confirmaram essas incapacidades.

Desse modo, o Acadêmico não se compromete positivamente com a tese da inapreensibilidade, enquanto uma tese que pretende dizer como as coisas são de maneira absoluta. Ao mesmo tempo em que essa tese pode ser entendida como algo a que os Acadêmicos aderem, em um sentido menos rigoroso, como algo que eles observam. Nessa medida, essa tese pode ser apontada como um fundamento para a *epokhé*. No mesmo sentido, como veremos, outras teses e argumentos dos Acadêmicos podem ser também considerados, além de argumentos com efeitos dialéticos refutativos, como posições que eles endossam, como a *epokhé* e os critérios práticos. Vejamos antes, porém, como se caracteriza a filosofia da Nova Academia e alguns elementos centrais para esclarecermos o debate a cerca da *epokhé*.

2 A NOVA ACADEMIA

A *Academia*, como sabemos, foi a escola fundada por Platão (429-347 a.C) no séc. 4 a.C. Após sua morte, a escola entra numa fase que posteriormente foi chamada “pitagorizante”⁴ (período em que se valorizavam a matemática e uma cosmologia de inspiração pitagórica, que ficou conhecido posteriormente como o da Velha Academia (Cíc. De orat., III, 67; Ac., I, 46; De fin., V, 7). É cerca de 90 após a morte de Platão, sob a liderança de Arcesilau de Pitane (aprox. 315-240 a.C) e posteriormente de Carnéades de Cirene (aprox. 214-129 a. C), que a Academia entra em uma fase cética, conhecida por Nova Academia. Muitos intérpretes consideram que esse ceticismo permaneceu vigente até o primeiro século a.C. quando Filo de Larissa (140-80 a.C) e Antíoco de Ascalão (120-67 a.C) assumem a Academia, isso porque ambos parecem ter adotado posições

⁴ MARCONDES 1994, p.85.

mais otimistas quanto a possibilidade de conhecimento.⁵ nas palavras de Couissin: eles “amenizaram o ceticismo de Carnéades”.(1929, p.44).

O termo "cético", embora muito utilizado hoje para caracterizar os filósofos da Nova Academia, não foi empregado por eles próprios e seus contemporâneos para qualificar sua filosofia. Esse termo pode ter sido introduzido por Sexto Empírico (já no terceiro ou segundo século d.C), que descrevia sua própria filosofia como cética. Embora Sexto apresente seu ceticismo como algo essencialmente diferente da filosofia acadêmica⁶, vários autores, ao longo da história, identificaram várias semelhanças entre essas filosofias, o que os levou a considerá-las como sendo relacionadas. Essa relação é encontrada especialmente no uso de argumentos, estratégias e concepções que foram descritas como céticas por Sexto Empírico e estão presentes na Academia, especialmente no período da Nova Academia. Apesar dessa aparente relação e semelhança, é um assunto muito debatido saber como diferenciar essas filosofias e que suscitou muitas questões. Essa problemática já estava presente entre os antigos, como nos diz Aulio Géllo, na sua obra *Noites Áticas*: “é uma questão, considerada por muitos escritores gregos, em que e quanto diferem filósofos pirrônicos e acadêmicos. Pois ambos são ditos céticos, suspensivos, aporéticos, visto que nada afirmam e julgam que nada se apreende.” (XI, 5, 6). Essa pesquisa não se ocupará detidamente da comparação e relação entre essas duas filosofias. Mesmo assim, com respeito a alguns temas, será necessário fazê-lo; desenvolveremos uma análise e um breve comparativo entre ambas.

Arcesilau assumiu a Academia por volta de 265 a.C. e a liderou até sua morte, cerca de 25 anos depois. Ele ficou conhecido como um grande dialético e o emprego do método Socrático o teria conduzido, segundo testemunhos existentes, à suspensão do julgamento sobre todas as coisas (Plutach, *Against Colotes* 1120C; *Plutarch On Stoic Self-contradictions* 1035F-1037B (L&S 31P); SE, HP. I, 232; DL IV 28). Cícero relata que ele possuía uma graça sofisticada em seus discursos e que o admirava tanto como orador quanto como filósofo. (Acad.

⁵ SCHOFIELD 1999, p.323; BOLZANI 2003, p.6; BICCA 2016, p.96

⁶ Sexto também apresenta aspectos de semelhança entre sua filosofia e a Academia, especialmente com respeito à filosofia de Arcesilau, se referindo a ele como um cético, embora, logo em seguida, volte a afirmar diferenças essenciais entre eles.

II 16; De Orat. III 67). O sucessor de Arcesilau no comando da Acadêmia foi Carnéades, que, assim como ele, não escreveu nada (DL IV, 31,65; Plutarch *On the Fortune of Alexander* I, 4). Aparentemente, ao não deixarem nenhum registro escrito de suas filosofias, ambos os filósofos teriam pretendido seguir os passos de Sócrates, que via na filosofia um modo de vida e não um conjunto de teorias a serem transmitidas. Outro possível motivo para não deixarem nenhum registro escrito seria o de evitar conceder um acervo que pudesse ser, posteriormente, ensinado como se fossem lições e dogmas de suas filosofias, tal como Cícero aponta que ocorreu com os primeiros sucessores de Platão (Acad. II 17). Porém, Clitômaco de Cartago (187-110 a.C), que foi o principal discípulo de Carnéades, teria publicado volumosas descrições sobre a filosofia e argumentação de seu mestre (Acad. II 98; DL VII 67). No entanto, esses textos não chegaram até nós, apenas alguns registros através de outros autores⁷. Carnéades também foi descrito como um grande dialético, cujo maravilhoso talento foi mencionado por vários autores antigos⁸. E, além disso, ficou conhecido pela sua doutrina do “probabilismo”, termo que se refere ao critério prático que Carnéades teria estabelecido para a condução da vida sem assentimento. Para expor esse critério ele distingue entre duas classes de representações: aquelas que seriam verdadeiras ou falsas e aquelas que seriam prováveis ou não prováveis, dessas ficaria vedada a nós a possibilidade de nos pronunciarmos a respeito daquelas verdadeiras ou falsas, só restando a nós agir baseado em representações que seriam prováveis ou não prováveis.⁹ Todavia, saber se Arcesilau e Carnéades tiveram quaisquer pontos de vista próprios, ou eram simplesmente dialéticos que argumentavam com a intenção de minar as posições dos seus oponentes, é uma questão em disputa, como veremos.

Marco Túlio Cícero (106 a.C.) é a nossa principal fonte a respeito da filosofia da Nova Academia. Ele nos legou a mais extensa obra a respeito dessa filosofia: o diálogo intitulado *Academica*. Possuímos apenas cerca de três quartos

⁷ “outros autores”, principalmente Cícero, Numênio, Plutarco e Sexto Empírico.

⁸ (Cícero *De Fin.* III 41; DL. IV 63; Aulo Gélio, *Noct. Att.* VI, 10; Plut. *Cato Major*, 22; Eus., *Prep. Ev.* XIV, VIII, 9)

⁹ O termo “probabilismo” se originou do termo grego *pithanon*, traduzido por Cícero por *Probabile* em Latim, que significa “convicente” ou “persuasivo”. O uso do termo probabilidade, embora muito difundido, pode causar confusão nos leitores, pois é um termo associado à probabilidade matemática.

da obra completa. Cícero produziu duas versões desse diálogo: a primeira versão era dividida em dois livros, chamados de “Catulo” e “Luculo”, nomes que se referiam aos interlocutores de Cícero; e a segunda versão era dividida em quatro livros, também chamados “Varro”, que é o único interlocutor de Cícero nessa versão. Aparentemente não ocorreram mudanças substanciais de conteúdo entre as duas edições do *Academica*, apenas uma reestruturação e ordenação dos assuntos. Das duas edições dessa obra produzidas por Cícero, chegaram até nós o segundo livro da primeira edição e apenas parte do primeiro livro da segunda edição¹⁰. Além dos *Academica*, Cícero se refere à filosofia da Academia de maneira mais breve em outras obras, que também nos fornecem importantes informações¹¹.

Cícero esteve presente no interior da Academia, onde foi aluno direto de Filo de Larissa e também teve contato com Antíoco de Ascalão; por isso, pode-se dizer que ele foi uma testemunha privilegiada dessa filosofia. Nos *Academica*, Cícero pretende expor a filosofia da Nova Academia que ele atribui principalmente a Arcesilau e Carnéades, à qual ele teve contato especialmente através de Filo e outras fontes como textos de Clitômaco dos quais ele faz menções (Acad. II, 98, 103). Nesse diálogo, Cícero se coloca como porta voz e defensor da filosofia da Nova Academia e seu oponente é representado sempre por um interlocutor que apresenta a posição estoica de Antíoco. Este último, apesar de ter participado da Academia, teria se desviado da filosofia cética e proposto uma espécie de junção entre a Academia, Stoa e o Liceu (Acad. I, 35, 40), pela qual a filosofia da Academia deveria ser corrigida e aperfeiçoada. O resultado dessa unificação seria uma filosofia que representaria adequadamente a herança platônica preservando a possibilidade de conhecimento através das representações (Acad. II, 69). Isso, e talvez a posição de Filo de Larissa, de quem há muita controvérsia e pouca informação, teria tornado a postura acadêmica ambígua e teria levado Enesidemo de Cnosso a deixar a escola, que ele descrevia como “estoicos lutando contra estoicos” (Photius, Bibl. 212, 170a) e a procurar reestabelecer uma filosofia propriamente cética atribuindo sua origem a Pirro de Élida (370-260 a.C), por isso seu nome Pirronismo.

¹⁰ Para mais informações a esse respeito, ver a introdução à tradução para o Inglês dos *Academica* de Chrlaes Brittan.

¹¹ *De Oratore, De Natura Deorum, De Finibus Bonorum et Malorum.*

2.1 RELAÇÃO COM O PIRRONISMO

Pirro nada escreveu e podemos dizer que ele ocupa uma posição histórica comparável com Sócrates em muitos aspectos. Ambos foram figuras que nomearam e inspiraram filosofias. Igualmente, esses filósofos parecem terem sido figuras paradigmáticas devido ao seu estilo de vida e personalidade e tiveram discípulos que marcaram a história da filosofia. Há controvérsia entre os principais historiadores e intérpretes do ceticismo antigo sobre se teria ou não havido uma influência direta de Pirro sobre Arcesilau. Havia uma antiga anedota do estoico Aristo de Quio, caracterizando Arcesilau como uma quimera. Segundo essa anedota, Arcesilau era “Platão pela frente, Pirro por trás e Diodoro no meio” (DL IV 33; HP I 234) -- como se oficialmente ele fosse um platonista que, no entanto, procedia por argumentos dialéticos, como praticados pelos socráticos megáricos, mas, no fundo, manifestasse o pirronismo.¹² Parece improvável que Pirro, na medida que estava essencialmente mais preocupado com “ações (*érga*) do que com discursos (*lógoi*)” (D.L IX, 66), tenha elaborado uma “filosofia cética”, que teria influenciado Arcesilau. Talvez possamos considerá-lo como tendo sido, para Arcesilau, não mais do que um exemplo de uma vida vivida sem opiniões. Cícero não relaciona a Academia com Pirro em nenhum momento dos Acadêmicas. O próprio Sexto Empírico, que atribui uma filiação Pirrônica a sua filosofia cética, quando explica a denominação “pirrônico” diz simplesmente que Pirro “aparece-nos ter-se dedicado mais concretamente e mais claramente ao ceticismo do que seus antecessores” (SE. HP. 7). Por isso, alguns intérpretes, assim como nós, simplesmente consideram mais plausível que o Ceticismo Acadêmico tenha uma origem independente, derivando-se do pensamento do próprio Platão.¹³

¹² BICCA 2016, p. 96.

¹³ MARCONDES, 1994, P.90; BOLZANI, 2003, p. 5; BROCHARD, 1887; (Obra original em francês: BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. Paris 1887. As referências a esse texto foram retiradas da tradução de Jamir Conte, Os Céticos Gregos, Odysseus, 2009.)

Poucos nomes dos pensadores céticos pirrônicos chegaram até nós; entre eles estão Timão de Flionte, discípulo direto de Pirro, Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico, este já, como vimos, no segundo ou terceiro século d.C. Os *Esboços Introdutórios ao Pirronismo* de Enesidemo foram presumivelmente o primeiro trabalho a carregar esse nome, e sabemos algo sobre ele através de uma referência feita por Diógenes Laércio (D.L. IX 78). Sexto nos legou um rico acervo de textos sobre o pirronismo, dos quais possuímos suas *Hipotiposes Pirronianas*, uma súpula do pirronismo dividido em três livros, contendo uma exposição das características da filosofia pirrônica (livro I) e de argumentos dirigidos contra as filosofias dogmáticas (livros II e III); e também onze livros denominados *Contra os Homens de Ciência (Adversus Mathematicos)* que apresentam e desenvolvem argumento críticos às várias ciências e técnicas dogmáticas.

2.2 RELAÇÃO COM O SOCRATISMO

Segundo Cícero, a Academia, a partir de Arcesilau, foi denominada Nova porque, diferentemente dos primeiros sucessores de Platão, ela pretendia retomar o método de investigação de Sócrates e outros elementos de sua filosofia encontrados nos diálogos platônicos. Os primeiros sucessores de Platão, ele relata, teriam criado um corpo de doutrinas a serem transmitidas como ensinamentos, se encaminhando por um viés dogmático, algo que iria contra o propósito socrático da dúvida e investigação dialética.

“Mas ambas as escolas, [de Aristóteles e Xenócrates] carregadas dos abundantes suprimentos de Platão, elaboraram um sistema de ensino fixo – sistema notavelmente completo e detalhado – e abandonaram aquele hábito socrático de, sem fazer nenhuma afirmação e se servindo da dúvida, argumentar a respeito de todas as coisas. O resultado foi algo que Sócrates desaprovava em absoluto: uma espécie de corpo de conhecimentos em filosofia, não só uma ordenação dos assuntos, mas também uma repartição do que deveria ser ensinado” (Acad. I, 17; tradução nossa).

Arcesilau teria rompido com a atitude dos escolarcas antecessores dele, que haviam se tornado uma espécie de reprodutores da doutrina platônica, e privilegiado a atitude socrática de refutação e abstenção de posicionamento. (Acad. I 34-35)

Sócrates foi uma personagem central da filosofia antiga. Como vimos, ele não deixou nada escrito, sendo assim a maior parte das informações que possuímos sobre ele são de fontes remanescentes nas quais Sócrates e seus pensamentos são descritos ou mencionados. A fonte mais rica do ponto de vista filosófico é Platão, que escreveu vários diálogos nos quais Sócrates é o protagonista.¹⁴ Uma das consequências de não existirem textos escritos pelo próprio Sócrates e de haver testemunhos muitas vezes díspares sobre esse filósofo e seu pensamento é a dificuldade de reconstruir o verdadeiro perfil socrático e identificar as informações históricas mais fidedignas¹⁵.

2.2.1 Elenchus socrático

Nos primeiros diálogos de Platão¹⁶ é possível identificar um padrão de investigação praticado por Sócrates. No entanto, não há uma descrição explícita do uso desse método. Ele não é nomeado, seus fundamentos e razões não são apresentados. Esse procedimento, no entanto, é comumente chamado, a partir do

¹⁴ Além de Platão, três outros autores fornecem importantes informações sobre Sócrates: Xenofonte que nos deixou quatro livros sobre Sócrates: *Memorabilia*, *Apologia de Sócrates*, *Econômicos* e *Banquete*. Aristófanes, autor de *Nuvens*, comédia encenada por volta de 420 a.C. (sendo a fonte mais antiga), que tem em Sócrates um dos principais personagens. Aristóteles, com algumas passagens esparsas pelo *corpus*, sobretudo em *Metafísica* e *Ética Nicomaqueia*. Existiram muitos outros escritos a respeito de Sócrates que foram perdidos ou que estão disponíveis de forma muito fragmentada, ver: GIANNANTONI, Gabrielle. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 2ª ed. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

¹⁵ Para saber mais sobre a chamada “questão socrática” ver BOLZANI, R. Filho. IMAGENS DE SÓCRATES. KLEOS, Revista de Filosofia Antiga Vol. 18 n.18. Rio de Janeiro. Julho de 2014.

¹⁶ Sigo aqui a ordem cronológica de Platão apresentada por Vlastos e que, segundo ele, não diferia do que era reconhecido pela erudição platônica de sua época.

período moderno, pelo nome de *Elenchus* socrático, que pode ser traduzido como “refutação” ou “exame crítico”. Entre os estudiosos há discordância tanto a respeito dos detalhes do *Elenchus* socrático, como a respeito de quais são as características distintivas desses argumentos, quais passagens dos diálogos envolvem o *Elenchus*, etc.¹⁷. Há, até mesmo, desacordo a respeito da alegação de existir em Sócrates, de fato, um método; ou seja, se ele tinha uma maneira característica de fazer filosofia¹⁸. Sem adentrarmos nesse debate a respeito das particularidades do *elenchus*, vamos apresentar algumas características que são comumente usadas para descrevê-lo, seguindo aqui o percurso de Vlastos (1983), que nos lembra que não tendo Sócrates nos legado uma definição e deixando-nos apenas a prática deste método, o que nos resta são apenas suposições.

O *elenchus* é, por vezes, definido como uma forma refinada dos paradoxos zenonianos (Zenão de Eleia, filósofo pré-socrático ± 489 a.C¹⁹.), caracterizados por um prolongado interrogatório que refuta a tese original do oponente, fazendo-o extrair dela, por meio de perguntas e respostas, uma consequência que contradiz a tese inicial. Segundo Vlastos, essa descrição está muito próxima do *elenchus* socrático, mas comete três erros. Em primeiro lugar, assinala Vlastos, Sócrates não faz o seu oponente extrair uma consequência que contradiz a tese inicial, mas é Sócrates quem a extrai, e o oponente é levado a ela contra a sua vontade. Em segundo lugar, um erro menos óbvio é a assimilação do *elenchus* à dialética de Zenão, pois as refutações de Zenão são voltadas a enunciados contrafactuais e não asseridos. Sócrates, por outro lado, só debate premissas asseridas categoricamente por seu interlocutor, o qual só está autorizado a apresentá-las se essas estiverem de acordo com suas próprias opiniões. O terceiro ponto diz respeito à alegação de que a consequência que contradiz a tese inicial é retirada a partir da própria tese inicial, isso é, deduzida a partir dela. Vlastos atribui essa interpretação à Richard Robinson²⁰, que afirma que todo *elenchus* socrático consiste em reduzir a tese a uma auto-contradição. Segundo

¹⁷ HUGH H. BENSON e colaboradores 1956, cap.5.

¹⁸ ver Scott 2002.

¹⁹ John BURNET, A aurora da filosofia grega, pp. 329-330.

²⁰ Plato's Earlier Dialectic 1st edn. Ithaca, NY: 1941, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1953.

Vlastos, se esse fosse o intuito socrático, seu procedimento seria o seguinte: quando o interlocutor afirma P, Sócrates deriva não-P, ou diretamente de P, ou derivando de P outra premissa que implique não-P, em ambos os casos deduzindo não-P a partir de P, sem a ajuda de nenhuma premissa extra. O problema, segundo Vlastos, é que essa descrição não condiz com o que encontramos nos argumentos elênticos. Segundo ele, existem cerca de trinta e nove argumentos elênticos na descrição de Robinson dos primeiros diálogos de Platão e nenhum deles exibem esse padrão. A premissa a partir da qual Sócrates deduz não-P geralmente não inclui P, e mesmo quando o faz, há outras, no conjunto de premissas, extraídas do interlocutor sem nenhuma referência a P e que não são deduzidas dela. O que Sócrates faz no *elenchus*, diz Vlastos, não é condenar P a falsidade, mas a ser um membro de um conjunto de premissas inconsistentes; e faz isso não para mostrar a falsidade de P, mas sim para mostrar que ou P é falso ou que algumas ou todas as suas premissas são falsas.

Depois de apresentar essa descrição, Vlastos alega que o problema que permanece é entender como Sócrates pode afirmar que prova a falsidade de P, quando tudo que ele estabeleceu foi a inconsistência de P com premissas cuja verdade ele não procurou estabelecer naquele argumento, mas são premissas adotadas simplesmente como algo sobre o que ele e seu interlocutor estão de acordo. Essa é a questão que Vlastos se propõe a investigar, e sua sugestão de resposta apresenta-se através da seguinte descrição do *elenchus*:

“O *elenchus* Socrático é uma busca pela verdade moral através do argumento adversário em que uma tese é debatida apenas se asserida como uma crença do próprio interlocutor, que é considerada como refutada se, e somente se, a negação de sua tese é deduzida de suas próprias crenças.” (Vlastos, p. 39)

Assim, a tarefa de refutar o interlocutor não se conclui apenas provando a falsidade de sua tese inicial P, mas também ao mostrar que ela está em conflito com outras proposições aceitas por esse interlocutor. Vlastos também nos diz que o termo grego “*elenchus*”, pode significar “refutação”, mas também “teste” ou, mais amplamente “censura, reprovação”. Além disso, ele afirma que esse

procedimento não é um fim em si mesmo, do contrário a dialética socrática dos primeiros diálogos se tornaria apenas uma forma de combate verbal. O objetivo de Sócrates é sempre um alcance positivo para a verdade, que é expresso por palavras como investigar (*skopeô* e seus cognatos), procurar (*zêtô* e seus cognatos), pôr à prova (*exetazô*), questionar (*erôtô* e seus cognatos), dentre outras. Isso, ao mesmo tempo, é o que caracteriza a filosofia para Sócrates. Assim, para nosso estudo da filosofia da Nova Academia, importa ter em mente que o *elenchus socrático* é caracterizado como um argumento no qual uma tese original do interlocutor é rejeitada quando se vê que é inconsistente com outras coisas nas quais crê o interlocutor.

Outra característica importante da prática socrática, também presente no *elenchus*, era a argumentação *ad hominem*, ou seja, “o procedimento de argumentar a partir de premissas (opiniões, definições) fornecidas pelo interlocutor ou respondente sem assumir compromisso com a verdade delas...” (Bicca 2016, p.100) Segundo o mesmo comentador, trata-se de “um comportamento dialógico frequente em Sócrates.” O fato de argumentos serem *ad hominem* significa que eles são ajustados aos pressupostos do adversário e devem se ater apenas a eles, de modo que aquele que argumenta não assume nenhuma posição em seu próprio nome. Isso é algo que parece ajustar-se também à pretensão do filósofo cético de não sustentar ele mesmo nenhuma verdade.

O uso dos argumentos *ad hominem* nos permite entender que as premissas que Sócrates assumia, em concordância com a opinião de seu interlocutor, não eram premissas a que ele mesmo aderiria ou aceitava como verdadeiras, mas algo que ele expressava apenas com a intenção de chegar a seu objetivo, a saber, conduzir a uma conclusão que mostrasse a falsidade ou inconsistência da premissa inicial P. Há muitos argumentos *ad hominem* nos diálogos de Platão. Um importante exemplo é o do *Teeteto*, que pode ser considerado um dos textos que os Acadêmicos teriam privilegiado na sua interpretação de Platão. Não só os Acadêmicos, mas também os interpretes adeptos de um “Platão cético”, referem-se a diálogos como *Lysis*, *Cármides*,

Eutifron e, principalmente, ao *Teeteto*²¹, diálogo platônico onde Sócrates não defende nenhuma teoria, nem doutrina, nem teses ou opiniões próprias, mas se debruça arduamente sobre as teorias e opiniões dos outros.

Mesmo não havendo uma interpretação consensual da filosofia de Platão desde a sua morte, podemos dizer que a leitura de Platão e Sócrates que prevaleceu no período da Nova Academia era essencialmente cética. Cícero diz que Platão fazia parte da Nova Academia devido a sua prática filosófica (Acad. I, 46). A considerada mudança de direção da Academia originada por Arcesilau pode ser entendida, como sugere Sedley,²² como uma recomendação para se fazer filosofia como era feita por Sócrates nos primeiros diálogos. Mais exatamente, Arcesilau teria entendido que a maneira pela qual Xenocrates codificou supostas doutrinas Platônicas e a maneira como Zenão, o estoico, e seus seguidores se apropriaram da tradição platônica e, além disso, avançaram novas doutrinas, eram uma apropriação desviante e equivocada dessa filosofia. Mesmo encontrando elementos nos diálogos Platônicos que permitiam uma leitura dogmática, não é difícil entender como a Nova Academia mantinha essa interpretação cética:

“Arcesilau poderia manter que Platão nunca apresentou nenhuma posição como mais que uma hipótese; que ele derrubou sua própria ‘teoria das formas’ no *Parmenides*; e que ele teria minado as afirmações cognitivas da percepção sensível no *Teeteto*, ao mesmo tempo que teria falhado [nessa obra] em chegar a qualquer outra defesa do conhecimento. Se um Platão consistentemente aporético parece uma distorção agora, é mais do que o foco Neoplatônico sobre algumas passagens selecionadas como coração de supostas doutrinas Platônicas?” (L&S 68; tradução nossa)

Sexto também nos diz que havia aqueles que denominavam Platão um cético (HP I 220). Podemos supor que, para Sexto, essa leitura cética era aquela que Arcesilau, entre outros, tinham defendido²³. Além dos argumentos *ad*

²¹ Glucker, J. “Antiochus and the Late Academy”. *Hypomnemata*, 56, 1978.

²² L&S 68

²³ Sexto considera essa interpretação cética de Platão como incapaz de ser aplicada a diálogos que ele se refere como mais dogmáticos, como o *Timeu*, por exemplo.

hominem a que nos referimos, nos diálogos platônicos é possível identificar vários elementos céticos²⁴, tal como apontados em um texto do séc. VI, de autor anônimo, intitulado *A Filosofia de Platão*.²⁵

“Em sua discussão acerca das coisas, dizem, ele [Platão] usa certos advérbios indicando ambivalência e dúvida, por exemplo "provavelmente" e "talvez", e isto é uma característica não de quem sabe, mas de alguém que não consegue apreender nenhum conhecimento preciso (...). Argumentam, em segundo lugar, que, na medida em que ele procura estabelecer visões contrárias acerca das mesmas coisas, claramente defende a sua inapreensibilidade – por exemplo procura estabelecer posições contrárias ao discutir a amizade no *Lisis*, a temperança no *Cármides*, a piedade no *Eutifron* (...). Em terceiro lugar, dizem que ele considera que não há conhecimento, como fica claro na medida em que refuta todas as definições de conhecimento no *Teeteto*. Seu quarto argumento é que, se Platão considera que o conhecimento é de dois tipos, um proveniente dos sentidos, outro do pensamento, e que ambos falham, então é claro que ele defende a inapreensibilidade (...). O quinto argumento é que ele próprio diz em seus diálogos "Eu não sei nada e não ensino nada, tudo que faço é levantar problemas"²⁶.

Essas informações, confirmadas por Plutarco (Adv. Col. 1121e- 1122a) e Diógenes Laércio (IV, 32), nos permitem entender a leitura cética dos diálogos da juventude de Platão, se não do conjunto de seus diálogos.

2.2.2 Apropriação da prática socrática

Cícero nos diz que Arcesilau e Carnéades adotaram a mesma prática socrática de argumentação e abstenção de posicionamento (De Nat. I, 11). Prática que, como vimos, se caracterizava pelo *elenchus* e pela argumentação *ad hominem*:

²⁴ Ver ANNAS. J, 1990.

²⁵ Citado em ANNAS J. e BARNES J. 1985, p.13.

²⁶ Apud MARCONDES (1994) p.6, que oferece a tradução da passagem.

“Sua maneira própria [de Platão] era questionar seus interlocutores por um processo interrogatório obter suas opiniões, para que pudesse expressar seus pontos de vista por meio de réplica às suas respostas. Essa prática foi abandonada por seus sucessores, mas foi, mais tarde, revivida por Arcesilau, que fez uma regra de que aqueles que quisessem ouvi-lo não deveriam fazer-lhe perguntas, mas deveriam indicar suas próprias opiniões. Quando eles terminassem, ele então argumentava contra eles. (...) O aluno diz, por exemplo, ‘O Supremo Bem na minha opinião é o prazer’, e o contrário é então mantido em um discurso formal; de modo que não é difícil perceber que aqueles que dizem que são de uma certa opinião, na verdade não são da opinião que professam, mas querem ouvir o que se possa argumentar contra isso.” (*De Fin.*, II, 2-3, tradução nossa)

Arcesilau partia das afirmações de seus interlocutores, os quais deveriam sempre expressar suas opiniões e passava a argumentar contra eles. Ele apresentava em um discurso formal teses que levassem a mostrar a falsidade daquela opinião ou sua inconsistência com outras opiniões que eles possuíam. Essas teses e premissas que ele apresentava não precisavam expressar seus pontos de vista, mas eram expostos como tal, na medida que eram parte dessa estratégia.

Além do método que descrevemos, outras características como atitude e motivação filosófica podem ser consideradas heranças socráticas legadas à Nova Academia. No início da obra *Academica*, Cícero apresenta a atitude socrática logo nos primeiros parágrafos, através do personagem Varro (um dos críticos do ceticismo acadêmico):

(...) Sócrates foi o primeiro (esse é um ponto aceitos por todos) a levar a filosofia para fora das coisas obscuras, mantidas ocultas pela própria natureza, e a conduzir para assuntos da vida comum, de modo a investigar as virtudes e os vícios, o bem e o mal em geral, e a dar-se conta de que os assuntos celestes estão ou muito distantes do nosso conhecimento, ou, ainda – mesmo que fossem perfeitamente conhecidos-, nada têm a ver com a vida boa. O método de discussão empreendido por Sócrates (...) é o de nada afirmar ele mesmo, mas refutar os outros e afirmar que ele nada sabe, exceto o fato de sua própria ignorância (...) e toda sabedoria consiste apenas em não pensar que se sabe o que não se sabe (*Acad.* I 15, 16; tradução nossa).

O Sócrates descrito nessa passagem era aquele dos primeiros diálogos de Platão, que, além de manifestar o caráter aporético de sua filosofia, se caracterizava também por preocupações exclusivamente éticas, que diziam respeito a questões relacionadas à condução da vida prática. Se, como vimos, a Nova Academia reivindica essa filiação socrática e vê em Sócrates um representante da atividade filosófica tal como deve ser realizada, podemos supor que ela também compartilhava desse mesmo interesse e motivação investigativa. Ela o faz, embora, como veremos, com alguma inovação.

3 ΕΠΟΚΗ

3.1 A CENTRALIDADE DA ΕΠΟΚΗ NA FILOSOFIA DA NOVA ACADEMIA.

Um dos elementos céticos encontrados na filosofia da Nova Academia era a afirmação de que nada pode ser conhecido, ou, na terminologia desenvolvida no período Helenista, nada pode ser apreendido (*percipi*), nem pelos sentidos nem pela mente. Arcesilau teria derivado essa lição das várias discussões socráticas e dos livros de Platão (*On the Orat.* III, 67). Sócrates confessou sua ignorância em um grande número de diálogos platônicos, especialmente na *Apologia*, que teve a ignorância socrática como tema central. No entanto, Arcesilau teria ido ainda mais longe que Sócrates, enquanto este último teria alegado ter um único saber -- o de que ele não sabia nada --, Arcesilau afirmou que nem mesmo isso poderia ser conhecido. Essa afirmação se encontra em uma importante passagem dos *Academica*, que contém elementos importantes para a interpretação da filosofia da Nova Academia, os quais consideraremos adiante:

“Eis como eu [Cícero] entendo isso. Não foi um espírito de intransigência ou rivalidade (na minha visão, ao menos) que motivou Arcesilau à ampla rivalidade com Zenão, mas sim a obscuridade das coisas que previamente levava Sócrates à sua confissão de ignorância - como,

mesmo antes dele, levaram Demócrito, Anaxagora, Empedocles, e virtualmente todos os primeiros filósofos a dizer que nada poderia ser conhecido, apreendido ou sabido, e que os sentidos são limitados, nossas mentes fracas, nossas vidas breves, enquanto a verdade estaria submersa em um abismo (como disse Demócrito), tudo seria ocupado por opiniões e costumes, nenhum lugar teria sido deixado para a verdade; enfim, que tudo estava oculto pelas trevas. Eis por que Arcesilau costumava negar que algo pudesse ser conhecido, e nem mesmo a afirmação que restara a Sócrates, a saber, o conhecimento de que ele não conhecia nada. Ele pensou que tudo estava tão profundamente oculto que nada podia ser conhecido ou entendido. Por essas razões, ele pensou que nós não deveríamos professar ou afirmar nada, nem provar com assentimento: deveríamos sempre conter nossa precipitação e resguardar-nos de todo erro. Mas ele considerou particularmente precipitado dar assentimento a algo falso e desconhecido, posto que nada seria mais vergonhoso do que assentimento e aprovação precederem conhecimento e apreensão. Sua prática [de Arcesilau] foi consistente com sua teoria: argumentando contra a opinião de todos, conduzia muitos a seu raciocínio, de modo que, quando razões de igual peso eram encontradas em lados opostos a respeito da mesma questão, tornava-se mais fácil suspender o assentimento de ambos os lados. Eles consideraram essa uma 'Nova Academia', embora eu pense que ela é antiga, admitindo que contemos Platão como parte da antiga. Nos seus livros nada é afirmado, há muitos argumentos de ambos os lados, tudo está sob investigação e nada se defende como certo..." (Acad. I 44-46, tradução nossa)

Nessa passagem encontramos, como um ponto muito importante, a exposição daquilo que seria uma das importantes características da filosofia cética e, ao mesmo tempo, aquilo que teria caracterizado a Academia com um diferencial em relação à filosofia socrática²⁷, a saber, a suspensão do juízo

²⁷ A suspensão do juízo é caracterizada como uma inovação com relação à filosofia de Sócrates em especial por não encontramos esse conceito apresentado e descrito nas fontes que fornecem informações sobre Sócrates, em especial os diálogos Platônicos. No entanto, é possível defender que a "refutação socrática" era compatível com a suspensão do juízo. Segundo Cícero o próprio método Socrático é examinar ou argumentar contra todos os pontos de vista sem ter um juízo definitivo (Nat. Deo. I 11). Ou seja, a aporia impõe a suspensão do Juízo (THORSURD, 2002, PP. 8-9). Vlastos também defendeu essa posição em 1956 (*Protagoras*, Indianópolis, pxxxii), mas é um tema controverso e o próprio Vlastos, ao final de sua carreira, mudou de interpretação como nos diz Benoît Castelnéarc: "Eu não devia ter levado vinte anos para descobrir que a interpretação [cética] não era de modo algum compatível com o que nós podemos ver de Sócrates nos diálogos do primeiro período de Platão, a mais confiável de nossas fontes" (Vlastos, 1994, p.15). Quanto a leitura cética que Arcesilau e Carnéades fizeram dos diálogos, Vlastos conclui: 'Como Arcesilau e Carnéades puderam associar sua adesão sistemática à epokhé com as sonoras afirmações de Sócrates? Nós jamais saberemos; o que sabemos sobre eles é muito pouco'" (Vlastos. 1994, p.16) (O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética. Tradução de Luiz Antonio Alves Eva, Revista DoisPontos, nº 2, Vol 4, 2007)

(*epokhé*). Para Arcesilau, aquilo que teria levado Sócrates ao reconhecimento de sua ignorância, ou seja, a obscuridade das coisas e, conseqüentemente, a impossibilidade de conhecimento, acaba por impossibilitar a afirmação de sua própria ignorância. Se tudo é obscuro e nada pode ser conhecido, nisso se inclui também aquele resíduo de saber que Sócrates alegava possuir, a saber, o de que ele nada sabia (Apol. 21c-23c). Arcesilau, então, ao invés de concluir: "Só sei que nada sei", concluiria: "Nada sei, portanto, nem mesmo sei se nada sei. Se tudo é incognoscível, a formulação da incognibilidade também o é.

Para Arcesilau, a obscuridade leva à ignorância, que leva, por sua vez, à inapreensibilidade, da qual a consequência é a suspensão do juízo. Se não é possível conhecer e apreender nada, não devemos afirmar nada, defender nenhuma tese ou aceitar algo com assentimento. Sendo assim, não é possível afirmar categoricamente que o conhecimento seja alcançável como mesmo que ele seja inalcançável, porque a falta de um critério ou algo que possa servir de modelo, exemplo ou comparativo para julgar a verdade é algo que, até o momento, não possuímos. É a essa impossibilidade de apresentar algo como sendo um conhecimento seguro que Cícero está se referindo ao invocar a autoridade dos pré-socráticos como Demócrito, Anaxágoras e Empédocles. Pois esses filósofos teriam se debruçado na busca pela verdade, por um princípio ou critério para o conhecimento seguro e não o teriam encontrado, pelos vários motivos que ele apresenta: a limitação dos sentidos e da mente, a obscuridade das coisas, etc. Disso se segue, ou bem a conclusão, como a apresenta Sócrates, de que nada podemos conhecer, ou bem a conclusão que parece ser a de Arcesilau, que não sabemos nem mesmo se a verdade pode ser conhecida e estamos impossibilitados de fazer alegações de conhecimento, inclusive afirmações que neguem a possibilidade de conhecimento. Não podemos julgar sobre a verdade de qualquer coisa, só nos resta suspender o juízo.

Essa suspensão do juízo é uma importante característica das filosofias consideradas céticas. De maneira geral, a suspensão do juízo é a abstenção de posicionamento, é a atitude de não aceitar nem negar uma determinada proposição ou juízo. No entanto o escopo dessa abstenção e as diferenças entre

a suspensão no ceticismo Pirronico e na Academia é um ponto de debate entre os interpretes do ceticismo.

Sexto parece enfatizar ao longo de todo o primeiro livro das Hipotiposes que a suspensão de juízo é algo que se segue necessariamente da *isosthéneia*, ou seja, da constatação da equipolência entre argumentos conflitantes. A base para este argumento está nos conhecidos “tropos”, bem como nas longas discussões sobre as teorias conflitantes nos livros de Sexto, *Adversus mathematicos*, cuja conclusão frequentemente é que, não havendo como decidir qual das partes em disputa está certa, o cético suspenderá o juízo. Este argumento leva diretamente à *epokhé*: se não temos nenhuma razão para preferir qualquer proposição a sua contraditória, claramente a coisa mais razoável é evitar uma decisão e manter-se livre de qualquer crença positiva. Vejamos como Sexto caracteriza o percurso que leva à suspensão do juízo no Pirronismo:

“Pois o cético, tendo começado a filosofar com o objetivo de decidir acerca da verdade ou falsidade das impressões sensíveis de modo a alcançar com isso a tranquilidade, encontrou-se diante da equipolência nas controvérsias, e sem poder decidir sobre isto, adotou a suspensão, e, em consequência da suspensão seguiu-se, como que fortuitamente, a tranquilidade em relação às questões de opinião.” (HP. I, 25; Tradução de Danilo Marcondes²⁸).

A suspensão ocorre diante de uma aporia (*aporein*), ou seja, diante da impossibilidade de escolher um caminho em direção a certo fim por estar diante de um obstáculo insuperável. Estar em aporia é, portanto, estar em um entrave que impede qualquer decisão. Assim, diante dessa impossibilidade de escolher o caminho ou decidir a respeito de uma controvérsia, suspende-se o julgamento. Encontramos grandes semelhanças na descrição feita por Sexto e nos textos de Cícero a respeito da *epokhé*: Temos a mesma imagem do cético motivado pela investigação da verdade que encontramos na Nova Academia, pois Cícero nos diz que o que motivou Arcesilau ao debate com Zenão não foi um espírito de intransigência ou crítica, mas sim a obscuridade das coisas e o desejo de

²⁸ Revista O que nos faz pensar, nº13, setembro de 1997.

descobrir a verdade (Acad. II, 44, 77). Além disso, como vimos, eles se consideravam muito próximos a Sócrates na sua prática filosófica, que se caracterizava justamente, entre outras coisas, pela busca do conhecimento. Esse cético, descrito por Sexto, ao se deparar com equipolências nas controvérsias e sem poder decidir sobre elas, suspende o juízo. Cícero também nos diz, na citação a cima (Acad. II 44-46), que quando eram encontrados argumentos de igual peso de ambos os lados de uma mesma questão, conduzia-se mais facilmente a suspensão do juízo.

Apesar de muita semelhança encontramos importantes diferenças entre a epokhé da Nova Academia e do ceticismo Pirrônico. Uma delas é a ausência, na Academia, da ideia de *ataraxia* (tranquilidade da alma). Para os pirrônicos a busca pela verdade teria como consequência a tranquilidade da alma, que se daria quando ela fosse encontrada. Mas essa tranquilidade só é atingida, e isso acontece quase que por acaso, quando o cético suspende o juízo, como vimos na citação anterior.

Não sabemos, por falta de informações, o que os Acadêmicos pensavam a respeito da *ataraxia*. Sexto, quando atribui a suspensão do juízo à Arcesilau, não se refere a nenhuma conexão com a *ataraxia* (SE, HP, I, 232-4) Sedley considera que os Acadêmicos viam Pirro, a quem podemos atribuir a prática da *ataraxia*, como tendo uma posição dogmática, na qual a própria tranquilidade o impedia de entrar em argumentações filosóficas. Textos de Cícero apresentam Pirro como defensor da doutrina da “indiferença” em relação a tudo. Segundo essa doutrina, sua concepção de virtude suprimiria qualquer inclinação, impossibilitando a ação (*de Finibus* II, 35, 43; IV, 43; *de Officiis* I,6).

A Suspensão do Juízo trouxe vários problemas interpretativos e questões que tem sido debatidas ao longo da história da filosofia, tanto no que se refere ao Pirronismo quanto à filosofia Acadêmica. Com respeito à Academia, podemos dizer que a problemática se intensifica devido à escassez de informações textuais. Além disso, há um problema adicional, que surge como consequência do uso da dialética nessa filosofia, que é, em resumo, de saber se podemos interpretar os textos acadêmicos em torno da suspensão como descrevendo uma prática própria, ou, em vez disso, se eles são apenas resultado de uma

apropriação dialética da noção estoica de *epokhé*. Apesar de encontrarmos a dialética também no interior da argumentação pirrônica, ela não gera a mesma problemática encontrada na interpretação da Nova Academia, pois fica mais evidente seu limite e sua aplicação nos textos de Sexto.

Sexto esclarece que os céticos argumentam contra os dogmáticos muitas vezes proferindo asserções e convicções sobre os objetos das ciências, mas que elas não são posições que os céticos endossam; em vez disso, são expostas com o objetivo de opor a cada explicação uma outra equivalente (HP. I, IX), o que se configura como uma prática dialética, tal como a entendemos. No entanto, Sexto apresenta posições que são, de maneira bastante clara, defendidas pelo cético, como a própria suspensão do juízo. Na academia, grande parte das afirmações, ou talvez todas as afirmações podem ser entendidas como parte de uma argumentação dialética. A própria suspensão do juízo é defendida no interior de uma argumentação dialética para conduzir os Estoicos a uma conclusão contraditória²⁹ com suas teses. Desse modo, temos um importante problema interpretativo do conceito de *epokhé* que é exclusivo da Nova Academia, o qual veremos com mais detalhe adiante.

3.1.2 Os meios de praticar a *epokhé*: argumentação antinômica e dialética

A argumentação antinômica, ou seja, a prática de oferecer argumentos de ambos os lados de uma mesma questão, conduzia, como diz Cícero, “mais facilmente à suspensão do juízo”. (Acad. I, 45). O objetivo desse procedimento era oferecer argumentos a fim de deixar os dois lados de uma mesma questão com razões de igual força de convencimento, produzindo uma situação de igual peso (*isosthenia*) e conduzindo a uma impossibilidade de decidir entre eles, o que resultava na suspensão do julgamento a respeito da questão. Os Acadêmicos

²⁹ Eles estariam defendendo a suspensão do juízo em oposição à tese estoica de que o sábio só assente ao verdadeiro. Veremos essa argumentação com mais detalhes no item 4.1.3 O sábio e a suspensão do juízo.

estavam constantemente oferecendo argumentos para sustentar teses opostas às de seus adversários.

Apesar dessa antinomia conduzir “mais facilmente à *epokhé*”, essa não era a única maneira de fazê-lo. A dialética acadêmica que, como vimos, possuía as características do *elenchus* e argumentação *ad hominem*, levava seus adversários a reconhecerem que suas teses e argumentos, se não eram falsos, possuíam premissas falsas ou estavam em contradição com outros pressupostos e conclusões dessa filosofia, o que colocava em cheque a pretensão de estabelecer tal tese como verdadeira. Uma vez que a tese oferecida não ocupava mais aquela posição de certeza e, estando diante da impossibilidade de determinar com segurança a verdade naquele assunto, o mais coerente a fazer, segundo a própria teoria estoica, era suspender o juízo, ou aceitar a inapreensibilidade, que levava também a suspensão do juízo.

A dialética uma vez em que leva a um argumento oposto ao do adversário poderia ser considerado também como um argumento antinômico equipolente³⁰, no entanto, a condição para que haja a equipolência é que ambas as posições tenham o mesmo peso, ou seja, o mesmo valor persuasivo. Contudo, na atividade dialética, o filósofo ao defender uma posição contrária, faz isso invalidando a posição do adversário, não oferecendo igualdade de peso entre as posições e, assim, não levando a equipolência. Logo, os argumentos dialéticos não são necessariamente antinômicos. Sendo assim, se considerarmos que esses argumentos não são apenas negativos, na medida em que não são somente dialéticos, mas também equipolentes, teríamos uma dificuldade. No entanto, minha sugestão é que o fato de serem dialéticos não exclui a possibilidade de que eles sejam considerados como posições defendidas por esses filósofos num sentido não dogmático, a despeito de serem antinômicas, e que conduzam a suspensão do juízo com respeito à adesão dessas teses em sentido dogmática. A dialética leva a suspensão do juízo na medida em que conduz sempre ou, que sua conclusão baseia-se e reforça sempre, a tese da inapreensibilidade. Sendo

³⁰ Nesse ponto da análise o prof. Roberto Bolsani Filho, na banca de defesa, indicou uma problemática que pode surgir da minha interpretação, na medida em que eu não esclareci suficientemente a maneira que considero a relação entre dialética e equipolência. Nesse parágrafo tento apresentar a questão e a dificuldade de resolvê-la, embora seja algo que eu pretenda desenvolver na continuidade da pesquisa.

que consideramos que a *epokhé* é consequência da inapreensibilidade na filosofia da Nova Academia, como tentei indicar no texto, a dialética, mesmo que não leve a equipolência, está levando a inapreensibilidade, o que leva também à *epokhé*. Além disso, mesmo que não possamos identificar a equipolência em grande parte dos argumentos Acadêmicos de que trato no texto, não haveria problema em dizer que Arcesilau também usa a equipolência para chegar à *epokhé*, uma vez que Cícero diz isso claramente na passagem Acad. I. 45. Para reforçar essa posição, podemos também considerar o modo como Sexto Empírico relaciona esses elementos. Ao tratar do primeiro tropo de Enesidemo (HP. I. 14), Sexto nos diz que haveriam argumentos adicionais que o pirrônico ofereceria, para além daqueles mais sérios do pirronismo, que consideramos os argumentos antinômicos, e esses parecem corresponder a argumentos dialéticos. Essa ideia de complementaridade entre os argumentos pode ser considerada também na análise da atividade de Arcesilau, embora elas possam não ter o mesmo peso em ambos os autores. Além disso, Sexto se refere à Arcesilau elogiosamente como alguém que teria uma filosofia muito similar ao pirronismo. No entanto, essa é uma questão de difícil resolução e minha posição é ainda conjectural, meu objetivo principal aqui foi esboçar essa problemática e a dificuldade de resolvê-la.

Os Acadêmicos aplicaram a argumentação dialética de forma sistemática contra a Stoa. O ponto principal de ataque foi o conceito de impressões cognitivas. Ao atacar essa tese estoica, os filósofos da Nova Academia também argumentavam em favor da inapreensibilidade, o que resultava na defesa da *epokhé*. Segundo a filosofia estoica, havia uma classe de representações que, devido a sua própria natureza, servia de critério e guia infalível para julgar a verdade de todas as demais representações. Desse modo, esse critério permitia o desenvolvimento de toda a epistemologia estoica e da infalibilidade da figura do sábio estoico, como veremos.

4 DIALÉTICA

4.1 A DIALÉTICA NO INTERIOR DA ARGUMENTAÇÃO ACADEMICA.

Assumindo a dialética e a argumentação antinômica como estratégias adotadas pelos Acadêmicos para obter a suspensão do juízo, vamos analisar os argumentos dos filósofos da nova academia a fim de identificar essas estratégias, iniciando pelo argumento a favor da inapreensibilidade. O ponto principal do ataque acadêmico era a “impressão” (ou representação) “cognitiva” ou “cataléptica”, *Kataleptiké Phantasia*. Esse conceito era o alicerce para toda a estrutura epistemológica apresentada pelos estoicos e se estendia a outros domínios de sua filosofia. Para entendermos o debate a esse respeito, faremos uma breve apresentação da teoria das impressões cognitivas da filosofia estoica, seguindo aqui alguns passos do percurso feito por Hankinson (2006).

4.1.1 Impressões Cognitivas

A palavra “Impressão” é a tradução do termo grego *phantasia*, que significa “aparição”. A tradução desse termo por “impressão” busca capturar a própria definição estoica do termo, que se refere à impressão do selo no bloco de cera, sendo a cera a alma e a impressão do selo a marca feita na alma por essa impressão. (DL VII 45, L&S 39A). O quão literalmente a imagem do bloco de cera deveria ser tomada era debate entre os próprios estoicos. Crisipo, discordando de Zenão e Cleantes, alegou que um bloco de cera poderia comportar uma única impressão, pois uma nova arruinaria a anterior, impedindo o acúmulo de impressões. Analogamente, uma nova impressão impediria a memória e a habilidade (*tékhnē*), esta última definida como “sistema de impressões exercidas em conjunto” (M I, 75, II, 10, VII, 109). Por esse motivo Crisipo preferiu usar o termo “alteração” (*heteroíosis*). (DL 7, 49; L&S 39A; M VII, 230)

Segundo os estoicos, todas as “impressões” ou “afecções” exigem uma causa correspondente, que seria o seu “impressor”. Através da mediação dos

sentidos, objetos externos imprimem suas características sensoriais na alma, o que resulta nas impressões e revelam o objeto que as causou, como descrito em Aetius:

“Crisipo diz que os quatro [isto é, impressão (*phantasia*), impressor (*phantaston*), imaginação (*phantastikon*) e ilusão (*phantasma*)] são diferentes. Uma impressão é uma afecção que ocorre na alma, que revela a si mesmo e sua causa. Assim, quando através da vista observamos algo branco, a afecção é o que se produz na alma através da visão; e é essa afecção que nos possibilita dizer que há um objeto branco que nos afeta. Da mesma forma nós percebemos através do toque e do olfato. A palavra ‘impressão’ [*phantasia*] é derivada de ‘luz’ [*phos*]; e, assim como ela revela a si e qualquer outra coisa que esteja em seu alcance, desse modo a impressão revela a si e sua causa. A causa de uma impressão é um impressor: por exemplo, algo branco ou frio ou tudo capaz de afetar a alma. Imaginação é uma atração vazia, uma afecção na alma que não surge de nenhum impressor, como quando alguém luta com um oponente imaginário batendo suas mãos no ar; pois uma impressão tem algum impressor como seu objeto, mas a imaginação não tem. Uma ilusão é aquilo do qual somos atraídos na atração vazia da imaginação; isso ocorre nas pessoas que estão melancólicas e loucas.” (Aetius 4.12.1 – 5; L&S 39B, tradução nossa)

As impressões se diferem da “imaginação” (*phantastikon*) ou da “ilusão”, (*phantasma*), que se produzem de estados mentais anormais e sem nenhum “impressor”. A origem da palavra “impressão” (*phantasia*) vem da palavra “luz” (*phos*), o que significa que ela ilumina ou revela sua causa, isto é, o objeto. Isso não implica que as impressões sempre revelem seu objeto com o mesmo grau de “clareza” e “distinção” (DL. VII, 50). Essas são as características utilizadas para classificar as impressões, que podem ser divididas em dois tipos, como descrito por Diógenes Laércio:

“Existem dois tipos de impressões, uma cognitiva e a outra não-cognitiva: a cognitiva, que eles [os estoicos] defendem ser o critério para as coisas, é a que vem de algo existente e que está de acordo com a própria coisa existente, tendo esta sido estampada e impressa; já a não cognitiva, ou vem de algo não existente ou, então, se vem de algo existente, não está de acordo com a coisa existente, uma tal que não é nem clara (*enargés*), nem distinta (DL. VI, I 46; L&S 40C, tradução nossa)

Na descrição de Aetius, a imaginação e a ilusão são diferentes das impressões por se produzirem de estados mentais anormais e por não possuírem um impressor (ou seja, algo real com características e capaz de afetar a alma). Já as impressões sempre seriam produzidas por um impressor e revelariam esse objeto que as produziu. No entanto, a passagem de Diógenes Laércio nos explica que existem classes diferentes de impressões: aquelas que seriam produzidas por um impressor e que estivessem em completo acordo com ele seriam as impressões cognitivas; a outra classe de impressões seriam aquelas que poderiam se originar de algo falso, o que não significa que elas não tenham nenhum impressor, mas que elas não derivam do impressor que elas representam ou, se derivam, não estão em completo acordo com ele, não o representam acuradamente.

Assim, os estoicos não defendem que todas as impressões são verdadeiras, mas que existe uma classe de impressões que carregam a marca da verdade de seu objeto (Acad. I, 41) e servem de critério para julgar as demais representações. Essa descrição de Diógenes Laércio, confirmada por Sexto Empírico (M XI, 183), apresenta a primeira definição de impressão cataléptica, que, segundo Cícero (Acad. II, 77), foi a versão que Zenão originalmente deu a ela. Ela é caracterizada por duas cláusulas: (i) ela deriva do que é³¹ e (ii) é “estampada e impressa” em exato acordo com aquilo que é. Podemos incluir na segunda cláusula as características de “clareza” e “distinção”, pois, no seu comentário, Diógenes Laércio usa a expressão “uma tal que não é clara nem distinta” para elucidar a expressão “não está em acordo com a própria coisa existente”; sendo essa última afirmação a exata negação da segunda cláusula. O comentário a respeito da segunda cláusula feito por Sexto (M VII, 247-252; L&S 40E) também reforça essa interpretação.

A primeira cláusula (“a impressão deriva do que é”), de maneira geral, apenas pretende diferenciar as impressões cognitivas de ilusões e produtos da imaginação, posto que “muitas impressões nos atingem a partir do que não é real, como no caso de pessoas loucas, e essas impressões não são cognitivas.”(M VII,

³¹ “o que é” (*huparchon*), Cícero, por vezes, traduz “huparchon” por “o que é verdadeiro”. Ou “o que é o caso” (Acad. II 42, 112)

249). A cláusula segunda ("a impressão é impressa de acordo com aquilo que é") acrescenta que, além de provir de um objeto existente, as impressões precisam representar acuradamente esse objeto, ou seja, "todas as suas qualidades peculiares devem estar artisticamente estampadas" (M VII, 250). Desse modo, a impressão deve revelar o objeto do qual ela é resultado de forma clara e distinta.

Segundo Cícero, Zenão acrescenta uma terceira cláusula à definição, a fim de evitar uma objeção acadêmica:

"Então ele [Arcesilau] perguntou a Zenão, nós podemos supor, o que aconteceria se o sábio não pudesse apreender nada, mas fosse a marca do sábio não formar opiniões. Zenão respondeu, sem dúvida, que o sábio não formaria opiniões porque existe algo apreensível. E o que seria? Uma impressão, eu suponho. Que tipo de impressão? Então Zenão a definiu assim: um impressão que é estampada, impressa e moldada a partir do que é, exatamente como ele é. Depois disso, Arcesilau perguntou o que aconteceria se uma impressão verdadeira fosse exatamente igual a uma falsa. Nesse momento, Zenão foi perspicaz o suficiente para perceber que nenhuma impressão poderia ser apreensível se um impressão procedente do que é fosse tal que houvesse um impressão exatamente da mesma forma procedente do que não é, então nenhuma impressão poderia ser apreendida. Arcesilau concordou que essa era uma boa adição a definição, uma vez que nem uma impressão falsa, nem uma impressão verdadeira que fosse tal como uma falsa pudesse ser, seria apreensível. Contudo, ele argumentou com toda sua força a fim de mostrar que não há impressão procedente de algo verdadeiro de tal modo que não possa haver uma exatamente como ela procedente de algo falso. (Cícero, *Acad.* II 77, tradução nossa),

Assim, como resultado do argumento de Arcesilau, Zenão acrescenta a cláusula (iii) "de um tipo tal que não poderia provir de algo não existente" (cf. DL VII 50).

Na passagem acima fica claro o ponto de ataque dos Acadêmicos sobre as impressões cognitivas: eles alegavam que sempre poderia haver uma impressão que em nada se distinguisse daquela que os estoicos apresentavam como cognitiva, mas fosse proveniente de algo falso. O objetivo principal não era contestar a existência de impressões verdadeiras, mas mostrar que, em consequência da existência de impressões falsas que seriam em tudo

semelhantes às verdadeiras, não seríamos capazes de dizer, com segurança, se determinada representação corresponde à realidade, como expõe Sexto:

“ ‘de um tal tipo que não poderia vir a partir do que não é’ foi acrescentado pelos estoicos, uma vez que os Acadêmicos não compartilharam sua visão da impossibilidade de encontrar uma impressão totalmente indiscernível [mas falsa]; Pois os estoicos afirmam que aquele que tem uma impressão cognitiva se fixa na diferença objetiva das coisas do mesmo modo que um artesão, uma vez que uma impressão desse tipo tem uma peculiaridade que a diferencia de outras impressões, como serpentes com chifres comparadas a todas as demais serpentes. Mas os Acadêmicos afirmam, ao contrário, que é possível encontrar uma impressão falsa que seja indistinguível (*aparállaktos*) da impressão apreensiva.” (M VII. 252, tradução nossa)

Estoicos e Acadêmicos estavam de acordo que, para desempenhar o papel de critério, as impressões cognitivas teriam que satisfazer a terceira cláusula. Para os estoicos, qualquer impressão que satisfizesse as duas primeiras condições também satisfaria a terceira, mas eles acrescentaram a terceira cláusula apenas porque os Acadêmicos não aceitavam essa implicação. A disputa acabou sendo sobre se as impressões cognitivas têm uma característica interna diferenciadora, um traço distintivo inerente que os estoicos afirmam que as impressões cognitivas têm. Cícero esclarece o debate:

“Existem quatro premissas para a conclusão de que nada pode ser conhecido, que é o único assunto em questão aqui. São elas:

[1] Existem algumas impressões falsas;

[2] Essas impressões não são apreensíveis;

[3] Quando duas impressões não diferem em nada, não é possível que uma seja apreensível e a outra não seja;

[4] Não há impressão verdadeira derivada dos sentidos que não possa ser semelhante a outra que em nada se diferencia dela mas não seja apreensível.

Todos admitem a segunda e a terceira dessas quatro premissas. Epicuro nega a primeira, mas vocês, nossos oponentes atuais [os estoicos], concedem a primeira também; toda a disputa diz respeito a quarta premissa.” (Acad. II 83, tradução nossa)

Era uma consequência da metafísica estoica a alegação de não existirem duas coisas que pudessem ser exatamente iguais. De acordo com a teoria dos “indiscerníveis”, duas coisas distintas necessariamente devem ser distinguíveis de algum modo; do contrário, elas seriam uma única coisa, e é absurdo dizer que um mesmo indivíduo qualificado ocupe duas substâncias, ou seja, que a mesma coisa esteja em dois lugares diferentes. Por isso, ela deve possuir algo que a distinga das demais. (Plutach, *Against the Stoics on common conceptions* 1077C – E; L&S 280). Essa regra estoica referente às substâncias deve se manifestar também no nível das representações. Sendo assim, mesmo as coisas que pareçam semelhantes, devem possuir algo que as distinga. Os estoicos eram insistentes em afirmar que as impressões cognitivas teriam uma singularidade única e representavam acuradamente as características distintivas do objeto.

Contra isso, por vários meios Arcesilau e seus sucessores tentavam provar que era inútil afirmar a existência de uma marca distintiva inerente às representações e ofereciam uma grande quantidade de exemplos, dentre os quais os casos de pessoas sendo enganadas quando pensavam estar vendo alguém ou algum objeto, mas descobriam que se tratava de outro:

“Alguém olhando para Públio Servílio Gêmino, que pensava estar olhando para seu irmão gêmeo Quinto, teve uma representação inapreensiva?, porque suas impressões verdadeiras e falsas não foram distinguidas por nenhuma marca. Mas sem esse meio de distingui-las, qual marca, que não poderia ser falsa, haveria para reconhecer Caio Cota, o qual foi cônsul duas vezes com Gêmino? Você nega haver tal similaridade entre as coisas na natureza (você certamente disputa, embora com um adversário flexível). Vamos conceder que você esteja certo; no entanto, certamente pode parecer existir e, portanto, enganar os sentidos, e se uma única semelhança faz isso, terá feito tudo mais duvidoso. Com o critério removido, que é o critério apropriado para o reconhecimento, mesmo se o homem que você está olhando seja exatamente o homem que você pensa que está olhando, você não estará julgando com a marca que você diz que deveria, aquela de um tipo tal que uma marca falsa não poderia ser. [...] Tudo está em sua própria classe e nada é idêntico a outra coisa, você diz. Essa é certamente uma tese estoica e não é uma muita plausível – que nenhum fio de cabelo ou grão de areia seja em todos os seus aspectos igual a outro cabelo ou grão. Essas afirmações podem ser refutadas, mas não quero disputar aqui. Não faz diferença para o assunto em questão se os objetos de nossas impressões não se diferem completamente ou não

podem ser discriminados; mesmo se eles diferem. Entretanto, se não houver essa similaridade entre as pessoas, não seria ela possível entre estatuas? Você está dizendo que Lisipo não poderia ter feito cem Alexandres do mesmo modo, se ele usasse o mesmo bronze, o mesmo processo, a mesma ferramenta, etc.? Diga-me que marca você deveria usar para diferenciá-los? (Acad. II 84-85, tradução nossa).

Para os Acadêmicos, uma impressão que seja distinguível, no sentido estoico, precisa ser uma impressão única, que não poderia vir de outro objeto que não aquele e não poderia ser originada de algo falso. Mas as características internas das impressões, que os estoicos estabeleciam como capazes de distingui-las e exibi-las infalivelmente como verdadeiras, como, por exemplo, a clareza e a distinção, eram características que poderiam ser encontradas em impressões falsas ou que não derivavam do real, como nos casos onde somos enganados pelos sentidos, iludidos pelo sonho, embriaguez, loucura, etc. (Acad. II 58-9, II 84-6.)³² Assim, os filósofos da Nova Academia não viam boas razões para a defesa da existência dessa classe de impressões e ofereciam argumentos contrários, para mostrar que estoicos, se não aceitassem a tese oposta, deveriam suspender o juízo sobre esse assunto, como veremos.

4.1.2 A defesa acadêmica da Inapreensibilidade

Dada a crítica à teoria das impressões cognitivas e o que vimos do método acadêmico, podemos extrair as seguintes observações: em primeiro lugar, o Acadêmico parte de uma tese estabelecida pelo seu oponente. Podemos reconhecer na posição estoica duas premissas principais que levam a conclusão de que as coisas podem ser conhecidas: [1] As impressões cognitivas possibilitam o conhecimento e [2] Existem impressões cognitivas. Como vimos na citação dos *Academica* (II, 77), Zenão só pode afirmar que o sábio tem apenas conhecimentos na medida em que afirma que existem impressões cognitivas. A estratégia acadêmica é aceitar a premissa [1] e recusar a premissa [2]. Se a

³² Para saber mais sobre esse debate ver: Frede (1983) e Hankinson (1997).

condição para o conhecimento é a existência de impressões cognitivas e não é possível estabelecer quais impressões são cognitivas (e em favor disso, como vimos, argumentaram os Acadêmicos), segue-se a conclusão de que [C] o conhecimento não é possível (tudo é incognoscível). Podemos dizer que essa é uma argumentação dialética na medida em que são os estoicos que estão comprometidos com a tese das impressões cognitivas como condição para o conhecimento. Os Acadêmicos apenas partem dessa mesma tese como parte de uma estratégia dialética para conduzi-los a uma conclusão contrária. Desse modo, os Acadêmicos poderiam permanecer também descomprometidos com a tese que eles estão apresentando, a saber, a tese da inapreensibilidade. Além disso, ao oferecerem argumentos para conduzir a conclusão da inapreensibilidade eles também estariam oferecendo argumentos em favor de uma tese oposta a dos estoicos, o que pode ser entendido como uma tentativa de equilibrar o peso dos argumentos de ambos os lados da questão.

Nesse aspecto, a defesa da inapreensibilidade parece estar próxima do uso feito dela pelo Pirrônico. Em uma análise comparativa realizada por Bolzani, fica evidente essa semelhança entre a atitude suspensiva de ambas as escolas, bem como sobre como seria possível entender a defesa da inapreensibilidade como um meio para se obter a suspensão do juízo:

"E se, como vimos ao final do primeiro livro, a prática argumentativa de Arcesilau visa à eqüipotência, é sob este específico pano de fundo que se deve compreender a busca da inapreensibilidade. O que, ao menos em linhas gerais, não parece diferir da maneira pela qual o próprio pirrônico caracteriza sua utilização dessa ideia: também o cético pirrônico afirma nada apreender, mas o faz, bem entendido, como forma de expressar estabelecimento de eqüipotência e obtenção de *epokhé* (cf. HP I, 201)." (bolzani filho, r.sképsis, ano iv, no 7, 2011)

Da mesma maneira que identificamos na defesa da inapreensibilidade o uso da argumentação dialética, é possível também identificar esse uso nas demais argumentações acadêmicas que se seguem como consequência da

inapreensibilidade. Por exemplo, na defesa da figura do sábio enquanto aquele que suspende o juízo sobre todas as coisas.

4.1.3 O sábio e a suspensão do juízo

Na teoria estoica, a tese da impressão cognitiva é o que permite a existência da figura do sábio, pois ele é aquele que só possui cognições e, conseqüentemente, que age de maneira perfeita, pois age baseado nessas representações. Assim, negar a existência de impressões cognitivas não apenas impossibilitaria a distinção entre impressões verdadeiras e falsas, mas teria graves conseqüências para toda a filosofia estoica, em especial sua teoria da ação. Essa classe de impressões possibilitaria que o indivíduo aprimorasse sua capacidade de distinguir as impressões, sendo capaz de identificar e assentir somente a impressões cognitivas; o que possibilitaria que ele agisse da maneira mais adequada e de modo infalível, atingindo assim a posição de sábio.

A impressão cognitiva, segundo os estoicos, traz consigo o assentimento, traduzido do termo grego *Synkatathesis*, que Rackhan, tradutor do *Academicas* para o Inglês, explica nos seguintes termos: “é a aceitação pela mente de uma impressão como representando de modo verdadeiro o objeto” (Acad. II, 37). Trata-se de um conceito fundamental para a teoria da ação estoica. Para que as impressões funcionem como impulso é preciso, segundo os estoicos, reconhecer a verdade daquela representação. O assentimento para Zenão, relata Cícero, é voluntário: “[...] a essas coisas, que são impressões e que são recebidas através dos sentidos, ele acrescenta o assentimento da mente, a qual defende que está localizada dentro de nós e é voluntária.” (Acad. I, 40). Apesar de voluntário, o assentimento a uma impressão cognitiva é descrito como algo que sempre a acompanha. Diante de uma impressão cognitiva somos levados a assentir como ocorre quando se abaixam os pratos de uma balança ao colocarmos alguns pesos (Acad. II, 38).

Os estoicos definiam assentimento a uma impressão cognitiva como uma cognição (ou apreensão), e assentimento a uma impressão não cognitiva como mera opinião. A opinião é inferior à cognição. Isso não implica que a opinião não possa ser verdadeira, mas, mesmo que seja, opinar não seria uma atitude superior, pois não envolveria o tipo apropriado de impressão. A cognição não é equivalente ao conhecimento ou ciência (*epistémai*). Esta, além de envolver o tipo apropriado de impressão, envolve também o tipo apropriado de assentimento, a saber, um assentimento firme, que não pode ser abalado através de nenhuma argumentação contrária. Como relata Sexto Empírico:

“Os estoicos dizem que existem três coisas interconectadas: conhecimento, opinião e o que está posicionado entre eles, a apreensão. Dentre estes, o conhecimento é a apreensão inabalável, firme e imutável pela razão; opinião é um assentimento fraco e falso, e apreensão é aquela situada entre eles, chamada assentimento a uma impressão apreensiva. E, de acordo com eles, uma impressão apreensiva é aquela que é verdadeira tal que não poderia ser falsa. Dentre estes, conhecimento existe apenas no sábio, opinião apenas no homem inferior, e apreensão é comum nos dois; e esse é o critério de verdade”. (M VII 151-152, tradução nossa)

Nessa descrição, as exigências para o conhecimento são tão fortes que apenas o sábio o possuirá. A sabedoria, como um ideal humano, é um conceito muito presente na filosofia grega antiga, mas é no período helenista, com o estoicismo, que o “homem sábio” se torna o indivíduo possuidor de todos os atributos mais desejáveis e o paradigma da ação virtuosa. Segundo o que lemos em Diógenes Laércio, o homem sábio estoico é aquele que jamais comete erros, ele não se engana, age em conformidade com a natureza, que é idêntica à estrutura providencial do mundo e à vontade de Zeus. (DL VII, 88) O homem sábio tem a capacidade infalível de identificar as impressões cognitivas e dar seu assentimento somente a elas. Com respeito àquelas que não o são, ele suspenderá o juízo (M VII, 156-157; Acad. II, 66-67). Isso garante sua infalibilidade em julgar, assentir, e agir moralmente.

Os Acadêmicos argumentaram contra a impressão cognitiva, como vimos. A partir daí, assumindo novamente as premissas da tese estoica, através da mesma estratégia argumentativa dialética, eles novamente argumentam contra os estoicos para chegar a uma conclusão oposta à que eles pretendiam e novamente mostrar a contradição dessas teses e, ao mesmo tempo, oferecer argumentos para equilibrar o peso de ambos os lados da questão. Sendo o homem sábio aquele que, diante de impressões que não são cognitivas, suspende o juízo, ele é aquele que não tem opiniões (estas são definidas pelos estoicos como o assentimento a impressões que não são cognitivas), mas somente certezas. Se não é possível distinguir as impressões cognitivas, tal como argumentam os Acadêmicos, o sábio seria aquele que deveria suspender o juízo a respeito de todas as impressões. Essa é, precisamente, a conclusão a que Arcesilau conduz seus adversários estoicos. Sexto nos apresenta a conclusão do argumento Acadêmico nos seguintes termos:

Dado que tudo é incognoscível, devido à não existência do critério estoico, então, se o sábio assente, o sábio terá opiniões. Pois, dado que nada é cognoscível, se ele assentir a algo, ele assentirá ao incognoscível, que é opinião. Então, se o sábio está entre aqueles que assentem, está entre aqueles que têm opinião. Mas o sábio não está entre aqueles que têm opinião (pois eles [sc. os estoicos] afirmam que isso é um sinal de insensatez e causa de erro). Portanto a pessoa sábia não está entre aqueles que assentem. E se é assim, ele terá que recusar assentimento sobre tudo. Mas recusar assentimento não é diferente de suspender o juízo, portanto o sábio suspenderá o julgamento sobre tudo. (M VII, 156-7, tradução nossa)

Identificamos, nesse percurso de Arcesilau, duas importantes características da argumentação dialética: de uma parte, a adoção dos pressupostos de seus oponentes (a concepção de sábio, de opinião e a própria noção de *epokhé*), de outra, o seu uso para produzir contradições (a de que o homem sábio, que deveria conhecer as coisas com certeza, é obrigado a suspender o juízo sobre tudo). O que o Acadêmico faz é partir de princípios aceitos por seus interlocutores e, acrescentando premissas que não poderiam ser

razoavelmente negadas por eles, leva-os a conclusões inaceitáveis. Ele tira consequências lógicas das próprias premissas de seus oponentes para refutá-los.

Cícero nos diz que Carnéades parte das mesmas premissas para conduzir os estoicos a uma conclusão diferente: Arcesilau conclui que (C1) o sábio é aquele que suspende o juízo sobre todas as coisas e Carnéades conclui que (C2) O homem sábio é aquele que tem opiniões. Ambas as conclusões partem das mesmas premissas: (P1) não existem impressões cognitivas e (P2) se o sábio assentir alguma vez, opinará quando o faz. Arcesilau, considerando os pressupostos estoicos de que o sábio não teria opiniões, conclui com C1 e Carnéades, possivelmente visando o debate a respeito da ação³³, considera que o sábio algumas vezes assentirá e conclui com C2. Se os Acadêmicos fossem bem-sucedidos na argumentação a favor da inapreensibilidade, os estoicos, de acordo com suas próprias premissas, teriam que concordar com uma das conclusões Acadêmicas C1 ou C2:

"Se eu assumir que [1] nada pode ser apreendido e aceito sua admissão de que [2] o homem sábio não forma opiniões, o resultado será que o homem sábio recusará todo assentimento, então você terá que considerar se você prefere está [a conclusão de que o homem sábio suspende o juízo] ou a conclusão de que o homem sábio tem opiniões. 'Nenhuma das duas, você dirá'. Portanto, vamos acentuar o ponto de que nada pode ser apreendido, pois é em torno disso que gira toda a controvérsia" (Acad. II, 68 - Tradução nossa)

O fato de os dois filósofos discordarem, na conclusão que extraem das premissas estoicas a respeito da atitude do homem sábio, também pode ser considerado um indício de argumentação dialética. Primeiro porque, se o objetivo é a refutação, qualquer argumento que seus oponentes sejam levados a aceitar e que esteja em contradição com a tese que eles defendem seria eficaz em sua

³³ Tendo em vista que a conclusão de Arcesilau resulta em objeções que pretendem invalidar essa conclusão devido a sua incompatibilidade com a ação, Carnéades aponta para uma conclusão, também contraditória com a posição estoica, mas que permite que ele desenvolva um itinerário diferente na continuidade da argumentação, lidando de outro modo com a problemática da ação.

intenção refutativa. Além disso, como a argumentação é sempre ajustada aos pressupostos do interlocutor, é possível que esses filósofos visassem estruturar teses diferentes para opor a percursos argumentativos distintos. Ou seja, como Carnéades conheceu o debate entre Arcesilau e os estoicos, provavelmente estruturou sua argumentação com base no ponto principal de ataque que direcionaram a ele, a saber, sobre a possibilidade de ação. Desse modo, Carnéades poderia visar uma mudança, em relação à Arcesilau, na continuidade da argumentação, pois visava responder de modo diferentes a questão a respeito de como o sábio agiria na medida que não tem cognições. Uma vez que ele conclui com C2, na continuidade do debate Carnéades argumentaria sobre como o sábio agiria baseado em certos tipos de opiniões e não apenas com a suspensão do juízo³⁴.

Em qualquer uma das argumentações é possível identificar os elementos dialéticos e a argumentação antinômica. Em primeiro lugar, são os estoicos, e não os filósofos da Nova Academia, que estão comprometidos com a tese da impressão cognitiva como condição para o conhecimento e com todas as teses que daí se seguem: que somente o sábio seria capaz de identificar infalivelmente essas impressões, de que ele só assentiria a elas e, sendo assim, jamais teria opiniões e suspenderia o juízo a respeito daquelas impressões que não fossem cognitivas. Desse modo, é possível dizer que Acadêmicos assumem essas teses dialeticamente e que ambas as conclusões oferecem argumentos que defendem teses opostas às dos estoicos, as quais, podemos dizer, seriam tentativas de equilibrar o peso de ambos os lados da questão. No caso de Arcesilau a tese de que o sábio suspende o juízo é oposta a tese de que o sábio só tem cognições e, do mesmo modo, a tese de Carnéades de que o sábio tem opiniões é oposta a tese de que o sábio só tem cognições.

5 CONSEQUÊNCIAS INTERPRETATIVAS DESSAS ESTRATÉGIAS

³⁴Apesar de concluir que o sábio suspenderia o juízo sobre todas as coisas, Arcesilau também apresenta um critério prático como guia para a condução da vida, o *eulogon*, como veremos adiante.

Vimos que a dialética pode ser um meio de obter a suspensão do juízo, juntamente com a argumentação antinômica. Mas, na argumentação em que os filósofos da nova academia se referem à suspensão do juízo, vimos que ela é apresentada como parte de uma argumentação dialética, na qual a tese de que o sábio deve suspender o juízo sobre todas as coisas não é algo do qual eles assumem positivamente, mas apenas defendida como parte um argumento destinado a refutar a tese estoica. Nesse sentido, o uso da dialética gera uma grande dificuldade interpretativa, que é a de identificar se as afirmações feitas pelos acadêmicos que fazem parte de uma argumentação dialética se restringem unicamente a esse uso ou podem ser interpretadas como algo a que, em algum sentido, o Acadêmico adere. Em outras palavras: haveria, para além do uso dialético, algum aspecto positivo dos elementos apresentados pela Nova Academia, tais como a suspensão do juízo, a tese da inapreensibilidade etc.? Se sim, esse aspecto está presente em todos os elementos dessa filosofia ou somente em alguns? Como decidir quando as afirmações feitas pelos Acadêmicos devem ser entendidas unicamente como parte dessa estratégia e quando são afirmações que os acadêmicos apresentam como sendo sua posição própria.

5.1 A INTERPRETAÇÃO DIALÉTICA (ID)

Pierre Couissin, em um conhecido artigo de 1929, intitulado *O estoicismo da Nova Academia*, propôs uma leitura da filosofia da Nova Academia que ficou conhecida como a Interpretação Dialética (ID). De acordo com essa interpretação, os filósofos dessa escola procediam exclusivamente por meio da dialética; ou seja, eles derivavam todas as suas asserções a partir de princípios estoicos, apenas com a finalidade de opô-los e refutá-los. Assim, todas as afirmações dos Acadêmicos deveriam ser entendidas apenas como instrumentos argumentativos para atingir tal objetivo e não como proposições que eles estariam, em algum

sentido, defendendo positivamente. No referido artigo, Couissin alega que, até aquele momento, ter-se-ia dado pouca atenção ao caráter relativo das teses oferecidas pela Academia:

“Muitas vezes as pessoas atribuem a eles [Acadêmicos] as doutrinas que eles sustentaram, observações e argumentos que eram na realidade não mais do que polêmicos. Na guerra travada contra a Stoa, não satisfeitos em atacar as conclusões de seu adversário, eles opuseram eles com outras conclusões que foram elas mesmas derivadas a partir de princípios estoicos: ‘Algumas vezes eles concordavam com opiniões estoicas,’ diz Enesidemo (Photius, Bibl. 210. 170a). Nesse sentido, eles podem muito bem se parecer com estoicos: eles estão posando como estoicos a fim de confundir o estoicismo. Não é que eles inventaram ou ensinaram por sua própria conta uma teoria do conhecimento ou da ação; em vez disso eles emprestaram, a partir de seus oponentes, o material para seu contra ataque. Essa é a interpretação que eu proponho do que podemos chamar o Estoicismo Cético da Nova Academia.” (Couissin 1929, p.32)

O que Couissin nos diz é que as teses apresentadas pelos filósofos da Nova Academia, muitas das quais foram consideradas ao longo do tempo como posições que eles defendiam, eram apenas meios de se opor à filosofia estoica e de refutá-la. Outro ponto importante a se notar, na citação acima, é a afirmação de que tal interpretação valia tanto com relação ao critério de conhecimento quanto ao critério de ação. Sendo assim, mesmo os critérios práticos oferecidos por Arcesilau e Carnéades, que, em algum sentido, poderiam ser interpretados como posições que eles endossavam, que permitiriam que eles aceitassem certas proposições e agissem baseados nelas, também seriam considerados apenas instrumentos de argumentação e refutação. Veremos que essa interpretação traz consequências bastante impactantes para a filosofia da Nova Academia.

Para mostrar o peso da dialética na filosofia da Nova Academia e assim fundamentar seu posicionamento, Couissin anuncia, no início do artigo, que irá salientar os elementos estoicos nas teses da Academia e tentar compreender seu significado, permanecendo próximo dos textos que chegaram até nós (Ibib. p. 32). Ele passa a tratar, primeiramente, de conceitos chaves da filosofia de Arcesilau,

em seguida da filosofia de Carnéades. Vamos retomar alguns pontos desse artigo a fim de compreendermos essa interpretação e identificar seus problemas.

5.1.1 *Akatalepsia*

Couissin inicia sua discussão pelo conceito de *Akatalepsia*, ou seja, a alegação acadêmica de que as coisas seriam incognitivas. Para o autor, o único objetivo de Arcesilau, ao defender essa posição, era demonstrar que o conhecimento, como os Estoicos o concebiam, e a apreensão (*katalepsis*), que era seu critério de verdade, não existiam. Segundo ele, essa crítica é derivada de princípios estabelecidos pelos próprios estoicos e funciona apenas se os argumentos forem direcionados a eles. Couissin expõe os três argumentos dos acadêmicos apresentados por Sexto Empírico:

“Isso é o que os Estoicos dizem, e Arcesilau os refutou mostrando que apreensão não é um critério entre conhecimento e opinião. Pois o que eles chamam apreensão e assentimento a uma representação apreensiva, ocorre no sábio ou na pessoa inferior. Mas se ocorre no sábio é conhecimento e se ocorre na pessoa inferior é opinião, e, além disso, nada foi substituído além do nome. E se apreensão é assentimento a uma representação apreensiva, é irreal, primeiro porque assentimento ocorre, não para uma aparência, mas para o discurso (pois assentimento é para proposições), e segundo porque nenhuma aparência verdadeira é encontrada de um tal modo que não poderia ser falsa, como é testemunhado por muitos casos.” (SE. M VII 153-155 – Tradução nossa)

O primeiro argumento é baseado na relação que Zenão estabeleceu entre opinião, conhecimento e apreensão. Arcesilau alegou que entre conhecimento, limitado ao sábio, e opinião, limitado ao tolo, não existia espaço para qualquer conceito intermediário; e que apreensão como um meio-termo entre os dois seria apenas uma palavra. O segundo argumento afirma que o assentimento não é dado a uma representação, mas a uma proposição. Sobre esse argumento,

Couissin afirma que, inicialmente, Arcesilau poderia parecer recorrer aí a sua própria teoria – a saber, que assentimento é dado apenas a proposições -- mas aponta que essa tese é encontrada em Crisipo (DL VII 65). Assim Arcesilau poderia, portanto, estar extraindo esta última fórmula de um dogma estoico anterior; ou que poderia até ter sido expressamente mantido por Zenão ou Cleanthes. De qualquer modo, essa posição também é encontrada em Stobeus: Nós assentimos, ele escreve, a proposição, e nosso impulso relata o predicado contido na proposição para qual nós assentimos (Ecl. II 88, 1W -SVF III 171, apud. Couissin). Portanto, o argumento que afirma que assentimento não é dado a uma representação, mas a uma proposição, pode ser entendido como uma refutação dialética da tese estoica e não como uma teoria própria que esse filósofo defendia. Já o terceiro argumento afirma que não existe tal coisa como uma representação apreensiva. Argumento que pressupõe muita discussão. Como vimos anteriormente, os filósofos da nova Academia afirmavam que uma representação apreensiva que se encaixa na definição de Zenão não seria encontrada (*heurisketai*). Eles partiam da definição estoica de impressão cognitiva e argumentavam para mostrar que os exemplos oferecidos pelos estoicos não eram capazes de satisfazer essa definição. O método de Arcesilau, portanto, segundo Couissin, é puramente dialético, ao admitir que uma representação apreensiva é tal que não poderia ser falsa, ele desafia os Estoicos a produzir um único exemplo incontestável.

5.1.2 *Epokhé*

O segundo conceito dos filósofos da Nova Academia que Couissin analisa é a *epokhé*. A esse respeito, ele nos diz que o real problema poderia estar na suposta parte “positiva” ou “construtiva” da filosofia de Arcesilau. Podemos, por exemplo, aceitar que o fim para Arcesilau era a *epokhé*, tal como é dito por Sexto Empírico nas Hipotiposes (I, 232). Essa interpretação inviabilizaria a leitura dialética, tal como é proposta por Couissin, uma vez que a *epokhé* seria, para Arcesilau, algo que deve ser buscado, ou seja, que ele defende como uma tese

substancial e não simplesmente como parte de um argumento dialético para refutar a tese estoica. Para defender sua interpretação, Couissin passa a examinar de perto o argumento no qual Arcesilau estabeleceu a *epokhé*, tal como é reportado tanto por Sexto quanto por Cícero (Acad. II, 67; M. VII, 157). Segundo Couissin, veremos que o argumento no qual Arcesilau defende a *epokhé* é válido apenas contra os estoicos, o que indicaria seu caráter dialético. O que Arcesilau faz é demonstrar que o estoicismo é incapaz de fundamentar o assentimento e que, partindo dos princípios estoicos, terminamos com a suspensão universal das crenças. Na versão de Cícero (Acad. II, 67) o argumento é estoico na forma: se o homem sábio assente a algo, ele também terá opiniões; mas o homem sábio é aquele que nunca terá opiniões; desse modo, ele não assentirá a nada.

O relato de Sexto Empírico, por sua vez, revela que essa crítica é direcionada unicamente ao estoicismo: “Todas as coisas são inapreensíveis em consequência da não existência do critério estoico”. (M. VII, 156). Ao se referir ao “sábio”, Arcesilau está se referindo ao sábio estoico, que, de acordo com esse argumento, é dirigido ao erro ou à suspensão; mais precisamente, à suspensão, porque esse sábio, o semideus dos estoicos, é por definição infalível. Assim, Arcesilau defende a principal premissa de seu argumento que é, segundo Couissin, construída a partir de definições estoicas: “uma vez que nada, ele diz, é de fato apreensível, se o sábio assentir a alguma coisa, ele assente a algo inapreensível; mas assentir ao que é inapreensível é ter uma opinião.” (Couissin pg. 34, referência à Acad. II, 68) Essa definição de opinião, enquanto assentimento a algo inapreensível, é também uma definição de opinião estoica. A premissa menor é também estabelecida por este método: o sábio não tem opiniões, pois isso, de acordo com eles, seria uma causa de insensatez e erro, logo o sábio suspende o juízo. E, segundo Cícero, Arcesilau conclui em tempo futuro: “Então o sábio suspenderá o julgamento sobre tudo.” (Ibdem). Assim, Couissin pretende ter mostrado como a *epokhé* e conceitos envolvidos em sua defesa são extraídos de teses e conceitos estoicos e são válidos unicamente para refutá-los. Couissin, conclui que não podemos afirmar, ao contrário do que alega Sexto nas Hipotiposes (onde ele tenta contrastar Arcesilau com o filósofo pirronista, talvez influenciado por Enesidemo), que Arcesilau pensa que a *epokhé* seja um fim e o ensine como tal para seus discípulos, mas sim que o sábio

estoico, fiel aos princípios estoicos, vai terminar por admitir a *epokhé*. Segundo ele, Arcesilau estaria propondo uma *reduction ad absurdum* da teoria estoica do conhecimento:

“O alegação de Arcesilau é esta: ‘Tudo sendo inapreensível, o resultado será que, *mesmo de acordo com os Estoicos*, o sábio suspende o julgamento.’ Nós não podemos, assim, concluir adequadamente dessa passagem que Arcesilau, *in própria persona*, apoie e declare a *epokhé*; ele mostra que isso é o resultado final da doutrina estoica. O que Sexto diz (PH I 233-234) é mera chicana: não é *pros tem phusin* (‘por referência a natureza’) que Arcesilau chamou a *epokhé* de bem e o assentimento de mal, é *pros tem Stoa*n (‘por referência a Stoa’) que Arcesilau a chamou de bem e assentimento de mal. Mas, a qualquer custo, ele [Arcesilau] tinha que ser dissociado do Pirronismo, embora o próprio Sexto (ibid. 232) reconheça que ele parece professar exatamente as mesmas teses. (Couissin p. 34)

A partir do argumento de Arcesilau para mostrar porque o sábio é aquele que suspende o juízo sobre todas as coisas, Couissin pretende ter mostrado como essa conclusão não só é extraída de premissas estoicas, mas também é uma conclusão direcionada unicamente contra a teoria estoica, a qual seria validade apenas contra ela. Assim, Arcesilau não pretendeu mostrar como a suspensão é a atitude mais sábia diante das representações, mas sim que o sábio, tal como descrito pelos estoicos, seria levado, necessariamente à suspensão. Além disso, Couissin atribui a afirmação de Sexto de que a *epokhé* era um fim para Arcesilau a uma intenção de dissociá-lo do pirronismo, que estabelece a *epokhé* como um meio e a ataraxia como o fim; ou ainda uma atitude de má fé para denegrir a Academia.

Sobre a origem do conceito de *epokhé*, Couissin afirma que existe grande debate sobre o tema, mas alega que a *epokhé* de Arcesilau se encaixa bem no modo como a filosofia estoica a compreende e pressupõe uma teoria voluntarista do assentimento. A *epokhé* seria inaceitável, segundo ele, para aqueles que pensam que as representações são impostas à mente sem nenhuma possibilidade de resistência. E, os filósofos da nova academia, descrevem o assentimento tal como feito pelos estoicos, como uma atitude voluntária. Couissin

também diferencia a *epokhé* pirrônica da *epokhé* de Arcesilau: “a *epokhé* pirrônica é a atitude mental que nem assente nem nega: é dúvida. A *epokhé* acadêmica é a recusa de assentimento”. (Couissin p.35) Segundo ele a *epokhé* só tem significado em um teoria do conhecimento onde conhecimento inclui não apenas representação e um estado passivo, mas a livre e voluntária ação de assentir. O sábio só pode recusar seu assentimento se depender dele dá-lo ou não; e essa é exatamente a ideia Estoica. Eles, diz Couissin, foram os primeiros a manter isso, e esse é um ponto no qual, de acordo com Antioco de Ascalão, Zenão divergiu dos filósofos anteriores, notavelmente a Velha Academia: “À representação ele adiciona assentimento da mente, que ele afirma ser voluntária e dependente de nós.” (Couissin. p.35, fazendo referência ao Acad. I, 40) Essa distinção entre a *epokhé* Acadêmica e a pirrônica, e a similaridade entre a *epokhé* acadêmica e a estoica é, segundo Couissin, um indicio do uso dialético da *epokhé*, que, como vimos, tem por intenção contestar os estoicos.

5.1.3 *Eulogon*

Outro conceito que Couissin analisa é o *eulogon* (*razoável*), o critério de ação que Arcesilau apresentou para condução da vida prática. A ação baseada no *eulogon* seria uma ação que poderia ser explicada racionalmente (SE. M., VII, 158). Talvez, ele nos diz, a parte construtiva da filosofia de Arcesilau não seja a *epokhé*, mas sim o *eulogon*; porém, ele salienta que se admitirmos que, para Arcesilau, o fim era a *epokhé*, ela inevitavelmente pertenceria a essa parte construtiva. Além disso, o importante, ele nos diz, é que o *eulogon* é uma consequência da *epokhé* e não poderia existir sem ela. Couissin aponta que, segundo o relato de Sexto, o *eulogon* foi uma questão de investigar a condução da vida e não de transmitir uma doutrina já descoberta: “Depois disso (depois de ter mostrado que o sábio suspende a crença sobre todas as coisas) foi necessário investigar (*zetein*) a condução da vida.” (Couissin p.36, citando SE M, VII, 158). Sexto também adiciona, na sequência do texto, que a condução da vida não é o tipo de coisa que possa ser explicada sem um critério, do qual também a

felicidade – que é o fim da vida – depende; Couissin nos diz que ele está claramente reproduzindo ideias, não de Arcesilau, mas de um oponente estoico, do qual Arcesilau pode ter adotado dialeticamente por uma questão de argumento. Segundo Couissin, Sexto já afirmou que o fim para Arcesilau não é a felicidade, mas a *epokhé* (SE HP. 232), e também que Arcesilau suspendia todas as crenças (ibid) ou persuasão (Numen. Ao. Euseb. Praep, ev, XIV 6.5 apud Couissin). Assim, seria apenas sob pressão que Arcesilau declara sua doutrina do *eulogon* (razoável), porque ele não podia escapar de explicar como o sábio poderia ser feliz; isso pressupõe que a felicidade requer crenças e não é consistente com a suspensão universal do julgamento. E Couissin anuncia: “Princípios estoicos levaram ele [Arcesilau] à *epokhé* e irão levá-lo ao *eulogon*. É novamente do estoicismo que ele toma emprestado o seu ‘critério prático’.” (Couissin p.36). Couissin exemplifica o que seriam, para os estoicos, as proposições *eulogon*, aquelas das quais haveria mais razões para pensar que elas são verdadeiras do que falsas. Por exemplo, “eu estarei vivo amanhã”: não haveria mais razões para pensar que eu não estarei vivo amanhã, mas a suposição não é absurda. Nós podemos presumir que eu estarei vivo amanhã, é plausível, na verdade razoável; as razões para considerar essa proposição verdadeira são mais fortes do que aquelas que me fazem pensar que é falsa; mas a sua verdade não é de nenhuma maneira evidente. Assim, Arcesilau concederia ao sábio a possibilidade de agir baseado nessa categoria de proposições:

“Para suas necessidades dialéticas Arcesilau admite, com Zenão, que o sábio deve, sobretudo, evitar o erro (Acad. II. 66): mas a única maneira para esse sábio conquistar isso é retendo seu assentimento sobre todos os assuntos. Forçado pela não existência do critério estoico a abandonar a certeza, ele é reduzido a regular sua conduta através de meras presunções. Lendo entre as linhas de seu argumento, nós sentimos a mordaz ironia que irá reduzir o sábio a um mero mortal, um homem como qualquer outro, em falta de um talismã pelo qual sabe o que os outros não sabem e, assim como eles, ele é forçado a pesar os prós e contras e escolher – ainda que sem assentimento – a possibilidade mais provável e os riscos inerentes.” (Couissin, data, p.36)

Arcesilau, tal como o descreve Couissin, considera uma classe de representações estoicas, que seriam aquelas que operam sem a necessidade de certezas, e a estende para todas as demais representações. Essa estratégia é possível porque Arcesilau eliminou o critério de verdade e reduziu, assim, todas as representações ao caráter de incerteza. Desse modo, o sábio, que não comete erros, terá de julgar com base em meras presunções. O sábio irá julgar, visto que precisa agir; mas o fará sem assentir, visto que assentimento pressupõe certezas. Além disso, é possível ver nas entrelinhas, como diz Couissin, a ironia do argumento, ao retirar toda a superioridade e até a divindade da figura do sábio estoico.

Couissin passa a mostrar como esse método de Arcesilau é evidente em sua ideia de *katorthoma*. A *katorthoma*, ou ação correta, é uma perfeita ou completa ação do dever, e é exclusiva no sábio. A *kathekon*, ou *officium*, não é reservado apenas para o sábio, nem mesmo para humanos e a vida moral (*en bioi*): estende-se tanto para animais irracionais quanto para plantas; é o que está em conformidade com a natureza na vida orgânica (*en zoiei*). Assim uma e mesma ação pode ser tanto uma *katorthoma*, quando feita por um sábio, quanto uma *kathekon*, quando feita por um tolo; o que caracteriza a *kathortoma* é que ela é acompanhada pela virtude. Como explica Couissin, pagar um débito de dinheiro é *kathekon*; mas pagar uma dívida de justiça é *katorthoma*, pois apenas o sábio é justo. A ação externa é, portanto, idêntica no sábio e no tolo, e a diferença reside na intenção correta, encontrada apenas no sábio. O que Arcesilau faz é apontar que as ações *kathekon* também são ações que envolver prudência e por isso são virtuosas.

Sexto descreve *katorthoma* nos seguintes termos: “A felicidade é conquistada pela prudência: a prudência é encontrada em ações corretas (*katorthoma*): uma ação correta é aquela que, uma vez realizada, tem uma justificação razoável.” (SE M. VII, 158). Segundo Couissin, é improvável que um cético radical como Arcesilau, de quem Sexto diz ter sido quase um pirrônico, tivesse admitido, por sua própria conta, essas três asserções dogmáticas. Em vez disso, ele considera que, na verdade, esses seriam argumentos *ad hominem*, formados a partir de proposições estoicas.

O comentário de Sedley (1987, 69) nos ajuda a entender como a teoria do *eulogon* de Arcesilau pode ser interpretada como um argumento dialético *ad hominem*. O que Arcesilau faz inicialmente é excluir o conhecimento como um elemento constitutivo da virtude. Ele argumenta para mostrar que, segundo a própria teoria estoica, assentimento não é necessário para a ação, bastando apenas o impulso³⁵. Sendo assim, a ação é compatível com a suspensão do juízo, uma vez que não envolve a necessidade de conhecimento ou opinião. Nesse sentido, Arcesilau estaria igualando a ação humana a ação dos animais, o que causaria o problema de excluir a racionalidade e responsabilidade moral dessas ações. Mas o critério do “razoável” resolve esse impasse. Segundo a teoria estoica, ações corretas são uma subdivisão de funções apropriadas em geral, as quais são ações perfeitas. Essas ações se estendem também a plantas e animais³⁶ e são definidas como “aquilo que uma vez realizado tem uma justificação razoável”³⁷. Diógenes Laércio nos diz que Zenão foi o primeiro a usar o termo *kathekon* para definir funções apropriadas, que, segundo ele, são atividades apropriadas à constituição e que estão de acordo com a natureza.³⁸ Couissin argumenta que, embora exista uma dificuldade e uma aparente divergência entre as fontes do estoicismo sobre qual ou quais seriam as *virtudes*, podemos ver que Zenão equivale implicitamente “virtude” e “prudência”. Se sua teoria é a de que “virtude é suficiente para felicidade” (SVF I 186-189 apud. Couissin) pode muito bem ser entendido como: “prudência é suficiente para felicidade”; onde o resultado quase idêntico é: “Felicidade é conquistada pela prudência”. Desse modo, Arcesilau pode explicar como é possível agir de uma maneira virtuosa, visto que a retidão do homem sábio estaria nas ações que possuem uma “justificação razoável”, e essas ações são virtuosas. Ele mantém a conexão estoica entre felicidade, prudência e ação correta sem a necessidade de conhecimento.

³⁵ Plutarch, *Against Colotes* 1122A-F (L&S 69 A); Origen, *On principles* 3.1.2-3 (L&S 53 A; SVF 2.988, part); Nemesius 291,1-6 (L&S 53 O; SVF 2.991, part); Plutarch, *Os Stoic self-contradictions* 1037F (L&S 53 S; SVF 3.177, part).

³⁶ Stobeaus 2.85,13-86,4 (L&S 59B; SVF 3.491); DL 7.107 (L&S 59C; SVF 3.493, part)

³⁷ Stobeaus *Ibidem*

³⁸ DL *Ibidem*

“Os estoicos devem permitir que esse critério [justificação razoável] seja compatível com suspensão do juízo, uma vez que reconhecem que mesmo os tolos, de quem assentimento e opinião são inúteis porque nunca são baseados seguramente (ver 41), podem, ainda assim, realizar funções apropriadas (cf. 59F7), presumivelmente na dependência de nada mais do que sua razoabilidade. Assim o homem sábio pode guiar suas ações pelo razoável e ser prudente e feliz desse modo, apesar de não assentir a nada. Além disso, uma vez que ele não assente, ele não será enganado em ocasiões que “as impressões razoáveis” poderiam enganar as pessoas comuns (cf 40F; 42J3).

Arcesilau mostra como o sábio pode ser aquele que suspende o juízo sobre todas as coisas e, ainda assim, mantém a racionalidade e responsabilidade moral nessas ações. Ele mantém partes importantes da doutrina estoica como as conexões entre impulso e impressão; felicidade, prudência e ação correta, mas conduz o estoico a uma conclusão que está em oposição aquela pretendida por eles. Essas são, como vimos, características de uma estratégia dialética *ad hominem*.

“O recurso de Arcesilau ao “razoável” deve ser visto como uma estratégia que o permite usar o que é, novamente, um conceito estoico em defesa de sua conclusão com respeito à suspensão do julgamento do homem sábio.” (L&S 1987, 69)

Para Couissin, Arcesilau queria rebaixar o sábio estoico, mostrar que ele não era superior ao homem ordinário ou ao epicurista, que se esforça com toda modéstia para encontrar a vida feliz através da prudência. Ele nos diz que o argumento de Arcesilau apresentava a seguinte questão: Que necessidade há para a sabedoria baseada no entendimento se prudência é suficiente e se é atingível por aqueles que praticam a suspensão universal do julgamento?

Arcesilau, nos diz Couissin, partiu de princípios estoicos, e tentou mostrar que o sábio, como retratado pelos estoicos, não é de nenhum modo diferente ou

superior ao tolo; ele é simplesmente um homem prudente que é guiado pela probabilidade e não pisa fora do território da *media officia*. E, embora o estoico alegue que o sábio, como ele o concebe, seja bastante diferente do homem comum, ele é exatamente o mesmo, pois age do mesmo modo. Essas ações corretas dele, supostamente quase divinas, são exatamente como as funções biológicas de plantas e animais. Para Couissin, a argumentação de Arcesilau é puramente dialética. “Ele não ensinou a doutrina do *eulogo*, essa foi uma tese que ele derivou do estoicismo a fim de atacá-lo e feri-lo em sua parte mais fraca”. (Couissin p.38)

Mas porque Arcesilau teria adotado essa atitude dialética anti-estoica? E porque ele não se manteve na *epokhé* e apresentou a tese do *eulogon*? Essas são questões que Couissin coloca depois de apresentar a dialética presente na *epokhé* e no *eulogon*. Sobre a primeira questão ele nos diz que muitos antigos já se ocuparam dela e ofereceram grande variedade de respostas, as quais ele não se ocupará de expor, pois exigiria um longo estudo e exposição. Couissin nos diz apenas que o espírito e o método da filosofia estoica eram contrários ao que Arcesilau identificava em Sócrates e Platão, como nós também já expusemos anteriormente, e que a Academia estava perdendo espaço entre as escolas do período, especialmente a Stoa e o Liceu, sendo necessário um forte contra-ataque para que a Academia voltasse a ocupar um lugar mais notório, que despertasse o interesse dos espectadores:

“Vamos apenas dizer que o dogma platônico deveria ser distinguido do espírito de investigação implícito nos diálogos. Os primeiros Acadêmicos favoreceram o dogma, enquanto Arcesilau procurou reviver o *viva doce* método de investigação praticado por Sócrates e Platão. Por isso sua interpretação cética do Platonismo, uma interpretação que confirma que ele evitou o dogmatismo, seja de que ele não tinha opiniões ou crenças, ou que ele considerou que crenças ou opiniões não eram o tipo de coisa que alguém pudesse comprometer-se a ensinar. Ele procurou, como Sócrates, despertar as almas dos homens e, como ele, ridicularizar pretensão e complacência. (...)A polêmica furia de Arcesilau foi abastecida por uma urgência vital. A Academia, como um resultado do grande sucesso do Liceu e das novas escolas, notavelmente a Stoa, viu-se completamente relegada ao segundo plano” (Arnim, in Pauly-Wissowa, II, 1195, lines 25-19).Ele só poderia fazer um retorno

insenando um feroz contra ataque contra esses inovadores vitoriosos.”
(Couissin p.39)

Quanto à segunda questão, Couissin afirma que Arcesilau poderia ter se mantido apenas na *epokhé*, sem admitir o *eulogon*, e pondera que ele certamente teria uma posição mais forte se afirmasse que nenhuma prática poderia ser baseada em princípios estoicos. Além disso, ele afirma que o exame cuidadoso dos textos que introduzem e explicam a tese do *eulogon* mostram que, em seus muitos e variados debates com os estoicos, Arcesilau era movido a manter a *epokhé*, e foi por isso que Sexto relatou que ele a aceitou como um fim, mas que ele foi algumas vezes instigado a ir mais longe e deduzir um critério prático a partir dela. “Talvez ele preferisse a primeira solução. Mas havia sérias razões pelas quais ele não poderia se contentar com isso.” (ibdem)

Através de suas doutrinas, a Stoa fez florescer as virtudes. Parecia impossível negar a grande moralidade de homens como Zenão e Cleantes: “Zenão se estima universal, sua resistência e temperança foram proverbiais. Cleantes era bem conhecido pela sua diligência, por sua impermeabilidade ao insulto, e pela dignidade de sua vida.” (Ibdem) A estratégia de Arcesilau foi afastar esses homens de sua divindade e reduzi-los ao nível da moralidade humana, seguindo de modo a provar que, contrariamente a doutrina estoica, assentimento não é necessário para a ação e que, conseqüentemente a teoria estoica da ação era, além de inconsistente, inútil. O que Couissin está nos dizendo é que, assim como toda a teoria de Arcesilau, o *eulogon* foi apenas um meio para revidar de maneira eficaz a teoria estoica e não era algo que Arcesilau intencionasse adotar como um real guia prático para aquele que suspende o juízo:

“Ele mesmo um crítico das ideias de outros homens, [Arcesilau] não estava disposto a sofrer críticas e assim ele manteve seus pensamentos para si mesmo. Nesse sentido, ele não concordaria em professar um critério prático. Mas se, sob a pressão das objeções, ele dissesse que não tinha nada para propor para a ação, ele teria sido jogado nas mãos de seus inimigos. Assim, por meio de empréstimo das próprias ideias deles, ele matou dois pássaros com uma única pedra; pois, com uma mão, ele estava atacando as doutrinas essenciais da Stoa sem incorrer

na censura de acabar completamente com a moralidade. (Os Estoicos não poderiam negar todo o valor a uma doutrina que no final das contas fosse sua própria e a tarefas intermediárias que eles creditavam com um certo valor.) Com a outra mão, essa foi uma oportunidade para um renovado ataque a Zenão, o falso inovador, que, como um verdadeiro enício, se apoderou das idéias de outras pessoas.” (cf. DL VII 25) (Couissin p.40).

Couissin nos diz que Arcesilau não estaria disposto a defender qualquer critério prático, mesmo que ele tivesse algo em mente, porque ele estaria assim se colocando como alvo das críticas que ele direcionava aos outros. Mas, se ele não apresentasse nada para conduzir a ação, ele seria um alvo ainda mais fácil para o ataque de seus adversários. Desse modo, Arcesilau teria procedido mais uma vez pela via dialética e, por meio dos princípios de seus adversários, ele teria apresentado seu critério. Tal critério, ao mesmo tempo em que permitia combater as doutrinas estoicas sem acabar completamente com a moralidade, também proporcionou um renovado ataque a seu adversário Zenão.

Podemos identificar aqui o importante ponto de debate sobre a interpretação dialética: Esse procedimento, que Couissin está identificando em Arcesilau, tal como o fará posteriormente com Carnéades, se caracteriza por uma estratégia de refutação que acaba se tornando um fim em si mesmo. Desse modo, não seria possível identificar nenhum elemento positivo como objetivo ou finalidade da filosofia Acadêmica, seja a suspensão do juízo, seja a busca pela sabedoria, seja o interesse pela investigação da verdade ou o melhor maneira de agir (através do *eulogon*), pois todas essas afirmações se tornam proposições assumidas a partir das afirmações dos seus interlocutores e tem o único objetivo de refutá-los. O próprio Couissin reconhece os problemas que tal interpretação pode trazer:

“Talvez ele próprio [Arcesilau] não teria ousado admitir, sucessor e declarado imitador de Sócrates como ele foi, que ele estava abandonando toda preocupação com a ética. Na verdade, Enesidemo foi talvez o único cético a ter dispensado completamente um fim [ético], e isso ocorreu mais de dois séculos depois, num momento em que as grandes doutrinas morais se tornaram obsoletas e quando o estoicismo

em particular abandonou as ideias que constituíam sua originalidade. Assim, não é impossível que Arcesilau tenha, consciente ou inconscientemente, aceitado um fim, e que, assolado por dúvidas, ele, no entanto, se manteve fiel com certas convicções compartilhadas por todos os filósofos contemporâneos (por exemplo, que a felicidade é um bem ou algo desejável). Por isso Cleantes acusou ele de inconsistência ao manter o *kathekon* em suas ações enquanto o condenava em suas palavras. (DL VII, 171) Mas, seja lá o que ele realmente pensava, ele foi diplomata o suficiente para não rejeitar abertamente todas as noções práticas e assim ariscar perder novos recrutas.” (Ibdem)

Vemos que essa interpretação teria consequências negativas com relação à explicação de aspectos importantes da filosofia da Academia. Assumir que os filósofos da Nova Academia abandonaram qualquer preocupação com a ética poderia, segundo o próprio Couissin, resultar em dois problemas principais: Em primeiro lugar, haveria uma incompatibilidade entre essa recusa e a filosofia socrática. As questões éticas relacionadas à vida prática tinham grande centralidade na filosofia de Sócrates. Recusar esse elemento essencial descaracterizaria essa associação. O segundo ponto é referente ao momento histórico da filosofia, pois ela tinha como cerne as preocupações éticas. Couissin nos diz que somente dois séculos depois é que as grandes doutrinas morais se tornariam obsoletas e o campo de debate filosófico permitiria que essas preocupações mudassem de configuração. Esse ponto traz uma grande dificuldade de explicar a própria coerência interna da filosofia Acadêmica. Couissin é levado a dizer que esse autor aderiria a fins consciente ou inconscientemente. Assim, na interpretação de Couissin, parece que a própria natureza filosófica dessa posição é indeterminada. Pois, não parece possível responder essa questão sem resultar em contradição. E Couissin parece consciente disso ao permanecer neutro sobre o que seria ou não a filosofia própria dos Acadêmicos.

Ao procurarmos entender a motivação ou finalidade da filosofia de Arcesilau, no interior dessa interpretação dialética, terminamos sempre com um problema. Primeiro, porque a dialética impede que levemos em consideração qualquer tentativa de Arcesilau de oferecer uma justificativa e, segundo, porque se ele tem uma motivação interna ou pessoal, ele estaria, de algum modo, recusando sua própria posição dialética. Em outros termos, se Arcesilau adotasse

um fim inconsciente ele estaria se contradizendo e se ele adotasse um fim conscientemente isso confrontaria a leitura que o próprio Couissin propõe.

Se, por outro lado, Arcesilau de fato rejeitasse as preocupações éticas e as noções práticas, teríamos mais coerência do ponto de vista da interpretação dialética, mas permanecemos com o problema de entender a natureza filosófica dessa posição. Ficaríamos, como vimos anteriormente, com a ideia de um filósofo que tem a como única preocupação vencer a disputa com seus adversários, apenas para mostrar que eles estão errado. Couissin parece ver essa recusa de preocupações éticas e práticas como algo possível na filosofia de Arcesilau. Eles nos diz que Arcesilau não teria feito isso abertamente, pois acabaria por desqualificar sua filosofia e fazer com que ela se tornasse inviável e desinteressante aos olhos dos espectadores. Assim, nos diz Couissin, Arcesilau foi bastante diplomata ao não recusar essas noções e preocupações, não arriscando perder seguidores.

A coerência da interpretação dialética pressupõe uma recusa de preocupações éticas na filosofia da nova academia. Essa recusas, como vimos, gera problemas que o próprio Couissin aponta, como a incompatibilidade entre essa recusa e a filosofia socrática, da qual esses filósofos se apresentam como sucessores. O momento histórico da filosofia que tinha como cerne as preocupações éticas, o que levou Couissin a supor que Arcesilau manteria consciente ou inconscientemente essas preocupações e ideias comuns do que seria felicidade, etc. Essa última suposição, como vimos, traria outros problemas para a interpretação dialética que, de certo modo, prejudica sua coerência. Não obstante esses problemas, Couissin parece entender que a ID se segue como uma consequência necessária do peso da argumentação dialética no interior da filosofia da Nova Academia. Interpretação que, como vimos, ele justificou através da análise de conceitos e teses usados por esses filósofos e considerando as origens estoica desses conceitos e o modo como eles são utilizados para refutar esses interlocutores.

Tendo em vista o que vimos da ID proposta por Couissin, temos por intuito esboçar um solução interpretativa que possa dar conta de resolver os problemas e justificar a posição do filósofo da nova academia. Em primeiro lugar,

concedendo que a dialética é a atividade mais fundamental dessa filosofia e parece estar presente em todos os pontos de argumentação desses filósofos. No entanto, ainda é possível questionar se o fato de identificarmos essas estratégias na argumentação da Nova Academia leva a excluir qualquer outra interpretação que possa ser conciliada com esse evidente uso tão abrangente da dialética. Essa questão se coloca principalmente para resolver os problemas gerados pela ID; em especial, o de entender o significado e a intenção da filosofia da Nova Academia. Esses filósofos não teriam nenhum posicionamento ou concepção, seja a respeito do que é a própria atividade filosófica ou a sabedoria? De outro lado, se conciliarmos a atividade dialética com certos posicionamentos com os quais esses filósofos estariam comprometidos, surge o problema de identificar quais seriam esses posicionamentos e, além disso, os consequentes problemas relacionados a essas posições.

5.2 UMA TENTATIVA DE INTERPRETAÇÃO

Dado o que vimos, até agora, sobre a filosofia da Nova Academia, em especial sobre Arcesilau, parece difícil estabelecer de maneira concreta como se caracterizava essa filosofia. Brochard, em seu livro “Os Céticos Gregos”, após uma detalhada análise das fontes e informações sobre Arcesilau, relata essa dificuldade.

“Não é fácil, mesmo depois que reunimos tudo o que podemos saber de Arcésilas, fazer uma ideia nítida desse personagem e formar um juízo de conjunto sobre seu ensinamento. Será este um pensador sério ou somente um participante hábil nesse jogo da dialética, que ele mesmo chamava de arte da escamoteação? (Stob., *Floril.*, LXXXII,4) Será ele sincero em seu ceticismo ou cético inclusive em relação a seu ceticismo? Será ele um filósofo ou um sofista?” Brochard, Victor. 2009, p.125)

Mesmo conscientes dessa dificuldade, cabe-nos considerar algumas das questões que apontamos e o que obtemos de informações sobre a filosofia da Nova Academia, para tentarmos, na medida do possível, identificar como se fundamenta essa filosofia.

Vimos que a suspensão do juízo é um elemento presente e importante na filosofia de Arcesilau. Essa suspensão está, em algum sentido, relacionada com a Inapreensibilidade (Acad. 2, 44-46, 76; Plutach, Ag. Col.1122A, L&S 68H). É interessante notar que essa conexão entre Inapreensibilidade e *epokhé* pode se dar de diferentes modos. A tese da inapreensibilidade pode se seguir do fato de que é possível suspender o juízo; ou seja, o fato de suspender o juízo repetidamente pode levar a concluir que as coisas são inapreensíveis. Alternativamente, é possível partir da tese de que as coisas são inapreensíveis e, conseqüentemente, suspender o juízo sobre todas as coisas. Pelas descrições de Cícero, parece que Arcesilau seguia através dessa segunda leitura, como vemos na passagem I, 45 dos *Academica*, pois apresenta a *epokhé* como consequência da inapreensibilidade.

“Ele pensou [Arcesilau] que tudo estava tão profundamente oculto que nada podia ser conhecido ou entendido. Por essas razões, ele pensou que nós não deveríamos professar ou afirmar nada, nem aprovar com assentimento: deveríamos sempre conter nossa precipitação e resguardar-nos de todo erro.” (Acad. II, 45)

No entanto, se considerarmos que Arcesilau defendeu a tese da inapreensibilidade (I), sem maiores justificativas, somos conduzidos a alguns problemas que apontamos anteriormente. Primeiramente, a afirmação de inapreensibilidade anula-se a si mesma como consequência da *epokhé*, ou seja, I não pode ser assumida como uma tese positiva para manter a coerência da afirmação de que “deve-se suspender o juízo sobre todas as coisas” (E). Aquele que suspende o juízo não pode sustentar dogmaticamente a impossibilidade de apreensão das coisas, pois a suspensão se aplica a própria afirmação de

inapreensibilidade. Do contrário, haveria algo sobre o qual a suspensão não se aplicaria, a saber, a tesa da inapreensibilidade. Logo, os filósofos da Nova Academia estariam assumindo essa tese positivamente e, assim, um dogma. A dificuldade está em entender como Arcesilau poderia pretender que I e E fossem, em algum sentido, seus pontos de vista sem assentir a eles e, desse modo, não infringir E.

Vimos, na explicação do *eulogon*³⁹ que Arcesilau sugere que há meios de ser motivado pelas impressões sem a necessidade de assentir a elas, isto é, sem tomá-las como sendo verdadeiras. Nesse sentido, I e E seriam, para ele, seus pontos de vista; ou seja, apareceriam como suas motivações. No entanto, se concordamos que Arcesilau apresenta o critério prático como seu ponto de vista próprio e como uma solução para os problemas que resultariam da sua filosofia cética (como o problema da ação), precisamos responder algumas questões. Por exemplo, como Arcesilau assume *eulogon* e o justifica? ele aceita também as premissas do argumento que o levaram até esse critério? A mesma questão deve ser considerada a respeito das demais posições que atribuímos a ele, como a inapreensibilidade e a *epokhé*. Devemos considerar se ele aceita também as premissas que o levaram até essas conclusões.

Nos três casos (inapreensibilidade, *epokhé* e *eulogon*), temos teses que resultam de um conjunto de premissas apresentadas por Arcesilau. Vimos, na descrição da argumentação dos filósofos da Nova Academia⁴⁰, que esses argumentos partem sempre de uma ou mais premissas estoicas, as quais eles adicionando uma ou mais premissas próprias, que eles pretendem ter provado através de argumentação. Assim, como consequência da soma dessas premissas, se conduz à conclusão desejada e que está em oposição à apresentada pelos seus interlocutores. Vamos retomar alguns desses argumentos brevemente.

Com respeito ao *eulogon*, seguindo aqui a exposição que apresentamos anteriormente, baseada na descrição de Sexto:

³⁹ Ver item 5.1.3.

⁴⁰ Ver item 4.1

“Mas visto que, depois disso, era preciso também investigar sobre a conduta da vida, a qual naturalmente não é explicada sem um critério a partir do qual a felicidade, isto é, a finalidade da vida, tem sua crença sustentada, Arcesilau diz que aquele que suspende o juízo sobre tudo regulará as escolhas e aversões e em comum as ações pelo razoável, e prosseguindo segundo esse critério agirá corretamente; pois a felicidade sobrevém mediante prudência, e a prudência jaz nas ações corretas, e a ação correta é aquela precisamente que, tendo sido executada, possui uma defesa razoável. Portanto, aquele que seguir o razoável agirá corretamente e será feliz” (SE. AM.VII,158 – Tradução Roberto Bolzani Filho, 2003. p. 61).

Podemos formular o argumento apresentados por Arcesilau, bem como o argumento estoico no qual ele extrai parte de suas premissas, da seguinte maneira:

Argumento estoico:

P1- O fim supremo da vida é a felicidade.

P2- A felicidade tem por condição a prudência.

P3- A prudência consiste em cumprir seu dever (realizar ações corretas).

P4- Ações corretas exigem conhecimento.

C- A felicidade é conquistada pelo conhecimento.

Argumento céptico:

P1- O fim supremo da vida é a felicidade.

P2- A felicidade tem por condição a prudência.

P3- A prudência consiste em cumprir seu dever (realizar ações corretas).

P4- O dever é uma ação que pode ser explicada racionalmente⁴¹ (que possui uma justificação razoável).

C- A felicidade pode ser conquistada através do razoável.

Arcesilau conclui que, com base nas premissas estoicas, seguir o razoável seria suficiente para ter uma vida feliz, ou seja, não haveria necessidade de conhecimento e, assim, assentimento para a vida moral. No entanto, o percurso de Arcesilau nesse argumento traz algumas questões interpretativas. A argumentação de Arcesilau recorre quase que exclusivamente a teses estoicas para formar suas premissas, nos levando a considerá-la como uma atividade dialética. Essa interpretação, como vimos, comprometeria a adesão pessoal de Arcesilau a esse critério, e nos levaria aos problemas que elencamos anteriormente. No entanto, se considerarmos o *eulogon* como uma posição substantiva defendida por Arcesilau, precisamos considerar se ele adere às premissas e a conclusão de seu argumento.

Inicialmente parece controverso pensarmos que Arcesilau, um cético, tal como vimos que ele é descrito, aderiria às premissas estoicas que ele apresenta nesse argumento. E esse é justamente um ponto que Couissin (1929, p. 41) apresenta como um dos elementos para justificar sua interpretação dialética. No entanto, se considerarmos que o razoável é um critério que explica um tipo de adesão que não envolve assentimento, ou seja, não implica que aquele que adere esteja comprometido com uma afirmação de conhecimento a respeito daquela impressão ou proposição, é possível entender como Arcesilau aderiria às mesmas.

Seguer-se-ia dessa hipótese que Arcesilau suspenderia o juízo a respeito das afirmações dogmáticas como, por exemplo, P1, que afirma que o fim supremo da vida é a felicidade. No entanto, não haveria problema em aceitar que é razoável pensar que o supremo bem da vida seja a felicidade, porque não

⁴¹ Nessa proposição Arcesilau está afirmando que a razoável basta para agir segundo o dever. Ele argumentou para mostrar, através de premissas estoicas, que justificar racionalmente é o suficiente para agir corretamente (ver item 5.1.3),.

haveriam mais motivos para se pensar que não seja isso. Esse tipo de adesão concederia um caráter de falibilidade a esse critério, ou seja, aquele que adere pode estar enganado, ou pode mudar seu ponto de vista na medida que se ofereçam justificativas mais razoáveis com respeito a um ponto de vista diferente.

Ao mesmo tempo, o critério do razoável perde a relação de necessidade com o argumento que Arcesilau expos para apresentar e justificar o *eulogon*. Ou seja, mesmo que a felicidade deixe de ser considerada como fim supremo, tendo em vista o caráter falível dessa tese, e ainda que as outras premissas apresentadas percam o estatuto de posições mais razoável (pois esse critério, de certo modo, prevê que isso possa ocorrer), ainda assim poderemos continuar agindo e escolhendo baseados nesse critério e aderir à posição que ira assumir esse lugar de maior razoabilidade.

Vemos que o argumento que Arcesilau apresenta tenta responder a uma exigência não só estoica, mas uma exigência pressuposta pela filosofia em geral, com respeito à melhor forma de conduzir a vida; ou seja, ele pretende responder ao que seria a vida moral. Questão que, como vismos, era o cerne do pensamento filosófico do período e muito importante na filosofia socrática. Assim, parece que Arcesilau reconhece a importância e necessidade de investigar essa questão e oferecer uma resposta, mesmo que provisória ou falível. E é também desse caráter (provisório e falível) a adesão de Arcesilau à esse critério.

Arcesilau não utiliza o argumento que ele ofereceu para dizer que é possível agir através do razoável, mas sim para dizer que esse critério é o suficiente para a vida moral. Para explicar o razoável, Arcesilau indica que não é necessário o conhecimento para agir, bastando apenas a influência das impressões.

“A suspensão do juízo sobre todas as coisas, os que escreveram muitos tratados, e se empenhando nisso, não a aceitavam, mas, a partir dos estoicos, a ela opondo, como uma cabeça de Górgona, a inação, finalmente se renderam a que, embora tudo tentassem e torcessem, o impulso não lhes concedeu tornar-se assentimento nem aceitou a sensação como peso da balança; mas sim se mostrou a partir de si mesmo conduzir às ações, não necessitando de acréscimo. Pois os que

disputam com esses seguem o procedimento de costume, e, 'como disseste, tal ouvirás'; e julgo que tais coisas sobre impulso e assentimento, Colotes as ouve como um asno a uma lira. Mas, aos que acompanham e ouvem, elas dizem que, sendo três os movimentos da alma, o de representação, o de impulso, o de assentimento, o de representação não é possível, nem aos que desejam, suprimir, mas é necessário aos que tem contato com os objetos que sejam impressos e afetados por eles, e o de impulso, despertado pelo da representação, move o homem para as coisas adequadas do ponto de vista da ação, como se um peso e inclinação surgisse na parte hegemônica. Assim, os que suspendem o juízo sobre todas as coisas não suprimem isso, mas sim utilizam o impulso que naturalmente conduz para o que aparece adequado. Somente o que, então, eles evitam? Apenas aquilo em que brotam a falsidade e o engano – o opinar e precipitar o assentimento, o qual é uma concessão, por fraqueza, ao que aparece, nada possuindo de útil. Pois a ação necessita de duas coisas: representação do que é adequado e impulso para o que se mostrou adequado, nenhum dos quais conflita com a suspensão do juízo. Pois a argumentação nos afasta da opinião, não do impulso nem da representação. Quando, então o adequado aparece, em nada é preciso uma opinião para o movimento e condução para ele, mas o impulso imediatamente se foi, sendo movimento e condução da alma' (Plutarch, Against Colotes 1122A-F, L&S 68A – Tradução de Roberto Bolzani, 2003 p. 62)

O que lemos em Plutarco é que, há um reconhecimento por parte de Arcesilau à influência que as impressões exercem sobre nós e, desse modo, reconhecem que elas motivam nossas ações através do impulso. No entanto, desse reconhecimento não se segue que seja possível afirmar que seja necessário o assentimento para agir e assim que elas possam servir de critério de verdade e garantir o conhecimento. Assim, o critério prático de Arcesilau é o reconhecimento de que as impressões motivam as ações.

Arcesilau não só reconhece que sejam possíveis ações sem assentimento, impulsionadas pelas impressões, mas sua estratégia é mostrar como os estóicos também reconhecem-na. Eles a apresentam como uma ação que não é baseada no conhecimento, mas uma ação baseada naquilo que se tem mais razões para se crer que é, do que para se crer que não é o caso (Couissin 1929, p.36). Para Arcesilau, esse critério de ação é o máximo que podemos esperar obter para basear nossas ações e justificá-las, tendo em vista a falta de um critério de verdade. Dito isso, cabenos perguntar se Arcesilau precisa aderir

dogmáticamente às teses estoicas para assumir que o *eulogon* é capaz de explicar a ação. Parece coerente considerar que não, uma vez que esse próprio critério pressupõe a ausência de um critério de conhecimento e que, por isso, não podemos fazer afirmações sobre a verdade a respeito de nada e, por conseguinte, devemos basear as ações em meras presunções.

A independência, que mencionamos, do critério prático de Arcesilau em relação as premissas que expomos a cima e, além disso, o modo como Arcesilau indica que esse tipo de impressão e motivação estão presentes na filosofia estoica, expõem também um efeito dialético que Arcesilau buscava com essa argumentação. Apesar de considerarmos que esse não seja um argumento dialético, ou seja, Arcesilau aderiu a essas premissas como razoáveis, seus elementos e efeitos dialéticos produzidos na argumentação não podem ser negados. Arcesilau parece ter aliado à argumentação uma estratégia dialética para obter o resultado que ele buscava, a saber, a suspensão do juízo. Os estoicos não poderiam negar a razoabilidade das premissas que eles mesmos apresentavam e, além disso, mesmo que eles não concordassem com a conclusão de Arcesilau, eles teriam que considerar que os argumentos dele ofereciam boas razões em favor de uma tese oposta à sua. Assim, se eles não resolvessem os problemas e contradições apontadas em sua posição e não aceitassem a conclusão que Arcesilau oferecia, eles teriam que suspender o juízo.

Como vimos, o *eulogon* de Arcesilau explica como é possível suspender o juízo, agir e nos diz que essa ação seria suficiente para a vida moral. Teríamos então uma solução para o problema do sentido da filosofia que a interpretação dialética produz. Vimos que na interpretação dialética a noção de sabedoria seria problemática, pois não teríamos como identificar nenhuma conexão filosófica entre o que o filósofo está praticando e o que ele diz que é importante do ponto de vista das origens da sua filosofia. Ao contrário, a interpretação que propomos parece permitir contornar esse problema, uma vez que poderíamos pensar em uma noção de sabedoria que não é aquela que estabelece um critério de julgamento infalível, mas que busca descrever um interesse ou motivação que esses filósofos constatam para a atividade filosófica. Podemos entender como

uma retomada da noção de sabedoria socrática, que era a de não julgar como verdadeiro o falso, não tomar por certo o duvidoso, como vemos na descrição de Cícero: “[...] por isso ele [Sócrates] foi declarado o mais sábio de todos os homens por Apolo, pois não pensar que se sabe o que não se sabe é a suma da sabedoria humana” (Acad. I 16). Uma ideia que estaria em acordo com a atitude de suspender o juízo e agir baseado em representações razoáveis. Não haveria contradição em aceitar essa noção de sabedoria baseado na sua razoabilidade. E Cícero nos diz que Arcesilau concordou com Zenão quando esse descrevia a sabedora:

“Com respeito ao sábio, no entanto, Arcesilau concordou com Zenão [ao afirmar] que sua grande força seria precisamente precaver-se para não ser surpreendido, cuidar para não ser enganado - nada está tão longe da concepção que temos da seriedade do sábio do que o erro, a leviandade, ou a precipitação.” (Acad. II, 66)

Tal descrição de sabedoria não implica que se postule qualquer critério de verdade ou se estabeleça uma relação entre conhecimento inabalável e sabedoria, ao contrário, é uma descrição perfeitamente compatível com a suspensão do juízo. Ao mesmo tempo, tal descrição de sabedoria, compartilhada também pelos estoicos, terá significativos efeitos dialéticos sobre os estoicos. Dada essa concepção de sabedoria e os problemas que Arcesilau aponta a respeito da teoria estoica das impressões cognitivas, os estoicos precisam considerar que existem fortes argumentos em favor de uma posição contrária, a saber, de que o sábio deveria suspender o juízo sobre todas as coisas e, mesmo que eles não aceitem essa conclusão, se eles não resolverem os problemas apontados pelos filósofos da Nova Academia, eles teriam de suspender o juízo.

Quando Arcesilau argumenta em favor da suspensão do juízo, vimos que essa suspensão surge como consequência da inapreensibilidade. E essa adesão de Arcesilau à inapreensibilidade se dá do mesmo modo que ele aceita as demais teses que mencionamos, ou seja, ele aceita como uma tese razoável. Isso porque é razoável pensar que as coisas sejam assim, tendo em vista que temos mais

evidência para justificar racionalmente essa posição do que outro ponto de vista. A inapreensibilidade, portanto, não é algo que Arcesilau declare de modo dogmático, mas é o que leva o filósofo à *epokhé*. Ao mesmo tempo, dado que a adesão à inapreensibilidade tem um caráter falível, se essa premissa mudar, podemos dizer que sua posição também poderá mudar. Se em algum momento for demonstrada de maneira inquestionável a existência de um critério de verdade que permita o conhecimento, o cético não mais suspenderia o juízo e não mais afirmaria que as coisas são inapreensíveis. Mas, para Arcesilau, dado o que ele viu no decorrer do tempo e da investigação filosófica, o que se mostra mais razoável é que devemos suspender o juízo sobre tudo.

Podemos formular o argumento da inapreensibilidade apresentado por Arcesilau e, novamente, o argumento estoico do qual ele baseia-se, nos seguintes termos:

Argumento estoico:

P1 - As impressões cognitivas são condições para o conhecimento.

P2 – Existem impressões cognitivas.

C- Há conhecimento /as coisas são apreensíveis.

Argumento cético:

P1 – As impressões cognitivas são condições para o conhecimento.

P2 – Não existem impressões cognitivas.

C- Não há conhecimento/as coisas são inapreensíveis.

Temos que P1 é uma tese estoica. Do mesmo modo que a argumentação anterior, temos a questão de saber se é uma aceitação dialética ou, em algum sentido, ele concorda com essa premissa. A premissa P2 do argumento cético é contrária à premissa P2 estoica, mas os Acadêmicos pretendem ter oferecidos argumentos para defendê-la. Mais uma vez podemos nos perguntar se é uma argumentação dialética ou uma posição que eles aceitam. Por fim a Conclusão do

argumento cético resulta da aceitação das premissas anteriores e também podemos colocar a mesma questão a respeito da sua aceitação.

Considerando que Arcesilau adere ao *eulogon*, não haveria problema em pensarmos que ele considera razoável pensar que é uma necessidade para o conhecimento que existam impressões cognitivas, ou seja, para que haja conhecimento precisamos de um critério e se existisse uma classe de representações tal como as impressões cognitivas, certamente teríamos conhecimento. Do mesmo modo, com a P2, Arcesilau considera mais razoável admitir que não existam impressões cognitivas, porque os estoicos não oferecem justificativa razoável para demonstrar quais seriam essas impressões. Por fim, a conclusão que se segue é de que a inapreensibilidade seria, como consequência das premissas e constatações de Arcesilau, a posição mais razoável.

Arcesilau nos diz que essa constatação (de inapreensibilidade) é proveniente do trabalho de vários filósofos que estiveram na busca pela verdade e da incapacidade, diante da obscuridade das coisas, em encontrá-la. Assim, mesmo que a inapreensibilidade seja descrita por Cícero como uma conclusão a que chegaram os filósofos da tradição antiga até Sócrates, devemos lembrar que Arcesilau se diferenciava destes justamente por recusar essa afirmação dogmática de inapreensibilidade: “Eis porque Arcesilau -- afirma Cícero -- costumava negar que algo pudesse ser conhecido, e nem mesmo a afirmação que restará a Sócrates, a saber, o conhecimento de que ele não conhecia nada” (Acad. I, 45). Assim, Arcesilau não estaria afirmando que as coisas são absolutamente inapreensíveis, mas sim que, até o presente momento, os filósofos se debruçaram nessa busca e não foram capazes de mostrar que conhecemos as coisas. Desse modo, parece razoável pensar que as coisas sejam inapreensíveis. A partir disso, ele usa a argumentação dialética antinômica como instrumento para atingir a suspensão. Em resumo, podemos dizer que os filósofos da Nova Academia recusam a afirmação dogmática de inapreensibilidade, mas a defendem na medida em que ela possui caráter de razoabilidade. E, além disso, utilizam essa tese como um argumento com propriedades dialéticas para conduzir seus adversários à suspensão do juízo.

6 CONCLUSÃO

Vimos como os filósofos da Nova Academia usam a dialética de maneira muito habilidosa e perspicaz com a intenção de mostrar contradições e falsidades na filosofia de seus oponentes e conduzir à suspensão do juízo. Por outro lado, vimos que considerar as afirmações Acadêmicas unicamente como parte dessas argumentações dialéticas, mesmo como instrumento para a suspensão, não permite explicar ou oferecer sentido ou motivação para essa filosofia. Vimos também que não há motivos sólidos que nos levem a considerar esses argumentos unicamente como parte dessa atividade refutativa. Pelo contrário, tal interpretação só traz problemas para a compreensão dessa filosofia, problemas que, como vimos, o próprio Couissin apontou em seu artigo.

Mostramos que existem passagens em Cícero onde ele indica que algumas teses são apresentadas pelos filósofos da Nova Academia como algo que eles endossam e até concordam com o posicionamento estoico, como declarações sobre a sabedoria, a *epokhé*, as impressões, etc. Assim, buscamos mostrar que Arcesilau poderia, sem comprometer a *epokhé*, manter certas opiniões, certas posições que ele considerava mais razoáveis, como ele mesmo estabeleceu em seus critério prático.

Notamos também que, quando os filósofos da Nova Academia estão utilizando argumentos para refutar seus oponentes dialeticamente, essas teses não apenas fazem isso, mas também executam o trabalho de mostrar como é perfeitamente possível viver de maneira cética, ou seja, é possível rejeitar dogmas e conduzir a vida sem assumir um posicionamento dogmático. Assim, eles refutam os estoicos, oferecendo argumentos que contradizem e muitas vezes buscam invalidar suas teses, ao mesmo tempo que esses argumentos buscam apresentar uma explicação para as coisas e também um meio de conduzir a vida que não exige qualquer comprometimento com afirmações positivas de como as coisas são realmente. Essa preocupação em oferecer argumentos coerentes e que possam explicar satisfatoriamente como seria possível conduzir a vida de uma maneira que não exigiria o assentimento dogmático, tal como exigido pelos

estoicos e mantendo a suspensão do juízo é um importante indício de como os filósofos da Nova Academia tem uma preocupação que ultrapassa a mera refutação ou combate verbal.

Assim, os Acadêmicos de maneira muito engenhosa, usam seus argumentos de uma dupla maneira: ao mesmo tempo que refutam seus oponentes conduzindo à suspensão do juízo, mostram como é possível a investigação filosófica e a vida prática sem dogmas. Nossa interpretação, embora não completamente inédita, mas com aspectos e percurso singulares, busca resolver grande parte das controvérsias que surgem na interpretação da filosofia da Nova Academia. Todavia, estamos cientes de que há problemas que possam surgir dessa interpretação e que ela estará sempre sujeita a objeções, revisões e melhorias.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. e BARNES, J. *The Modes of Scepticism*, Oxford Univ. Press. 1985.
- ANNAS, J. *Platon sceptique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 2. 1990
- AULUS GELIUS. *The Attic Nights*. Trad. ROLFE, J. C. Cambridge, Mass. Class. Loeb, 1998.
- BETT, R. (1990). *Carneades' Distinction Between Assent and Approva*. *Monist* 73. p. 3-20.
- BETT, R. *Carneades' pithanon: A Reappraisal of its Role and Status*. In ANNAS J. (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7. Clarendon Press, 1989. p. 59-94.
- BICCA, Luiz. "Ceticismo Antigo e Dialética" Rio de Janeiro, 7 Letras:PUC-Rio, 2016
- BOLZANI, R. F. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda. 2013.
- BOLZANI, R. Filho. *Imagens de sócrates*. Kleos, Revista de Filosofia Antiga Vol. 18 n.18. Rio de Janeiro. Julho de 2014.
- BROCHARD, Victor, Os cétricos gregos*. Trad. de CONTE. J. São Paulo: Editora Odysseus, 2009.
- BURKERT. Walter, *Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo "filosofia"*. Introdução e tradução de Carolina Araújo. Kleos Revista de Filosofia Antiga v.18 n. 18. Rio de Janeiro, Julho de 2014.
- BURNET, john. *A aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Editora Contraponto. 3ª edição 2006.
- BURNYEAT, M. *Can the Sceptic Live his Scepticism?*. In SCHOFIELD, M.;
- BURNYEAT, M. (Eds.). *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. New York: Oxford University press, 1980;
- CICERO, M. T. *On Academic Scepticism*. Tradução com introdução e notas de BRITAIN. C. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge. 2006.

CICERO, M. T. *Academica*. tradução com introdução e notas de RACKHAM, H. Loeb Classical Edition. Cambridge, Harvard University Press, 1933.

CICERO, M. T. *Cuestiones Académicas*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1983.

CICERO, *De Natura Deorum*. Ed. por RACKHAM, H. Loeb Classical Edition. Cambridge, Harvard University Press, 1933.

CICERO, *De finibus bonorum et malorum*. Ed. por RACKHAM, H. Loeb Classical Edition. London: Cambridge University Press, 1931.

COUISSIN, P, (1929). *The Stoicism of the New Academy*. In: BURNYEAT, M (Ed.). *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983. p. 31–63

DIÓGENES, Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Trad. CURY, M. G. Brasília: UNB. 1987.

FREDE, M. (1984). *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*. In: _____. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.

FREDE, M (1987). *The Sceptic's Beliefs*. In: _____. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.

FREDE, M (1983). *Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions*. In: _____. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.

GIANNANTONI, Gabrielle. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 2ª ed. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

GLUKER, J. *Antiochus and the Late Academy*. Hypomnema, 56, 1978.

HANKINSON, R. J. *The Sceptics*. London and New York, Routledge, 1995.

HANKINSON, R. J. *Natural criteria and the transparency of judgement: Philo, Antiochus, and Galen on epistemological justification*, in Inwood e Mansfield. 1997, 161-216.

HANKINSON, R. J. *Epistemologia estoica*. In: INWOOD, B (org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

HUGH H. BENSON e colaboradores (1956). *Platão*. Tradução: Vera Porto Carrero. Introdução: Traduzida por Antonio Carlos Maia. 1ª. Edição brasileira — 1993

FREDE, M *Epistemologia estóica*. In: INWOOD, B. (Org.) *Os estóicos*. Trad. FERREIRA, P. F. T. e FIKER, R. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 65 – 93.

KRAUT, R. *Introduction to Study of Plato*. The Cambridge Companion to Plato. Cambridge University Press.1992.

LONG, A. A.; SEDLEY, D.N. *The criteria of truth*. In: _____. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge, 1987. p. 241-253.

LONG, A. A.; SEDLEY, D.N. *Knowledge and opinion* In: _____. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge, 1987. p. 253-259.

LONG, A. A.; SEDLEY, D.N. *Living without opinions* In: _____. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge, 1987. p. 450-460.

MARCONDES, D. Souza Filho. "O Ceticismo Antigo: Pirronismo e Nova Academia". *Revista de Ciências Humanas, UFSC - Florianópolis.*, v. 11, n.15, 1994.

MARCONI, H, *Nova non philosophandi philosophia*. A review of IOPPOLO, A. M. *Opinione e Scienza*. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1988. p. 231-254.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates*. Trad. de PULQUÉRIO, M. O. Lisboa: Edições 70, 2009.

PLATÃO, *Mênon*. Trad. de IGLÉSIA, M. Lisboa: São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PLUTARCH, *Reply to Colotes in Defence of the Others Philosopher (Adversus Colotem)*. London: William Heinemann Ltd., 1925.

PLUTARCH, *Lives*, Vol. II. *Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus*. Traduzido por Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library, 1914.

RICHARD, Robinson. *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd Edition, Oxford University Press, 1953

SCHOFIELD, Malcolm, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy Academic epistemology*, 1999

SCOTT, G. A. (ed.) (2002). *Does Sócrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.

SEXTUS EMPIRICUS, *Complete Works in four volumes*. Edição, introdução e tradução de BURY, R. G. The Loeb Classical Library. Harvard: University Press, 1993.

SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Logician*. Tradução e edição de BETT. R. Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2005.

SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Ethicists*. Tradução com introdução e comentário de BETT. R. Clarendon Later Ancient Philosophers, Oxford, 1997.

SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of skepticism*. Editado por Julia Annas e Jonathan Barnes, 2000.

SEXTUS EMPIRICUS, *Contra os Gramáticos*. Traduzido por Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. Editora Unesp, 2015.

THORSRUD, H. Cicero on his Academic Predecessors: the Fallibilism of Arcesilaus and Carneades. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 40, Number 1, January 2002,

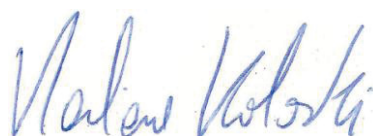
VLASTOS, G. *The Socratic elenchus: Method is all*. In: *Socratic Studies*, 1993.

In Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, 2003

Declaração de Alteração do título

Por sugestão da banca examinadora, foi adicionado um subtítulo ao título original da dissertação apresentado na data da defesa. A sugestão visava adequar o título ao real escopo da dissertação, que se ocupava especificamente da filosofia de Arcesilau dentro da Nova Academia e não desta como um todo. Desse modo, ao título original: DIALÉTICA E SUSPENSÃO DO JUÍZO NA FILOSOFIA DA NOVA ACADEMIA, foi adicionado o subtítulo: UMA ANÁLISE SOBRE ARCESILAU.

Curitiba, 25 de Julho de 2018.

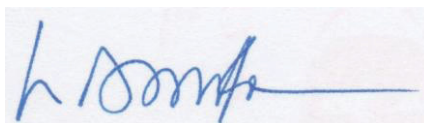


Aluna: Nailane Koloski

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 10 de Julho de 2018.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'L. Alves', is written over a light blue rectangular background. The signature is cursive and includes a long horizontal stroke at the end.

Prof. Dr. Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva.