

# Acadêmicos versus pirrônicos

**ROBERTO BOLZANI FILHO**

(USP). E-mail: robertof@usp.br

Uma das questões que mais têm interessado aos historiadores modernos e contemporâneos do ceticismo antigo é aquela que concerne às diferenças entre as duas tradicionais correntes céticas, denominadas *acadêmica* e *pirrônica*. Interesse plenamente justificado, pois se trata, na verdade, de questão clássica, posta já pelos antigos, como nos informam as *Noites Áticas* de Aulo Gélíio: “é uma antiga questão, considerada por muitos escritores gregos, em que e quanto diferem filósofos pirrônicos e acadêmicos. Pois ambos são ditos céticos, suspensivos, aporéticos, visto que ambos nada afirmam e julgam que nada se apreende”<sup>1</sup>. O fato de estarmos em face de um problema antigo que permanece atual mostra, ao que tudo indica, haver aí muito mais do que aquela freqüente dificuldade com que depara o helenista, a da ausência de documentação e doxografia. São os textos mesmos, as fontes principais que nos restaram, referentes às duas correntes, que, em certos momentos, entram, como veremos, em rota de colisão. O problema é de fundo: em dado momento da história da filosofia, na Grécia, sedimenta-se um modo de pensar que se pretende substancialmente original em relação a toda a filosofia anterior, portador de uma nova proposta filosófica que significaria, a bem dizer, a desqualificação de toda essa filosofia, dita doravante “dogmática”, “precipitada”, “autoritária” etc. E, contudo, ela mesma comportará, em pouco tempo, uma controvérsia que seria mais agradável encontrar exclusivamente nos dogmatismos que tanto critica.

Para melhor compreender o “estado da questão”, vejamos, sucintamente, em que repousam as dificuldades e que conseqüências têm produzido aos intérpretes. O ceticismo pirrônico recebe esta denominação por pretender-se uma retomada das idéias de Pirro de Élis, que viveu no século IV a. C.

e nada escreveu. Dentre os poucos nomes de pensadores céticos pirrônicos que nos chegaram, figuram com especial importância Timão de Flionte, discípulo direto de Pirro, Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico, este já, ao que parece, no segundo ou terceiro século d. C.. É dele o que nos restou dos textos pirrônicos: suas *Hipotiposes Pirronianas* (HP) são uma Suma do pirronismo, contendo, em três livros, 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)* (AM), que desenvolvem e enriquecem com novos argumentos a crítica às várias ciências e técnicas dogmáticas. No primeiro livro das *Hipotiposes*, texto privilegiado para a compreensão do pirronismo, vemos que o cético é chamado de pirrônico porque Pirro foi o primeiro a se dedicar claramente à *sképsis*, à postura cética (HP I,7), significando assim uma espécie de pai fundador, ou ao menos de patrono, dessa postura que os livros de Sexto irão esmiuçar. Mas essa remissão a Pirro não é desprovida de caráter polêmico, se lembramos das dificuldades que a circundam. Como nada escreveu, Pirro é objeto de discussões que, no limite, não se podem resolver definitivamente. Toda tentativa de traçar seu perfil filosófico se faz, em maior ou menor escala, conjectural. Isso porque as fontes principais parecem atribuir-lhe um vocabulário e um conjunto de conceitos que, muito provavelmente, provêm dos pirrônicos posteriores, empenhados em caracterizá-lo como iniciador de um ceticismo autêntico. Com exceção dos fragmentos laudatórios de Timão, outros textos que têm fundamentado as interpretações padecem dessa dificuldade, inclusive a descrição atribuída a Aristoclés, filósofo peripatético, encontrada na *Preparatio Evangelica* de Eusébio de Cesaréia (XIV, 18). Nesse texto, em que há referências a Timão, alguns temas e idéias caros ao pirronismo de Enesidemo e Sexto Empírico aparecem como típicos do pensamento do filósofo de Élis, como, por exemplo, a investigação da verdade, a suspensão de juízo e a inapreensibilidade. Mas uma análise histórica mais detida revela quão problemático é atribuir a Pirro tais ideias<sup>2</sup>. E o testemunho filosoficamente menos rico de Diógenes Laércio, além de também conter um

vocabulário, ao que tudo indica, posterior, enfatiza o desinteresse de Pirro pela elaboração de uma “doutrina” propriamente dita, tal como a encontramos no primeiro livro das *Hipotíposes Pirronianas*.

Tais dificuldades não têm impedido, por outro lado, análises do fragmento de Aristoclés das quais Pirro emerge como um cético incontestável, como legítimo precursor, em teoria, daqueles que se dirão seus seguidores<sup>3</sup>. Isso não significa, necessariamente, uma má leitura. Mesmo que Pirro não tenha sido o “teórico” que a tradição pirrônica sugeriu e procurou construir, sua postura poderia ser vista como a mais próxima do que esse pirronismo entenderá como “ceticismo”. Lembremos que, quando Sexto Empírico explica essa filiação, faz, em verdade, uma *comparação*: em relação aos seus antecessores, Pirro parece ter se dedicado *mais claramente e mais notavelmente* ao ceticismo. Pois, para o cético, como informa Diógenes Laércio, o ceticismo já se insinua em Homero, que já expõe os conflitos de opiniões entre os homens (*Vidas*, IX, 71). Argumentações que cogitam das dificuldades para o conhecimento do mundo também são tomadas a filosofias anteriores, como, por exemplo, Demócrito, Xenófanes e Zenão (D. Laércio, IX, 72). Certas doutrinas chegam mesmo a ter, com o pirronismo, aspectos semelhantes, embora não possam ser ditas céticas, a ponto de as *Hipotíposes*, em seu primeiro livro, tratarem amplamente do tema das diferenças entre os pirrônicos e as filosofias que a eles “se avizinham” (HP I, 210-41). É nesse contexto de uma busca retrospectiva dos primórdios do ceticismo que Pirro aparece, privilegiadamente, como a figura cuja história parece comportar uma assimilação mais ampla, uma, por assim dizer, apropriação.

Mas os testemunhos a respeito de Pirro não têm apenas as características mencionadas. Contrariamente às fontes acima citadas, encontramos também um Pirro que dificilmente poderia ser visto como um cético. É o que nos informam alguns textos filosóficos de Cícero: Pirro é defensor de uma doutrina da “indiferença” em relação a tudo, doutrina que, segundo Cícero, sequer merece ser comentada (cf. *Sobre os Fins*, II, 35 e 43; *Sobre os Deveres*, I, 6). Mas Pirro seria, ao mesmo tempo, um moralista severo que crê na suprema virtude (*Sobre os Fins*, IV, 43). Agora, se considera-

mos o testemunho ciceroniano como fonte mais autorizada, dificilmente podemos ver em Pirro um cético, ainda que apenas em germen. E a reivindicação, pelos pirrônicos posteriores, do pensamento de Pirro, terá de ser interpretada como uma deturpação do real sentido de sua posição<sup>4</sup>.

Leituras sobre Pirro puderam vê-lo ainda como alguém que não se pronuncia sobre a existência das coisas e sobra a idéia mesma de “coisa”, de modo, inclusive, não muito compatível com o pirronismo posterior<sup>5</sup>.

Estaríamos, em suma, a partir destes testemunhos tão díspares, diante daquilo que L. Robin denominou, para compreender as dificuldades aqui em jogo, “dois efeitos contrários de uma única causa”<sup>6</sup>.

Ora, o que importa depreender de tudo isto são os motivos que subjazem a tais dificuldades: se os testemunhos “céticos” sobre Pirro, por um lado, podem pecar pelo excesso porque se trata de encontrar patrocínio num passado até um tanto recente, no caso de Cícero, por outro lado, um juízo tão crítico poderá dever-se ao fato de que, como lembra Robin, se reivindica, em sua obra filosófica, aos acadêmicos - à chamada *Nova Academia* - um ceticismo genuíno.

Parece ter sido na Academia fundada por Platão, já no século III a. C., que o ceticismo, de fato, primeiramente se desenvolveu como “teoria”, para além da prática de Pirro. Este, muito mais preocupado com “ações” (*érga*) do que com “discursos” (*lógoi*) (D. Laércio, IX, 66), não deve ter elaborado uma “filosofia cética”. Enquanto isso, a já tradicional escola criada por Platão se verá, por algum tempo, tomada por um modo de pensar um tanto diferente - mas muito pouco, é o que pretenderão seus defensores - do antigo platonismo. O iniciador desta nova direção de pensamento terá sido Arcesilau de Pitane, que, segundo Diógenes Laércio, conhecera Pirro (cf. D. L., IV, 33). Segundo a grande fonte que possuímos a respeito do ceticismo acadêmico, os *Acadêmicos (Academica)* de Cícero, Arcesilau seria o primeiro cético, o fundador e iniciador dessa postura que se manteria dominante na Academia pelo menos até o século I a. C., à época de Cícero, que escreve seus *Academica* já após uma guinada na direção de um estoicismo, na Academia, sob os auspícios de Antíoco de Ascalão.

O juízo “dogmático” de Cícero a respeito de Pirro pode ter sido motivado, assim, pela intenção de afastar uma interpretação pirronizante do ceticismo, a julgar pelo testemunho segundo o qual Enesidemo, um dos principais céticos pirrônicos, teria sido inicialmente membro da Nova Academia, mas, descontente com o rumo imprimido ali ao ceticismo, ter-se-ia afastado e encontrado então em Pirro um ponto de partida mais adequado. O pirronismo seria, sob este ângulo, enquanto movimento já teórico e não apenas prático, fruto de uma dissidência do ceticismo acadêmico - ao que tudo indica, disposto então a um afrouxamento de princípios devido a Filo de Larissa, de quem Cícero foi ouvinte<sup>7</sup>.

Assim, as alusões recíprocas entre as duas correntes se fazem sob o pano de fundo de uma disputa: por um lado, o Pirro que Cícero nos descreve já pode ser a opção dissidente de Enesidemo para o estabelecimento do verdadeiro “espírito” do ceticismo, em face da pretensão dos acadêmicos de localizá-lo em Sócrates e Platão; por outro lado, a acusação pirrônica de que os acadêmicos são dogmáticos, claramente expressa nas *Hipotiposes Pirronianas*, seria também ditada pela necessidade de estabelecer aquela filiação como autêntica, afastando o ceticismo de uma contaminação com o dogmatismo que acabaria por culminar, na Academia, com a introdução do estoicismo.

Estas conjecturas, como acontece muitas vezes a uma análise da filosofia grega, envolvem problemas pontuais de datação cujas soluções, no limite, são sempre sujeitas a discussão. Baste-nos, contudo, destacar que essas informações poderão contribuir para relativizar e matizar as diferenças *de conteúdo* entre as duas correntes, ou ao menos para tornar razoável uma dúvida sobre tais diferenças: até que ponto, em vista das informações acima expostas, pode-se dizer que acadêmicos e pirrônicos *realmente* diferem? A *vetus questio* referida por Aulo Gélíio tem, assim, sua razão de ser.

E a historiografia moderna tem, com frequência cada vez maior, suspeitado de que, se existem realmente diferenças importantes, há também semelhanças relevantes, às vezes mesmo fundamentais. Semelhanças que os antigos, como deixa claro Aulo Gélíio, deverão ter notado. É hoje claro

a muitos helenistas aquilo que as duas correntes, no calor da disputa, não souberam - ou não quiseram - ver: as semelhanças são tão ou mais significativas do que as diferenças<sup>8</sup>.

Mas a história desta briga de família não motivou apenas o historiador da filosofia, tendo também conseqüências filosóficas. Pois aos poucos se sedimentou uma idéia que, com Hume, ganha talvez sua expressão mais acabada, mas que se apresentava já em pensadores anteriores, ao menos desde Montaigne: em relação ao ceticismo pirrônico, o acadêmico não é mais do que uma variante “moderada”. Isso quando não é visto, por esse motivo, de uma vez como uma outra forma de dogmatismo, como a negação da possibilidade do conhecimento. Seja este último juízo, seja o primeiro, que em Hume adquire positividade - e o pirronismo passa a ser visto como “excessivo” -, o fato é que os acadêmicos o mais das vezes passaram por ser, nesses séculos em que a presença do ceticismo foi sabidamente tão marcante como foram os séculos XVII e XVIII, ou dogmáticos, ou - expressão paradoxal, mas que à época tinha seu sentido - “não tão céticos”. Rastrear a gênese desse quadro não é nossa intenção aqui, sendo suficiente registrar que as *Hipotiposes* de Sexto Empírico se tornam acessíveis ao homem de letras, em tradução latina, desde o século XVI, e que o corpus ciceroniano exerceu enorme influência desde o Renascimento. Trata-se de avaliar se esse juízo a respeito dos acadêmicos, tal como se apresenta no pirronismo, corresponde àquilo que encontramos nos textos de Cícero, especialmente nos Acadêmicos. Uma análise mais detida deste último escrito, em cotejo, inclusive, com as *Hipotiposes* e outras passagens de Sexto, poderá revelar, não só que tal juízo não corresponde ao que propunham os acadêmicos, como também a presença de concordâncias significativas. A ponto talvez de afastar definitivamente aquela moderna concepção, certamente pautada nas *Hipotiposes*, dos acadêmicos como defensores de um ceticismo parcial ou apenas aparente.

O que não quer dizer que não existam, entre as duas correntes, diferenças de relevo. Mas elas serão melhor divisadas, assim nos parece, se emergirem do inventário das semelhanças. Pois estas se encontram ao nível

mesmo do arcabouço conceitual básico que norteia pirrônicos e acadêmicos. E as diferenças, em grande medida, parecem concernir ao modo de tratamento de certos temas, tratamento que é, no entanto, guiado por uma preocupação comum - a crítica ao dogmatismo -, bem como à forma de sua expressão. Aqui, parece-nos de interesse destacar certas peculiaridades acadêmicas no encaminhamento de algumas questões e análises do dogmatismo, bem como algumas conseqüências desse encaminhamento singular. Pois, em relação ao similar pirrônico, parecem apresentar características que se tornarão caras a um modo de pensar que, na filosofia moderna, ganhará estatuto fundamental. A análise dessas peculiaridades, feita a partir do esclarecimento prévio do estatuto cético da doutrina da Nova Academia, deverá ocupar aqui lugar privilegiado, permitindo talvez o estabelecimento de uma certa linha de continuidade entre antigos e modernos que poderá, à primeira vista, parecer surpreendente, mas cuja pertinência nos parece possível ou, ao menos, digna de ser pensada.

\*\*\*

Já no início das *Hipotiposes*, Sexto Empírico estabelece que, para o pirronismo, os acadêmicos representam uma posição filosófica incompatível com um ceticismo. Distinguindo três tipos gerais de filosofia, caracteriza os filósofos da Academia - “Carnéades, Clitômaco e outros” - como defensores do que poderíamos chamar um “dogmatismo negativo”: os “dogmáticos”, como Aristóteles, Epicuro e outros, sustentam que a verdade pode ser apreendida, e os acadêmicos, que não o pode. Enquanto os céticos, nos termos de Sexto, “ainda investigam” (HP I, 1-2). Tal permanência na investigação, na procura (*zétesis*) da verdade, expressa aquilo que, na seqüência do tratado, se mostrará como marca registrada do ceticismo, sempre pirrônico: a *suspensão de juízo* (*epokhé*). Ainda investigar significa, assim, não determinar como verdadeiro ou falso nenhum discurso ou proposição acerca da realidade, inclusive aquele discurso ou proposição que *negue* que possamos ter acesso a essa realidade de maneira fiel. A suspensão de juízo expressa a

abstenção de posição a respeito desse e de qualquer outro problema epistemológico e filosófico. E as respostas negativas a semelhantes problemas em nada parecem distinguir-se, do ponto de vista das intenções que as movem, das tentativas de solucionar positivamente esses mesmos problemas. Assim, por exemplo, ao encerrar suas considerações sobre a idéia de um critério de verdade, talvez o mais geral e estratégico dos conceitos a fundamentar qualquer postura dogmática, o pirrônico não deixa de registrar a especificidade de sua posição: “É suficiente isto dizer, por agora, em esboço, em relação ao critério “de acordo com o qual”, como se dizia, as coisas são julgadas. Mas deve-se notar que não propomos afirmar que o critério de verdade é irreal (pois isso é dogmático); mas, visto que os dogmáticos parecem ter estabelecido de modo plausível que realmente há um critério de verdade, opomos a eles argumentos que parecem ser plausíveis; e, embora não afirmemos positivamente que são verdadeiros ou mais plausíveis do que seus opostos, entretanto, devido à igual plausibilidade que aparece entre esses argumentos e aqueles propostos pelos dogmáticos, concluímos pela suspensão de juízo” (HP II, 79). Combatendo a pretensão otimista e positiva do dogmatismo, o cético não terminará por deslocar-se ao outro extremo. A *inapreensibilidade* que, segundo o pirronismo, caracteriza os acadêmicos, nada mais é, afinal, do que uma forma peculiar e menos freqüente de dogmatismo que, nem por isso, é menos dogmática. E a diferença é categoricamente afirmada: “Os partidários da Nova Academia, embora afirmem que tudo é inacessível, entretanto diferem dos céticos justamente, ao que parece, no afirmarem que tudo é inacessível (pois o fazem positivamente, enquanto o cético aceita a possibilidade de que algo seja apreendido)” (HP I, 226).

O texto acima citado sobre critério de verdade já revela também que aquela permanência na investigação, se de algum modo diz respeito à verdade como meta, se efetua como uma prática constante de oposição de argumentos. É que a busca da verdade se revela logo uma empresa muito mais problemática do que gostariam de admitir as diversas filosofias dogmáticas. Perturbado pelo mistério que o espetáculo do mundo nos exhibe,

o pirrônico, de início compartilhando da crença comum aos filósofos de que a obtenção da verdade suprimirá tal perturbação, se lança, também ele, a uma investigação do problema (HP I, 12). Mas - e aqui começa a distinguir-se da tradição - logo depara com várias propostas de explicação sobre os mesmos temas, propostas que acabam por configurar um conflito que, analisado com isenção, parece indecível, incapaz que é de resolver-se à falta de critérios unânimes e incontestáveis de julgamento. O resultado inevitável desse estado de equilíbrio entre visões opostas ou simplesmente conflitantes, mas que conseguem todas argumentar persuasivamente, é a incapacidade de optar por uma delas. Eis a suspensão de juízo que, oriunda desse equilíbrio, acaba por trazer, inesperadamente, a desejada supressão da perturbação (HP I, 12, 26).

“Opor a todo argumento um argumento igual” torna-se, então, o princípio programático do pirronismo (HP I, 12). Eis por que grande parte das *Hipotiposes* (segundo e terceiro livros inteiros, e parte do primeiro), bem como todos os livros *Contra os Homens de Ciência*, consistem na exposição de argumentações conflitantes, com o objetivo de obter a suspensão. E o ceticismo se definirá, assim, como uma capacidade antitética, voltada para a busca da igual força persuasiva dos discursos, em toda questão particular proposta, equípotência que levará à suspensão e, conseqüentemente, à supressão da perturbação (*ataraxía*) (HP I, 8 e segs.).

É a partir desse quadro conceitual que o pirronismo afirma sua originalidade em face da tradição filosófica que encontra, e expressa uma atitude filosófica que denunciará, na recusa dogmática a reconhecer quão problemáticas são suas pretensões, o que esta envolve de precipitação, autoridade e arrogância, bem como a perturbação que produz (cf. HP I, 90, 237; II, 205, 246; III, 235, 281; AM VII, 314; AM XI, 113). Ao nos apresentar um caminho que é trilhado conforme às exigências estritas de um ideal de racionalidade que o próprio dogmatismo concebe mas não consegue efetivar, o ceticismo, suprimindo a perturbação, nos proporciona ainda o máximo que podemos obter de felicidade (AM XI, 161). E, ao que parece, a posição negativa dos acadêmicos, por sua vez, terminaria por nos levar àquelas

mesmas limitações e desvantagens que o dogmatismo positivo acarreta.

Encontramos realmente, nos *Acadêmicos* de Cícero, passagens em que os acadêmicos afirmam defender a inapreensibilidade (II, 73, 78, 109-10). Mas é preciso bem compreender em que sentido o fariam. Para tanto, é necessário retrair a gênese, na Academia, da postura cética, o que nos levará a constatar semelhanças substanciais com o que encontramos no pirronismo.

O primeiro livro dos *Acadêmicos*, ou o que possuímos dele, nos mostra com clareza o fio condutor, o *leitmotiv* da obra: contra as pretensões estoicas de Antíoco de Ascalão, um dos escolarcas da Academia, trata-se de estabelecer que é à posição filosófica iniciada com Arcesilau e desenvolvida por Carnéades, Clitômaco e Filo, que se deve atribuir o genuíno prosseguimento do espírito da filosofia de Sócrates e Platão. Ao introduzir o estoicismo na Academia, Antíoco, segundo a exposição de Cícero, pretende o mesmo para esta doutrina. A filosofia estoica viria coroar, com algumas correções, todas as doutrinas aí desenvolvidas ou geradas, o que inclui Aristóteles e os peripatéticos (I, 35, 40). Tal polêmica com o estoicismo, assim, não se inicia com a empreitada de Antíoco, sendo, na verdade, momento de um confronto que remonta aproximadamente a dois séculos antes do texto de Cícero, quando Arcesilau se torna chefe da Academia. Por isso, Cícero a ele retorna tão logo inicia sua réplica a Antíoco, representado, nesse primeiro livro, pela figura do amigo de Cícero, Varrão, que expõe e defende o estoicismo e suas pretensões.

Ao final do que nos restou do primeiro livro, Cícero inicia sua resposta a Varrão descrevendo a posição de Arcesilau. Momento importante para análise, principalmente porque, além de mostrar as semelhanças com o pirronismo, ajuda a esclarecer o tema da relação, criticamente lembrada por Sexto Empírico, entre Arcesilau e Platão. Segundo Sexto Empírico, a posição presumivelmente cética de Arcesilau se revela apenas uma iniciação ao platonismo: o exercício aporético de Arcesilau, dirigido ao interlocutor, visaria a preparar este último para a recepção dos dogmas da Academia (cf. HP I, 234). Ora, à luz do primeiro livro dos *Acadêmicos*, tal relato soa es-

tranho, pois Arcesilau é descrito como se, por assim dizer, desse um passo à frente em relação ao *elégkos* socrático, mas um passo que em nada sugere um encaminhamento na direção de uma eventual dogmática platônica. A originalidade de Arcesilau consiste, aí, em considerar a filosofia anterior como um permanente esforço em denunciar a *obscuridade* em que tudo se vê envolvido. Tal é o caso, por exemplo, de Demócrito, Anaxágoras e Empédocles (cf. I, 44). Sócrates será aquele que, à sua maneira, extrairá a tese geral de que a única verdade que possuímos é a de que nada sabemos - a famosa expressão “só sei que nada sei”, atribuída a Sócrates, cujo sentido podemos depreender da *Apologia de Sócrates* de Platão (cf. 21a - 23 c)<sup>9</sup>.

Eis aí, no vocabulário cético e em seu universo conceitual, a fórmula da inapreensibilidade, do dogmatismo negativo atribuído aos acadêmicos. Contudo, Arcesilau não adere à tese socrática. Se tudo é obscuro, a própria afirmação da obscuridade é, em si mesma, obscura (I, 45). O passo adiante se dá, portanto, no sentido oposto àquele presente no juízo pirrônico. A *aporía*, buscada por Sócrates, ao que parece, com fins maiêuticos, será agora índice de *epokhé*. Pois resulta daí, para Arcesilau, a necessidade de abstenção de assentimento (I, 45).

E a obscuridade de que fala Arcesilau, o *alcance* para ela pretendido, mostra-se similar à idéia mesma de suspensão de juízo veiculada pelo pirronismo, como nos mostrava o exemplo da questão do critério de verdade. Pois decorre da obscuridade de todas as coisas que a “conclusão” de que tudo é obscuro, como quer que se expresse, não é vista como algo excluído dessa obscuridade - idéia bastante próxima à maneira pela qual o pirrônico caracteriza, em vários momentos das *Hipotíposes*, sua suspensão (cf. HP I, 14, 191). Se assim é, o texto de Cícero permite concluir que Arcesilau foi, historicamente - se lembramos as dificuldades presentes na tentativa de atribuí-la a Pirro -, o primeiro a propor uma noção cética de suspensão de juízo<sup>10</sup>.

O prosseguimento do relato de Cícero nos revela um itinerário que em muito nos remete àquele que, como vimos, o pirronismo descreve (HP I, 8 e segs.). Se tudo é obscuro e devemos reter assentimento, resta empreender

uma *prática aporética*, com o fim de fazer ver ao interlocutor a igual força dos argumentos e discursos em jogo (Acad. I, 45). Em vários outros momentos de sua obra, Cícero constata em Arcesilau um preconizador da argumentação crítica sem assunção dogmática (cf. Sobre os Fins, II, 1-2, V,10; *Sobre a Natureza dos Deuses*, I, 11-12; *Sobre o Orador*, III, 68), remetendo-a, é verdade, a Platão e Sócrates. Mas o que os *Acadêmicos* nos mostram é que esse mos *dialogorum* encontra em Arcesilau uma utilização e sentido originais e mesmo inéditos. Não há como negar que essa originalidade, em outras passagens de Cícero, é muitas vezes deixada de lado em favor do intuito de inscrever a filosofia da Nova Academia na mais remota tradição do socratismo-platonismo. Parece-nos, no entanto, que isso tem sua razão de ser esclarecida à luz de uma compreensão do projeto ciceroniano como um todo - o que, como veremos, não só não torna conflitantes essas afirmações, como também proporciona uma explicação possível para as críticas feitas por Sexto Empírico.

Uma diferença a notar entre Arcesilau e o pirronismo é a ausência, no primeiro, da idéia de *ataraxia*. Arcesilau, ao que parece, permanece ligado a um ideal de *sábio*, herdado sem dúvida do estoicismo, que, como diz Cícero, é o alvo exclusivo da crítica, o dogmatismo a que Arcesilau se dirige. Será somente com Carnéades que a prática argumentativa se estenderá a todas as filosofias (cf. *Acad.* I, 46). Com Arcesilau, o ceticismo da Nova Academia está ainda preso àquela que, na época, se configurava a mais influente filosofia dogmática. Vemos com clareza esse fato no segundo livro dos *Acadêmicos*, quando Cícero expõe o ataque de Arcesilau a Zenão de Cício, fundador do estoicismo (cf. II, 67-8). Ali, em contraposição ao ideal estóico de *sábio* - aquele que nunca emite opinião e dá sempre assentimento ao verdadeiro -, Arcesilau concluirá, em face das dificuldades apresentadas ao otimismo cognitivo do estóico, que ao *sábio* só restará recusar assentimento, suspender o juízo (II, 67). O estatuto desta “sabedoria” a que chega a argumentação é controverso. Pode-se, de fato, sustentar que tem função meramente dialética: numa espécie de *reductio ad absurdum*, partindo do conceito dogmático de *sábio*, chegamos à sua inviabilização, à sua impos-

sibilidade<sup>11</sup>. Contudo, por que não dizer que, doravante, com a constatação daquelas dificuldades, suspender o juízo se faz sinal de “sabedoria” (cf. II, 77)? Questão polêmica, a ser examinada mais detidamente. Mas, por ora, importa observar que as denominações “sabedoria” ou “sábio” não serão necessariamente estigmas de dogmatismo, se se tratar, por seu meio, de chamar a atenção para aquilo a que uma investigação racional e isenta nos conduz, a saber, a inevitável recusa de um discurso tético e definitivo sobre o mundo.

Em sua crítica ao estoicismo de Zenão, o ceticismo de Arcesilau dirigirá sua atenção a uma noção que, no estoicismo, tem função e importância absolutamente nucleares: à *representação* (*phantasia*), mais especificamente à *representação apreensiva* (*phantasia kataleptiké*). No diálogo elaborado por Cícero entre ambos no segundo livro dos Acadêmicos (II, 77-8), é a tal conceito que recorre Zenão para tentar retrucar às intenções polêmicas de Arcesilau, formalizadas anteriormente, de forma geral, no seguinte raciocínio: se o sábio dá assentimento a algo, algumas vezes emitirá uma opinião; mas ele nunca emitirá uma opinião; portanto, o sábio não dará assentimento a nada (*Acad.* II, 67). A conclusão expressa a posição de Arcesilau em favor da suspensão de juízo. Cícero relata que esse silogismo era aprovado por ele, Arcesilau, enquanto Antíoco e os estóicos diziam ser a primeira premissa falsa - vale dizer: quando o sábio dá assentimento a algo, ele não opina. Lembremos, com efeito, o texto do primeiro livro onde se expunham as inovações de Zenão: dada a teoria da representação apreensiva e da apreensão, diz-nos Varrão que “uma coisa captada pelos sentidos ele chamou uma sensação, e uma sensação tão firmemente captada de modo a ser irremovível pelo raciocínio, ele denominou conhecimento, mas uma sensação não captada desse modo ele denominou ignorância, e isso era também fonte de opinião, instável e semelhante a falsidade e ignorância. . . erro, precipitação, ignorância, opinião, e, em uma palavra, todas as coisas alheias ao assentimento firme e estável, Zenão exclui da virtude e sabedoria” (I, 41-2).

Os estóicos e Antíoco não podem aceitar a primeira premissa porque distinguem *ciência e conhecimento de ignorância e opinião*. Distinção que

encontramos presente na descrição feita também em Sexto Empírico a respeito da argumentação de Arcesilau: conhecimento é “apreensão clara e segura, imutável pela razão”, presente somente no sábio, e opinião é “assentimento fraco e falso”, presente no não-sábio (cf. AM VII,151-2). Assim, só o sábio tem ciência e *nunca tem opinião* - ele só assente ao que é conhecimento certo. Quando da proposta do silogismo, Cícero já mencionara que tal era a opinião exposta por seu interlocutor, Luculo, expositor da posição estoíca e de Antíoco. Ora, se estes sustentam essa distinção, é porque consideram possível o conhecimento. Assim, ao mencionar a não aceitação estoíca da primeira premissa, Cícero diz: “mas a premissa maior, que se o homem sábio desse assentimento ele estaria sustentando uma opinião, tanto os estoícos como seu defensor Antíoco declaram ser falsa, argumentando que o sábio é capaz de distinguir o falso do verdadeiro e o inapreensível do apreensível” (II, 67). Para que Arcesilau possa estabelecer a primeira premissa diante dos estoícos e Antíoco, dando vazão ao argumento e obtendo sua conclusão, será então necessário incidir sobre essa pretensão de que o sábio pode distinguir verdadeiro e falso, perceptível e imperceptível. Assim, Cícero dirá a Luculo: “se eu assumir por mim mesmo que não há absolutamente nada que possa ser apreendido, e aceito sua admissão de que o sábio não forma opinião, isso provará que o sábio coibirá todo ato de assentimento, de modo que você terá de considerar se você prefere essa visão (de que o sábio não dá assentimento a nada), ou a visão de que o sábio sustenta alguma opinião. ”Nenhuma das duas”, você dirá. Vamos, portanto, acentuar o ponto de que nada pode ser apreendido, pois é em torno disso que gira toda a controvérsia” (II, 68).

O que significa argumentar pela inapreensibilidade? No mesmo segundo livro dos *Acadêmicos*, algumas páginas adiante, após uma digressão sobre Antíoco e uma crítica feita por Luculo à recorrência costumeira dos acadêmicos aos filósofos anteriores, Cícero descreverá o modo como Arcesilau criticava Zenão, imaginando um diálogo entre ambos, que retoma e desenvolve o silogismo acima exposto. Em face da recusa de Zenão a aceitar a inapreensibilidade e, conseqüentemente, reconhecer que o sábio emite

opinião, tese proposta por Arcesilau, o primeiro evoca “uma representação impressa, assinalada e marcada a partir de um objeto real, em conformidade com sua realidade” (II, 77). Eis aí o que o estoicismo entende por representação apreensiva. Trata-se de uma espécie de representação. A representação é o “ponto de partida do conhecimento no ser vivo” (AM VII, 163) e conceito primeiro a partir do qual todo o processo cognitivo pode ser explicado (cf. D. Laércio, VII, 49). Definida como uma “afecção (*páthos*) da parte regente (*tò hegemonikón*)” (HP II, 71), do intelecto (*diánoia*), a representação significa, nesse sentido, a “tradução” das afecções que ocorrem nos sentidos (HP II, 72; AM VIII, 381). Distingue-se da simples “aparição” (*phántasma*), que é uma “visão do intelecto, tal como surge nos sonhos” (D. Laércio, VII, 50), um “deslocamento vazio” (AM VII, 241) do intelecto, fruto de afecções internas, não oriundas dos objetos externos. Representações verdadeiras são, pois, as que se originam do real.

Dentre as representações verdadeiras, a representação dita apreensiva é “impressa a partir de um existente segundo o próprio existente, tal que não poderia surgir de um inexistente” (HP II, 4, AM VII, 248, 402, 426, AM VIII, 86; D. Laércio, VII, 46). Mas, além disso, tal representação “é eminentemente perceptiva dos existentes, e reproduz todas as suas características artisticamente” (AM VII, 248). A representação apreensiva deve, assim, preencher dois requisitos: “o primeiro, surgir a partir de um existente; pois muitas dentre as representações ocorrem a partir de um não-existente, como no caso dos loucos, e essas não seriam apreensivas. Segundo, que seja a partir de um existente e de acordo com o próprio existente; pois algumas são a partir de um existente, mas não se assemelham ao próprio existente” (AM VII, 249). ”Deve também ser impressa e estampada a fim de que todas as características dos objetos representados sejam artisticamente reproduzidas” (AM VII, 250; Acad. I, 41-2; II, 18).

Quando a representação se dá em nosso intelecto nessas condições, ela é portadora de uma incontestável *evidência* (*enárgeia, declaratio*; cf. Acad. I, 41; *perspicuitatem aut evidentiam*, II, 17, 45), a ela conferida pela presença nela, fielmente reproduzida, de seu objeto de origem. E o intelecto, capaz

que é de dar ou recusar voluntariamente seu assentimento a uma representação (*Acad.* II, 40-1), diante desse tipo de representação nada mais faz do que render-se a tal evidência: uma representação apreensiva “pega-nos pelos cabelos e nos arrasta ao assentimento, nada necessitando para ser impressiva ou sugerir sua superioridade em relação às outras” (AM VII, 257). “Como o prato de uma balança deve necessariamente inclinar-se quando são postos nele pesos, assim a mente deve necessariamente assentir a representações evidentes” (*Acad.* II, 38). Quando damos assentimento a uma representação apreensiva, temos *apreensão* (*katálepsis*) do real (AM VIII, 397, AM XI, 182).

Por tudo isso, para o estoicismo, a representação apreensiva é *critério de verdade*, o cânon que permite discernir verdadeiro e falso, apreensão do real e sua ausência. Pois o que permite distingui-la como tal, sua evidência, *vem com a própria representação*. O intelecto apenas reconhece essa evidência, ao dar-lhe assentimento. As representações apreensivas trazem em si a marca distintiva de sua verdade (cf. *Acad.* I, 41: *Visis non omnibus adiungebat fidem sed iis solum quae propriam quandam habent declarationem earum rerum quae viderentur*). Portanto, é “verdadeira e tal que não poderia tornar-se falsa” (AM VII, 152).

Essa é a base sobre que assenta a resposta de Zenão a Arcesilau: uma doutrina da evidência que proporciona um critério incontestável de distinção entre verdadeiro e falso - entre, portanto, conhecimento-ciência e ignorância-opinião. Ora, argumentar pela inapreensibilidade será, então, atacar o cerne dessa doutrina. Eis por que a próxima intervenção de Arcesilau no diálogo imaginado por Cícero se dará nos seguintes termos: “isso valeria se uma representação verdadeira fosse do mesmo modo que uma falsa?” (*Acad.* II, 77). Prossegue Cícero: “nesse ponto imagino que Zenão seria suficientemente perspicaz para ver que, se uma representação procedente de uma coisa real fosse de uma natureza tal que uma procedente de uma coisa não-existente poderia ser do mesmo modo, não haveria representação que pudesse ser apreendida. Arcesilau concordaria que essa adição à definição seria correta, pois seria impossível apreender ou uma falsa ou uma verda-

deira representação, se uma verdadeira tem um caráter tal que mesmo uma falsa poderia ter” (*Ibid*). Assim, mostrar essa “comunidade de caráter” entre verdadeiras e falsas representações, mostrar que de alguma forma se assemelham e têm algo em comum, significará a impossibilidade de distingui-las, respectivamente, como verdadeiras e falsas.

Isso configurará a estratégia de Arcesilau e dos acadêmicos em geral: “Arcesilau acentuou esse ponto em questão mais ainda, a fim de mostrar que nenhuma representação procedente de um objeto real é tal que uma representação procedente de um objeto falso não poderia ser do mesmo modo” (*Ibid*).

Essa impossibilidade de distinguir representações como verdadeiras ou falsas significa a impossibilidade de perceber as coisas como são, de apreendê-las - portanto, de conhecimento, de isenção de opinião -, e a necessidade de suspender o juízo em todos os casos. E Cícero concluirá, contra Luculo, como em II, 68: “se opinião correta (conhecimento) e apreensão são abolidas, segue-se sem dúvida que todos os atos de assentimento devem ser retidos, de modo que, se eu for bem sucedido em mostrar que nada pode ser apreendido, você tem de admitir que o sábio nunca dará assentimento” (II, 78).

Antes de analisar o que nos interessa a respeito das argumentações que os acadêmicos utilizarão para alcançar esse objetivo, é preciso estabelecer alguns pontos e apontar para outros.

Observemos que estes dois importantes momentos dos *Acadêmicos* nos mostram que a argumentação pela inapreensibilidade se faz como momento preparatório para a suspensão de juízo, como passo necessário para sua obtenção. E se, como vimos ao final do primeiro livro, a prática argumentativa de Arcesilau visa à equípotência, 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 idéia: também o cético pirrônico afirma nada apreender, mas o faz, bem entendido, como forma de expressar estabelecimento de equípotência e obtenção de *epokhé* (cf. HP I, 201).

Não parece haver, portanto, diferenças fundamentais, neste tópico, entre Arcesilau e o pirronismo. Registre-se, aliás, que, quando da distinção dos acadêmicos como defensores da inapreensibilidade no primeiro capítulo das *Hipotiposes*, Sexto nomeava “Carnéades, Clitômaco e outros”, o que sugere que Arcesilau talvez não esteja aí incluído. No capítulo referente às diferenças com os acadêmicos, Sexto chega mesmo a reconhecer a grande proximidade de Arcesilau (cf. HP I, 232), constatando-se seu dogmatismo, ao que tudo indica, naquela vinculação estreita ao platonismo, vinculação que, já o vimos, não se sustenta à luz dos *Acadêmicos*. Não haveria então motivos substanciais para recusar à filosofia de Arcesilau que expressasse um ceticismo autêntico, tal como este é elaborado pelo pirronismo.

É preciso também ressaltar que o ataque exclusivo de Arcesilau ao estoicismo, em particular ao conceito de representação apreensiva, encontra certo paralelo nas *Hipotiposes*. É verdade que, nesta obra e em todos os livros *Contra os Homens de Ciência*, o pirrônico argumenta contra todas as filosofias dogmáticas. Mas o estoicismo parece receber tratamento diferenciado, não apenas por ser o alvo mais freqüente da crítica, como também, e principalmente, por sê-lo quando se trata de temas fundamentais, como, por exemplo, o do critério de verdade, conceito de elaboração estóica. Índice dessa importância especial conferida ao estoicismo como, por assim dizer, mais completa expressão de dogmatismo, seriam também os dez Modos de suspensão de juízo, atribuídos a Enesidemo, não por acaso localizados no primeiro livro das *Hipotiposes*, livro essencialmente voltado, como se sabe, para uma elucidação da filosofia cética. Também estes Modos parecem construídos com o fim exclusivo - ou ao menos principal - de derubar o conceito estóico de representação apreensiva<sup>12</sup>, pois se constroem a partir da noção de representação, constituindo-se em diversas maneiras de explorar o caráter relativo de nossas representações e de constatar que, de um mesmo objeto, surgem representações diferentes e mesmo conflitantes (cf. HP I, 40, 80, 106, 112, 114, 132). Não havendo critérios para decidir que representação retrata fielmente seu objeto, resta-nos suspender o juízo (HP I, 59, 78, 87, 93, 112, 114, 121, 128, 134, 140, 144, 163).

Sinal ainda mais ilustrativo dessa importância será a íntima relação que o cético pirrônico estabelece entre a representação estóica e o conceito fundamental de fenômeno, critério de ação do pirronismo: o fenômeno é “virtualmente sua representação” (*dynámei tèn phantasían autoû*; HP I, 22). Não nos interessa aqui tentar clarificar esta difícil afirmação. Basten-nos constatar a presença do conceito estóico na elaboração e enunciação daquilo que permitirá ao pirronismo desenvolver sua parte “positiva”. Ora, parece-nos que algo semelhante ocorrerá com os acadêmicos, como tentaremos mostrar. E quando Carnéades ampliar o ataque cético a todos os outros dogmatismos, ainda assim o estoicismo fornecerá, também aqui, um ponto de referência para pensar-se uma “positividade” nos acadêmicos. Não é à toa que também Cícero se detém de maneira privilegiada na filosofia estóica.

\*\*\*

Qual será a estratégia argumentativa dos acadêmicos para estabelecer, contra o estoicismo, a inapreensibilidade? Vários são os procedimentos argumentativos expostos nos *Acadêmicos*, dirigidos tanto aos sentidos e a sua capacidade apreensiva (II, 79-90), como à “dialética” estóica, supostamente apta para distinguir verdadeiro e falso (II, 90-8). Interessa-nos aqui especialmente a crítica aos sentidos, visto que parece, em se tratando do estoicismo, fundamental, pois é nela que se atacam as idéias de evidência, representação apreensiva e apreensão, básicas e mesmo prévias para que uma lógica e uma teoria da demonstração possam operar. E, também, porque nela encontramos, junto a semelhanças gerais de intenção com o pirronismo, peculiaridades relevantes.

A crítica ao poder de apreensão dos sentidos se inicia com argumentos que constatarem que, muitas vezes, aqueles nos levam a enganar. Por exemplo, um remo parcialmente imerso na água se mostra torto, quando fora dela é reto; o colo de uma pomba visto à luz do sol exibe várias cores, tendo, de fato, uma única. As “ilusões dos sentidos” nos mostrariam, assim, que

a eficácia de nosso aparato sensorial não é tão grande quanto se poderia pensar, comprometendo suas pretensões cognitivas. A isso Luculo retrucara, no início do segundo livro, categoricamente: isso não significa fraqueza dos sentidos. Mudem-se as intensidades de luz, diminua-se ou aumente-se a distância, mude-se a posição do objeto, “tomem-se várias medidas até que a simples visão nos faça confiar no julgamento que ela forma. O mesmo no caso dos sons, odores e paladares, de modo que entre nós não há ninguém que deseja poderes mais agudos de julgamento nos sentidos, cada um em sua classe” (II, 19).

A resposta de Cícero, aqui como em todos os esclarecimentos que fará diante das objeções de Luculo contra os argumentos céticos, indica que este não compreendeu bem o que está em jogo e *como* o está. É verdade, diz Cícero, que “no exemplo do remo, eu percebo que o que é visto não é real, e no do pescoço, que várias cores são vistas e realmente não há mais do que uma” (II, 79). Ora, o que importa notar é a que vêm esses exemplos: distinguir entre *ser* e *parecer ser*. Para elucidar o sentido da argumentação, Cícero recorre a um outro exemplo, um tanto diferente, mas que teria o mesmo valor dos anteriores. Olhando-se para uma fonte de luz e pressionando-se os olhos, ela se duplica. Veremos então duas chamas ao olhar para o fogo e, a menos que Luculo assevere, como os epicuristas, que ambas são verdadeiras - visto que os sentidos, para estes, nunca mentem -, o que não faz, pois distingue, como representante do estoicismo, representações verdadeiras de falsas, deverá responder à pergunta: *como distingui-las* - vale dizer, como saber qual a verdadeira, qual a falsa? É claro que neste exemplo trata-se de duas imagens idênticas contidas na mesma impressão visual, situação limítrofe e bem distinta das anteriores. Mas o objetivo seria, assim nos parece, chamar atenção para o fato de que não estamos, em verdade, ao nível da realidade, mas sim naquele a que unicamente temos acesso: o da *representação*, do *aparecer* da coisa. Comentando a posição epicurista, inaceitável, de que toda sensação é verdadeira, Cícero afirma: “como se a questão fosse o que existe, não o que aparece (existir)” (*Quasi quaeratur quid sit, non quid videatur*; II, 80). Ao que parece, não restaria ao epicurista, no caso da

dupla imagem da chama, senão admitir que há realmente duas chamas e não uma - o que não faz, preferindo outro absurdo, negar que esteja vendo duas chamas. Mas, no que concerne ao estóico, talvez o objetivo seja mais limitado e, contudo, não menos importante: indicar que o tema do poder de apreensão dos sentidos deve ser tratado sem recorrência a critérios, por assim dizer, *externos*. Assim, pouco importam as circunstâncias que produzimos para obter a adequada visão do objeto. As eventuais distinções de valor de verdade das representações deverão ser obtidas nelas mesmas e delas extraídas. E esta exigência não é, afinal, plenamente coerente com os conceitos estóicos de representação apreensiva e evidência? Pois esta “pos-sui grande força, suficiente para, *ela própria*, indicar-nos por *si mesma* as coisas que são, assim como são” (*satis magnam habet vim ut ipsa per sese ea quae sint nobis ut sint indicet*; II, 45, grifo nosso). É a própria radicalidade da doutrina estóica, segundo a qual o intelecto nada faz senão render-se a tal representação evidente, o que leva a análise crítica a localizar-se na representação e *em sua presença no intelecto*. Era já o que propunha, como vimos, a polémica entre Arcesilau e Zenão descrita há pouco.

Note-se que, mais uma vez, estamos próximos dos Modos de Enesidemo, a começar pelos exemplos do remo e da pomba, presentes também no quinto Modo (cf. HP I, 119-20). Também porque, como vimos, em ambos os procedimentos se problematiza o poder especular das representações, também em ambos os procedimentos observando-se diferenças em suas manifestações, em seu aparecer. Mas o pirronismo explorará o conflito de representações provenientes do mesmo objeto de uma forma que parece consolidar uma certa tendência argumentativa essencialmente *formal*: na tentativa de encontrar um critério que solucione o conflito, algumas vezes, nos Modos, o dogmático se verá enredado em raciocínios circulares e regressões ao infinito (cf. HP I, 122-3, 114-7), ou na assunção injustificada e injustificável de um critério (HP I, 60-1, 88, 90, 98). Ou então, para expressar de maneira resumida a lição desses Modos, eles impedem de afirmar que os sentidos proporcionam ao intelecto meios para se pronunciar sobre a realidade de modo fiel. Pois os Modos de Enesidemo proíbem-nos

de evocar qualquer *semelhança* entre nossas sensações e seus objetos de origem, justamente ao exibirem aquele conflito de representações e produzirem a constatação de que os sentidos nos informam apenas sobre suas próprias afecções, não sobre tais objetos (HP II, 74). Estaríamos na situação de alguém que, por não conhecer Sócrates, não pode avaliar se um retrato deste lhe é semelhante (HP I, 75). E não podemos eleger uma representação como verdadeira a não ser recorrendo a outra, o que nos levaria a uma regressão ao infinito (HP II, 78). Ora, parece-nos bem outra a estratégia que norteia a argumentação acadêmica. Para entendê-la, voltemos ao segundo livro dos *Acadêmicos*.

Em certo momento de sua exposição, Cícero afirma que é preciso “estreitar a controvérsia”. Para isso, imediatamente a seguir apresenta a Luculo um conjunto de proposições que nos colocam no cerne da questão da apreensibilidade e que elucidam o raciocínio em favor de que nada pode ser conhecido, percebido ou apreendido: 1. há algo como uma falsa representação; 2. uma falsa representação não pode ser apreendida; 3. dentre representações entre as quais não há diferença, é impossível que algumas delas possam ser apreendidas e outras não; 4. não há representação verdadeira que se origine de uma sensação, em face da qual não haja, oposta, outra representação que corresponde precisamente a ela e que não pode ser apreendida (II, 83). Dessas proposições, apenas o tosco sensualismo do epicurista não aceita a primeira. A segunda e a terceira, todos aceitam, os estoicos inclusive. Toda a controvérsia gira em torno da *quarta*, que retoma o ponto a que chegara aquele diálogo entre Arcesilau e Zenão. Veja-se o que o estabelecimento desta proposição acarreta: a constatação de algo *comum* a representações supostamente verdadeiras e representações supostamente falsas - a ausência de marca distintiva do verdadeiro e do falso. Ora, sem tal marca, toda representação torna-se suspeita: “*se um único caso de semelhança enganou os sentidos, terá tornado tudo duvidoso*; pois, quando aquele cânon adequado para o reconhecimento foi removido, mesmo se o homem que você vê é aquele que te aparece, contudo você não fará esse juízo, como diz que deve ser feito, por meio de uma marca de uma espécie tal que uma

representação falsa da mesma forma não pudesse ter o mesmo caráter” (II, 84; grifo nosso). Mesmo em casos em que o que aparece for como o que aparece (como sabê-lo?), como não há aquela marca distintiva, cânon de verdade e conhecimento, não se pode pretender tê-los obtido, pois pode haver uma sensação “correspondente” que não pode ser apreendida - que é considerada não-apreensível (quarta proposição).

A situação discutida a propósito dessas afirmações era, mais uma vez, um engano dos sentidos, quando confundimos dois homens diferentes. Para Luculo esse argumento é inaceitável: não há tamanho grau de semelhança nas coisas. Ora, retruca Cícero, o ponto, novamente, é que, ainda que não o haja, tal semelhança *aparece* (*videri*, II, 84). Em outras palavras, aparecem semelhanças entre representações ditas “verdadeiras” e “falsas” que não mais permitem pensar aquela “marca distintiva” que autorizaria separá-las e falar de uma apreensão do real. E a radicalidade da conclusão extraída - um único caso de engano sensorial torna tudo duvidoso - é diretamente proporcional à radicalidade da doutrina estoica da evidência que vimos acima, tornando sem valor critérios de solução que ultrapassem o âmbito da representação. É o que mais uma vez buscara Luculo ao comentar a superestimada dificuldade de discernir dois irmãos gêmeos: assim como os seus parentes, todos serão capazes de reconhecê-los se convivere com eles habitualmente (II, 56). Novamente, a réplica de Luculo não se dava conta do sentido preciso da argumentação do acadêmico, pois ignorava o alcance pretendido pelo critério estoico e sua doutrina da evidência.

A crítica aos sentidos e a seu poder de apreensão que, assim nos parece, estabelece categoricamente a inapreensibilidade e permite compreender precisamente o sentido de toda essa argumentação, se dá quando da análise dos casos de *sonhos* e *alucinações*. Embora não se possa dizer que seja explícito no texto de Cícero um estatuto privilegiado conferido a esses casos no conjunto da crítica, parece que é por meio deles que o acadêmico consegue esclarecer a intenção que movia a exploração dos enganos dos sentidos. Pois, de certa forma, com o sonho e a alucinação nos encontramos em face de um exemplo limítrofe. Lembremos que o estoicismo caracterizava

como apreensiva aquela representação que se origina do real e, além disso, o reproduz fielmente. E que existem representações que, originando-se do real, não o retratam assim. Em ambos os casos, trata-se de representação, de *phantasia*, que não se confunde com um *phántasma*, com uma aparição originada de uma afecção interna, um evento do intelecto que, justamente por ter essa origem, é vazio. O sonho fornecia mesmo, ao estóico, um exemplo desse tipo de aparição (cf. D. Laércio, VII, 50), assim como a loucura (cf. AM VII, 249). Tratar-se-á, então, em verdade, de estabelecer um “caso de semelhança” entre aquilo que, para o estóico, é absolutamente inconfundível. E talvez esse simples mas significativo fato - algo em comum entre uma *phantasia* e um *phántasma* - opere como o exemplo particular que melhor expresse o *alcance universal* dos resultados obtidos. Como nos dizia Cícero, um único caso de semelhança basta para tornar suspeita toda representação e minar os conceitos de critério de verdade, evidência e representação apreensiva. Ora, que caso há mais privilegiado para expressar tal alcance? Se pudermos mostrar que mesmo um mero *phántasma* exhibe algo de comum com representações supostamente evidentes, tudo mais se verá obviamente comprometido. Nesse sentido, um “argumento dos sonhos e alucinações” teria, na crítica aos sentidos, lugar central. Talvez seja esse o motivo da relativamente pequena importância que Cícero dará a dois outros casos que chegam a ser mencionados com os anteriores: embriaguez e imaginação. Luculo os menciona (II, 51), mas a réplica de Cícero (II, 88-90) sequer falará de imaginação e pouco aludirá à embriaguez (II, 88).

Também aqui, para Luculo, os argumentos não procedem: “há uma única maneira de afastar a dificuldade referente a representações irreais, quer as formadas pela imaginação, que admitimos ocorrer freqüentemente, quer as que ocorrem em sonho ou sob a influência de vinho ou insanidade: declararemos que todas elas são desprovidas de evidência (*perspicuitas*), a que devemos nos ater” (II, 51). E Luculo alegará em favor dessa posição o fato de que, quando saímos desses estados, os distinguimos claramente e percebemos as diferenças entre representações evidentes e irreais (*perspicua et inania, Ibid.*). Após um sonho, quando acordamos sabemos imediatamente

que se tratava de um simples sonho e não consideramos as visões que nele tivéramos como de mesmo tipo que as que temos acordados (*Ibid.*). Dormindo, não temos os mesmos poderes mentais e sensoriais que temos em vigília. O embriagado não age sem dúvida e hesitação, e dá um assentimento mais fraco às representações do que o faria sóbrio. Aquele que alucina sabe, no início de sua alucinação, que o que lhe aparece não é real, e o fará também após alucinar (II, 52). Não há, pois, como confundir uma aparição ilusória, um *phántasma* - no contexto acima, denominado “representação irreal” -, com uma representação verdadeira, originada da realidade. Por isso, de nada adiantaria, acrescenta Luculo, a afirmação de Cícero de que “no momento em que aparecem, essas representações (irreais) são as mesmas que as que nos aparecem acordados (*dum videntur eadem est in somnis species eorumque quae vigilantes videmus*)” (*Ibid.*).

A resposta de Cícero será, mais uma vez, um esclarecimento a Luculo de que este não compreendeu precisamente o sentido da argumentação - mais exatamente, não percebeu que o *enfoque* dado pela argumentação aos casos do sonho e da alucinação é mais sutil e complexo do que a crítica de Luculo sugere. Não se trata de negar que, quando acordamos, reconhecemos ter apenas sonhado e que, após um ataque de alucinação, estejamos conscientes de que apenas alucinávamos. O argumento não propõe impossibilidade de distinguir vigília de sonho, sanidade de loucura. “O que investigamos é como (as coisas) apareciam quando eram vistas (*tum cum videbantur quo modo viderentur, id quaeritur*; II, 88). É, assim, a uma análise do *momento preciso* em que se dão os dados presentes em sonho e alucinação que a argumentação nos remete. Cícero o dirá novamente ao final de suas considerações sobre o tema: “Vocês nada fazem quando refutam essas falsas representações dos que deliram ou dormem, por meio de suas próprias recordações. Pois não se investiga que tipo de recordação costumam ter os que despertaram ou deixaram de delirar, mas sim *qual foi o tipo de visão dos delirantes ou dormentes no momento em que as sofriam (qualis visio fuerit aut furentium aut somniantium tum cum movebantur*; II, 90). Isto significa que, em verdade, não importa tanto notar que as aparições em sonho e alu-

cinação são semelhantes em conteúdo às representações verdadeiras. Não é simplesmente o caso de afirmar tal semelhança comparando-as e notando um tal conteúdo comum, e era isso que Luculo pensava estar refutando. Ora, observar o momento de ocorrência do dado tem outras conseqüências. Após dar um exemplo de alguém que acorda de um sonho, Cícero acrescenta: “quando ele acordou, era capaz de considerar essas visões sonhos, como o eram, mas as aceitou como reais, quando dormia, como se estivesse acordado” (II, 88). O mesmo se dá nos casos de insanidade: pessoas nessas condições são afetadas por coisas falsas com tanta certeza quanto em sanidade (II, 89). Em outras palavras, quando sonhamos, “vivemos” nosso sonho, nós o sentimos como se estivéssemos acordados, como se fosse real. Na alucinação pensamos estar, mais uma vez, experimentando algo real. A semelhança está nesse simples fato, pois é então que uma representação supostamente falsa e irreal, uma mera aparição, exhibe algo de comum com uma representação considerada verdadeira, originada do real. Como expressar corretamente tal semelhança? Qual é, afinal, o parâmetro, o ponto de referência que permite extraí-la?

A conclusão tirada por Cícero e que encerra suas observações sobre a questão o esclarece: “tudo isto é dito para estabelecer o que é o mais certo possível (*quo certius nihil potest esse*), que, no que concerne ao assentimento da alma (*ad animi adsensum*), não há diferença entre representações verdadeiras e falsas” (II, 90). Trata-se, portanto, de observar, no momento da ocorrência do dado, *que tipo de assentimento* a ele damos. E constatamos que, se ao sonhar ou alucinar acolhemos tais aparições como reais, é porque damos o mesmo assentimento a elas que damos às representações verdadeiras. Tal constatação mina as bases da doutrina estóica, bases que é preciso recordar: representações verdadeiras e apreensivas do real trazem consigo uma evidência tal, que ao intelecto cabe apenas reconhecê-la, dando-lhe assentimento. Assentimento que é um ato voluntário desse intelecto que pode, quando não depara com tal evidência, negá-lo. Ora, é o que deveria ocorrer em sonhos e alucinações, mas não é, argumenta o acadêmico, o que ocorre. Assim, para que a doutrina estóica da evidência pudesse ser susten-

tada, seria necessário que, *mesmo durante sonho e alucinação*, estivéssemos conscientes de estar perante aparições ilusórias. Mas, ao enfocarmos nosso ato de assentimento nesses estados, constatamos que é idêntico àquele que deveria ser privilégio de representações reais e apreensivas, o que significa que a “evidência” que portam não difere. Se assim é, como evocar ainda uma marca distintiva entre verdadeiro e falso inscrita nos conteúdos do intelecto, em toda e qualquer ocorrência de representação?

Assim entendido o sentido da argumentação do acadêmico, uma peculiaridade nos parece digna de nota. Observemos, para tanto, a título de comparação, como o pirrônico, nos Modos de Enesidemo, operava com sonhos e alucinação. O quarto Modo explora as diferentes circunstâncias que envolvem as representações - estados naturais e antinaturais, vigília e sono, diferenças de idade, movimento e repouso, ódio e amor, predisposições, embriaguez e sobriedade etc. De todas estas circunstâncias se extrai que nossas representações são relativas, que diferentes representações surgem do mesmo objeto. É o que ocorre, por exemplo, com aqueles que, “em estado de frenesi ou estase (*hoi phrenitízontes kai theophoróúmenoi*)”, julgam ouvir vozes de demônios, enquanto nós nada ouvimos (HP I, 101). Ou quando alguém, embriagado, comete despudoradamente atos que, quando sóbrio, considera vergonhosos (HP I, 109). Também com sonho e vigília trata-se de denunciar relatividade: “Também devido a sono e vigília surgem diferentes representações, visto que aquilo que representamos no sono não representamos acordados, nem o que representamos acordados representamos no sono, de modo que o ser ou não ser para as representações não é absoluto mas sim relativo, relativo a sono e vigília. Provavelmente, então, no sono vemos aquilo que em vigília inexistente, embora não inexista completamente, pois existe no sono, assim como as realidades existem, embora não em sono” (HP I, 104). Tal relatividade redundaria em discordância indecidível, pois para julgá-la seria preciso estar imune a toda circunstância, o que é impossível. E quem se encontra em alguma circunstância, sendo parte da discordância, não pode julgá-la. ”Alguém acordado, por exemplo, não pode comparar as representações dos que dormem com as dos que

estão acordados, nem a pessoa sadia pode comparar as de doentes com as de sadios; pois assentimos de preferência ao que nos afeta presentemente mais do que ao que não é presente” (HP I, 113). Aqui, sonho e alucinação são apenas ocasiões, entre outras, para expor relatividade, participantes na produção do conflito. E ainda veremos a argumentação se encerrar com a constatação de uma relação de circularidade entre prova e critério na tentativa de julgar a discordância (cf. 114-17), na típica estratégia de busca de aporias formais que os Modos apresentam<sup>13</sup>. É certo que o objetivo desse e de todos os Modos é, afinal, denunciar, contra a objetividade plena pretendida pela doutrina estoíca, a presença de elementos inevitavelmente “subjetivos” a envolver nosso acesso representativo ao mundo. Mas eles são obtidos, na verdade, de uma *intersubjetividade* problemática e, ainda mais, insolúvel. Ora, na argumentação dos acadêmicos, permanecemos ao nível estrito de uma subjetivação inerente ao aparato cognitivo *individual*. Aqui, o desafio lançado à objetividade se alimenta daquilo que, no intelecto, é por definição de responsabilidade do “sujeito” do processo cognitivo - daquilo que, nesse intelecto, é *ativo*. A representação é uma afecção, uma passividade experimentada pelo intelecto, enquanto o assentimento é um seu ato voluntário. A lição oferecida pelo acadêmico ao estoíco, a exigência que prescreve, será, portanto, a seguinte: se a representação revela a nosso intelecto um objeto que não está nele e, no entanto, consegue impor-se por sua evidência a ponto de obter a adesão daquilo que expressa esse mesmo intelecto em sua autonomia, o assentimento, então é a este que devemos nos dirigir para constatar os efeitos dessa evidência. E o resultado, já o sabemos, é a impossibilidade de distinguir as representações quanto a seu valor de verdade.

É certo que os Modos de Enesidemo também apresentam argumentos que exploram características possivelmente constitutivas do aparelho cognitivo, como vemos no terceiro Modo, que versa justamente sobre diferenças dos sentidos. Nesse Modo, o pirrônico observa que o fato de obtermos do objeto cinco tipos de sensação, correspondentes a nossos cinco órgãos sensíveis, não garante objetividade. Pois talvez se trate de uma úni-

ca qualidade do objeto que perceberíamos, em virtude de nossa variada constituição sensível, de cinco maneiras diferentes. E é também possível que o objeto possua mais qualidades do que as que percebemos, limitados que estaríamos a cinco órgãos sensoriais (cf. HP I, 94-9). Mas este tipo de argumentação não configura uma tendência sedimentada. Sempre que possível, o pirrônico busca as aporias formais mencionadas acima, o que talvez signifique que a estratégia dialética do pirronismo é mais rica. Com os acadêmicos, assim nos parece, privilegia-se aquele enfoque *stricto sensu* subjetivo, que encontramos esparsos no pirronismo, a ponto de delinear um gênero próprio de crítica que, mais pontual, nem por isso se pretende menos geral.

Parece-nos, assim, uma hipótese de leitura mais do que razoável constatar tais especificidades na estratégia argumentativa acadêmica em relação ao pirronismo e, além disso, aproximá-la de uma concepção *moderna* de subjetividade. Isso porque, ao negligenciar em sua análise a dimensão objetiva da representação e, por via de consequência, ao dar pouca importância às diferenças e semelhanças de conteúdo, concentrando-se naquilo que, no interior do processo cognitivo, é puro intelecto, o cético acadêmico estaria operando, arrisquemos dizê-lo, uma pequena “inspeção de espírito”<sup>14</sup>.

\*\*\*

Quando, no primeiro livro das *Hipotiposes*, Sexto Empírico descreve a doutrina dos acadêmicos, após atribuir a eles a tese da inapreensibilidade, acrescenta: “eles claramente diferem de nós no julgamento do que é bom e mau. Pois os acadêmicos não afirmam que algo é bom ou mau como nós, mas o fazem acrescentando a crença de que o que dizem ser bom é mais provável do que o seu contrário, e de modo semelhante no caso do que é mau; e nós afirmamos que algo é bom ou mau sem acrescentar que julgamos provável o que dizemos, mas seguimos sem opinar a vida, para que não sejamos inativos” (HP I, 226). E logo a seguir a distinção é generalizada: “Nós dizemos que as representações são iguais quanto a credibilidade

ou não-credibilidade, no que concerne ao discurso, mas eles dizem que certas representações são prováveis, e outras não prováveis” (HP I, 227). Como decorrência desta distinção que já deixa clara a atribuição de dogmatismo pelo pirrônico, afirma-se outra decisiva diferença: “Mesmo se Acadêmicos e céticos dizem ter certas crenças, é evidente a diferença das duas filosofias neste ponto. Pois “crer” se diz de modo diferente: não resistir mas simplesmente seguir sem forte inclinação e impulso, como se diz que a criança segue o instrutor; e, também, dar assentimento a algo com escolha e uma espécie de simpatia devida a um forte querer, como o incontinente que crê naquele que defende um modo de vida extravagante. Por isso, visto que os partidários de Carnéades e Clitômaco afirmam crer que algo é provável com forte inclinação, mas nós cremos de acordo com uma simples aceitação sem impulso, também nisto diferiríamos deles” (HP I, 229-30). Além do dogmatismo negativo afirmado no início das *Hipotiposes*, o pirrônico vê na doutrina acadêmica do chamado *probabilismo* uma forma, ao que tudo indica, dogmática de distinguir representações e, conseqüentemente, uma noção excessiva de crença. Vejamos então o que os *Acadêmicos* de Cícero têm a nos informar a esse respeito.

Na crítica que faz aos acadêmicos no segundo livro, *Luculo*, defendendo a posição de Antíoco e do estoicismo, refere-se à tese acadêmica de que não se podem distinguir verdadeiras e falsas representações nos seguintes termos: “A partir disso surgiu a exigência, posta por Hortênsio, de que sua escola deveria dizer que o sábio apreende ao menos o simples fato de que nada pode ser apreendido. Mas quando Antípater costumava fazer a mesma exigência e dizer que alguém que afirmou que nada poderia ser apreendido poderia, entretanto, dizer de modo consistente que esse único fato poderia ser apreendido, a saber, que nada mais poderia, Carnéades, com grande astúcia, costumava opor-se a ele; costumava declarar que isso estava tão longe de ser consistente quanto era, de fato, grandemente inconsistente; pois o homem que disse que não havia nada que fosse apreendido não faz exceção e, assim, nem mesmo a impossibilidade de apreensão poderia, ela própria, ser apreendida e percebida de qualquer modo, porque não foi ex-

cetuada” (II, 28). Note-se que aqui não encontramos um Carnéades defensor do dogmatismo negativo que lhe imputa Sexto Empírico no primeiro capítulo das *Hipotiposes*, mas sim um continuador daquilo que o primeiro livro dos *Acadêmicos* atribuía a Arcesilau: não excluir da obscuridade a afirmação de que tudo é obscuro (I, 45). Agora, contudo, é preciso mostrar que essa posição pode ser sustentada, e como o pode. Será preciso, portanto, compreender a “astúcia” de Carnéades.

Para tanto, vejamos em que termos se desenvolverá a polêmica com o dogmatismo estóico de Antíoco. Pois este levará adiante e aprofundará a crítica que acabamos de ver Carnéades recusar. É o que irá narrar Luculo em seguida: “Antíoco pareceu opor-se mais rigorosamente a essa posição: ele argumentou que, porque os acadêmicos sustentavam como uma “decisão” (imagina agora que eu uso esse termo para traduzir *dogma*) que nada poderia ser apreendido, eles estavam obrigados a não hesitar em sua própria “decisão” como fizeram em toda outra coisa, particularmente quando ela é a chave de seu sistema, pois era a regra que aplicaram a toda a filosofia, o teste de verdade e falsidade, de conhecimento e ignorância; e que, visto que eles adotaram esse método e desejaram ensinar quais representações devem ser aceitas e quais rejeitadas, eles, inquestionavelmente, devem ter apreendido essa decisão mesma, a base de todo critério de verdade e falsidade; pois (ele diz) as duas maiores coisas em filosofia são o critério de verdade e o fim dos bens, e não poderia ser sábio nenhum homem que fosse ignorante da existência ou de um início do processo de conhecimento ou de um fim de apetição e que, conseqüentemente, não conhecesse a partir de que estaria começando ou a que ele deve chegar; mas estar em dúvida quanto a essas matérias e não sentir-se seguro delas de modo inamovível estaria muito distante da sabedoria. Com base nisso, portanto, eles devem ter sido instados a dizer que essa única coisa, ao menos, era percebida - a impossibilidade de perceber qualquer coisa”(II, 29).

Em que consiste a crítica de Antíoco? Não mais parece tratar-se, como o faziam Antípater e Hortênsio, de apenas detectar uma eventual limitação e uma incoerência a que se veriam forçados os acadêmicos com a afirmação

da inapreensibilidade, pelo fato de algo - essa mesma afirmação - permanecer apreensível. Os termos da crítica de Antíoco parecem mais fortes: 1. a “tese” da inapreensibilidade *tem de ser dogmática*, pois trata-se do ponto central da empresa acadêmica, a partir do qual tudo decorre. Como ela diz respeito à questão do critério de verdade, não pode ser algo “inapreendido”, deve haver uma “certeza” nessa “decisão”, visto que, em matéria de critério de verdade, um dos pontos maiores em filosofia, não pode haver “dúvida”, esse início deve ser dogmático. Antíoco parece querer dizer que não é possível eliminar todo dogma, algo deve permanecer objeto de crença dogmática, sem o que o próprio filosofar se impede. 2. no mesmo sentido, à medida em que a defesa da inapreensibilidade redundaria num modo de caracterizar as representações, ainda assim, como aceitáveis ou rejeitáveis, ela parece estar, também, pretendendo fundamentar e permitir um *critério de ação*. Mas, também aqui, deve haver um “fim” concebido dogmaticamente, pois este é o outro ponto maior em filosofia.

Verdade e ação, teoria e prática, em suma, não podem passar sem ao menos um primeiro dogma, um assentimento forte, para que se efetuem. Antíoco nos diz, então, em outras palavras: 1. a filosofia envolve necessariamente dogma - *não é possível um ceticismo total*. 2. a ação envolve necessariamente dogma - *não é possível viver sem crer*.

Entendamos o contexto em que essa crítica se faz. Ela se insere na defesa de Luculo (Antíoco) da apreensibilidade (II, 19-39; 19-36: os sentidos; 37-9: o assentimento). Aí, Luculo argumenta, por exemplo, que, se fossem as noções oriundas da sensação indistinguíveis como verdadeiras e falsas, “como poderíamos agir com base nelas? Como, além disso, nós poderíamos ver o que é consistente com um dado fato, e o que é inconsistente?” (II, 22). A argumentação se desenvolve no sentido de estabelecer que agir com sabedoria envolve dogma: “Deve haver um primeiro princípio estabelecido para a sabedoria seguir quando ela inicia uma ação e esse primeiro princípio deve ser consistente com a natureza; pois de outra forma a apetição, pela qual somos impelidos à ação e procuramos obter um objeto apresentado a nossa visão, não pode ser posta em movimento; mas a coisa que a

coloca em movimento deve, antes de tudo, ser vista, e deve ser acreditada, o que não pode ocorrer se um objeto visto for indistinguível de um falso; mas como pode o intelecto ser movido à apetição, se não percebe se o objeto visto é consistente com a natureza ou estranho a ela? E, do mesmo modo, se o que é sua função nunca impressionou o intelecto, ele nunca fará nada, nunca será impelido para qualquer objeto, nunca fará um movimento; enquanto que, se deve alguma vez fazer algo, o que o impressiona tem de parecer a ele ser verdadeiro” (II, 24-5).

Além disso, a doutrina da indistinguibilidade significaria a supressão da razão, portanto da inclinação pela investigação, da descoberta e da demonstração (II, 26). Sem tudo isso, são a própria filosofia e a sabedoria que se suprimem (II, 27). Após veicular uma “força natural” do intelecto que o dirige a seus objetos, bem como uma “naturalidade” no processo cognitivo - da sensação à elaboração de noções, inclusão de argumentação lógica, uma clara percepção da coisa em questão, a sabedoria (II, 30) -, sumarizada na afirmação: “o intelecto do homem é supremamente bem adaptado para o conhecimento das coisas e para a estabilidade da vida” (II, 31), diz Luculo: “Daí o intelecto emprega os sentidos e também cria as ciências como uma segunda série de sensações, e fortalece a estrutura da própria filosofia ao ponto em que ela pode produzir virtude, a única fonte de ordenação de toda a vida” (*Ibid.*). Se assim é, o que pensar dos que pregam a indistinguibilidade e a inapreensibilidade? “Portanto, aqueles que afirmam que nada pode ser apreendido privam-nos dessas coisas que são os próprios instrumentos ou equipamentos da vida, ou antes, realmente subvertem toda a vida desde seus fundamentos e privam a própria criatura animada do intelecto que a anima” (*Ibid.*).

Assim, a crítica de Antíoco virá no bojo da defesa da apreensibilidade e do dogmatismo, considerados indispensáveis em todos os sentidos. E o ceticismo acadêmico, propondo a indistinguibilidade e, portanto, a impossibilidade de dar com certeza assentimento a algo como absolutamente verdadeiro e certo, é denunciado como insustentável ao pretender isentar-se de todo dogma e como impraticável pelo mesmo motivo. Por isso a defesa

dos acadêmicos terá de neutralizar essas exigências, mostrando que não são *necessárias* para viabilizar um discurso e uma prática consistentes.

Encontramo-nos aqui perante o mesmo tipo de crítica que deve ter movido o pirronismo das *Hipotiposes* a escrever seus capítulos iniciais, que abordam a questão do possível dogmatismo do cético e de seu critério de ação. De início, responde-se a objeção de que o cético dogmatiza (HP I, 13-15); do mesmo modo, Sexto Empírico esclarece e afasta a acusação, assim como a anterior certamente lançada pelo dogmatismo, de que o cético tem uma doutrina (HP I, 16-17). E logo o cético tratará de afirmar que possui um critério não dogmático de ação (HP I, 21-4). Ora, em todos esses casos, é um conceito de *fenômeno* o que estaria permitindo ao pirrônico responder ao mesmo tipo de objeção que vemos agora proposto ao acadêmico. Em certo sentido, o pirrônico “dogmatiza” - dá assentimento a fenômenos. Em certo sentido, o pirrônico tem uma “doutrina” - um modo de pensar segundo fenômenos. E o cético age em conformidade com os fenômenos. Da mesma forma, seu discurso será também apenas enunciativo de fenômenos (cf. HP I, 4). E em todos esses casos o pirrônico se pretende isento de dogmatismo, de assentimento a “não-evidentes”, pois referir-se a fenômenos é evocar apenas “o que aparece” (*tò phainómenon*), e isso sem infringir a suspensão de juízo, pois não se trata, nesse caso, de pronunciarse sobre o que algo é *por natureza*, sobre se algo é *tal como aparece* (cf. HP I, 14-15, 19-20). Portanto, trata-se agora de saber qual é o correspondente acadêmico ao conceito de fenômeno elaborado pelo pirronismo e, avaliando semelhanças e diferenças, observar se proporciona também isenção de dogmatismo. Possibilidade que, lembremos desde já, o pirrônico não vê: “mas também no que diz respeito ao fim (prático) diferimos da Nova Academia; pois os que se dizem seus partidários utilizam o provável na vida, mas nós, seguindo leis, costumes e afecções naturais, vivemos sem emitir opiniões (*adoxástos*)” (HP I, 231).

O ceticismo acadêmico, com Carnéades e posteriormente seu discípulo Clitômaco, pretende solucionar essas dificuldades com uma noção de *probabilidade e de representação provável ou persuasiva*. No segundo livro dos

*Acadêmicos* (99-111) Cícero exporá a doutrina do probabilismo e afastará as críticas feitas por Luculo e Antíoco.

Mais uma vez, é preciso partir das objeções de Luculo para bem compreender o sentido correto do que o acadêmico pretende. Em sua defesa da idéia de apreensão, Luculo já fazia alusão também ao probabilismo acadêmico, identificando “provável” e “semelhante ao verdadeiro” (*veri simile*) e acrescentando: “isso fornece a eles (os acadêmicos) uma norma de julgamento tanto na conduta da vida como em investigação filosófica e discussão” (II, 32). De fato, o relato das idéias de Carnéades e Clitômaco veiculará uma noção de “verossimilhança” (*similia veri*, II, 99; *veri similitudinem*, 108) intimamente ligada à terminologia do provável (*probabilia, probabilitas*, 99; *probabilia*, 108). Vejamos então como Antíoco, na voz de Luculo, critica essa caracterização, lembrando que se mantém a impossibilidade de distinguir representações verdadeiras de falsas: “O que é esse cânon de verdade e falsidade, se não temos noção de verdade e falsidade pela razão de serem indistinguíveis? Pois se temos uma noção deles (verdadeiro e falso), deve haver uma diferença entre o verdadeiro e o falso, assim como há entre o certo e o errado; se não há nenhuma, não há cânon, e o homem que tem uma representação do verdadeiro e do falso que é comum a ambos não pode ter qualquer critério ou qualquer marca de verdade que seja” (II, 33).

A crítica é categórica e parece consistente: ao falar de verossimilhança, o acadêmico repõe a necessidade de uma verdade. Mas se não há meio de distinguir entre representações verdadeiras e falsas, como falar de probabilidade como “semelhança com o verdadeiro”? Então, ou há verdade e falsidade, e um critério para distingui-los, ou não há tal critério, *mas não há também qualquer outro*. Pois o verossímil supõe por *definição* que possuímos um meio de apreender distintamente o verdadeiro do falso para saber o que a ele se “assemelha”. Trata-se, assim, de um dilema proposto ao acadêmico: “Portanto, se você propõe “representação provável” ou “provável e desimpedida”, como sustentava Carnéades, ou outra coisa, como guia para você seguir, terá de voltar à representação com que estamos lidando. Mas se essa tem comunidade com uma falsa representação, não conterà critério

de julgamento, porque uma propriedade especial não pode ser indicada como uma marca comum, enquanto se, ao contrário, nada há em comum entre elas, eu obtive o que eu queria, pois estou procurando algo que possa aparecer a mim tão verdadeiro que não poderia aparecer a mim da mesma forma se fosse falso (*id enim quaero quod ita mihi videatur verum ut non possit item falsum videri*)” (II, 33-4). Se Antíoco tiver razão, o probabilismo inviabilizará e suprimirá uma postura cética.

Vejamos então, na exposição de Cícero, como Carnéades entende esse probabilismo, e se isso pode eliminar a crítica e a ameaça que a acompanha. Já o início da exposição sugere que, novamente, é a uma má compreensão do sentido da doutrina que se devem as dificuldades levantadas: “Carnéades sustenta que há dois gêneros de representações (*Duo. . . genera visorum*); em um, a divisão é entre representações que podem ser apreendidas e representações que não podem ser apreendidas; mas, no outro, umas representações são prováveis e outras não-prováveis; e, assim, sustenta que as que são ditas contra os sentidos e a evidência (*contra sensus contraque perspicuitatem*) pertencem à primeira divisão, e contra a segunda (divisão) nada se deve dizer. Por isso julga que nenhuma representação é tal que se siga apreensão, mas que muitas são tais que se siga probabilidade (*probatio*)” (II, 99). O texto nos parece ambíguo. O modo de expressão pode dar a entender que a totalidade das representações comporta dois gêneros *excludentes* e, portanto, duas divisões que constituiriam duas espécies no interior dessa totalidade. Desse ponto de vista, uma representação provável nunca poderia ser, em tese, verdadeira, nem uma não-provável poderia ser, em tese, falsa. Segundo esta interpretação, a idéia de verossimilhança realmente nos levaria a pensar um subconjunto de representações que se aproximariam das verdadeiras e das falsas, sem nunca se tornarem tais. O que daria à objeção de Antíoco toda a virulência pretendida, pois provável e não-provável só fariam sentido à luz de verdadeiro e falso, estando a meio caminho destas representações. No entanto, uma relação de exclusão não é tão simples, a julgar pelo que, segundo relata Cícero, dizia Clitômaco: “A escola acadêmica sustenta que há, entre as coisas, dessemelhanças de um

modo tal que algumas delas aparecem prováveis e outras, o contrário; mas isso não é uma base adequada para dizer que algumas coisas podem ser apreendidas e outras não podem, porque  *muitas coisas falsas são prováveis mas nada falso pode ser apreendido e conhecido (multa falsa probabilia sint, nihil autem falsi perceptum et cognitum possit esse)*” (II, 103). A passagem é delicada, principalmente porque a diferença entre representações prováveis e não-prováveis é afirmada decorrer de uma diferença das coisas (*esse rerum. . . dissimilitudines*). Por ora, deixemos de lado essa afirmação para destacar que o fato de o falso poder ser provável mostra que estamos em face de *duas formas distintas* de interpretar *um mesmo conteúdo*, não havendo tal exclusão entre os dois “gêneros”. Assim nos parece dever ser entendido o texto anterior a respeito de Carnéades. Clitômaco nos lembra ainda que em nada se modifica, com a noção de provável, a tese da indistinguibilidade entre verdadeiro e falso: “E, conseqüentemente, ele (Clitômaco) afirma que aqueles que dizem que a Academia nos furta de nossas sensações estão violentamente equivocados, visto que essa escola nunca disse que cor, gosto ou som eram não existentes, mas sua afirmação era que essas representações não contêm uma marca de verdade e certeza peculiar a elas próprias e encontrada em qualquer outra parte”(Ibid.). O probabilismo não pode portanto transgredir o que a crítica ao dogmatismo estabeleceria, e deve se construir tendo em seu horizonte a inapreensibilidade.

Antes de desenvolver e esclarecer aquela forma de divisão das representações, retomemos a passagem acima, que Cícero afirma estar tomando a Clitômaco, e que fala em *dissemelhança das coisas*. Ela significaria justamente essa transgressão ao que a crítica ao dogmatismo estabeleceria? Compreender o estatuto dessa dissemelhança afirmada por Clitômaco nos leva a um aspecto da doutrina que é fundamental. Quando Cícero encerra sua exposição sobre Clitômaco, lemos: “Se não obtemos vossa aprovação para essas doutrinas, que sejam de fato falsas; certamente não são detestáveis, pois não vos retiramos da luz, mas, enquanto falais das coisas como sendo percebidas e apreendidas (*percipi comprehendique*), dizemos essas mesmas coisas (*eadem*), se é que são prováveis (*probabilia*), como apare-

cendo (*videri*)” (II, 105). Aqui, dois pontos a notar: 1. o probabilismo entende que podemos, sob um novo registro que se pretende não dogmático, por assim dizer recuperar todo o dado, o que lhe permitiria, como veremos, sustentar um plano de ação que nada realmente nos furtará. Veja-se, aliás, que novamente se afirma que a diferença entre representações verdadeiras ou falsas e prováveis ou não-prováveis não é de *conteúdo*, mas de *ponto de vista*: é sempre do *mesmo* que se fala em ambos os “gêneros”. 2. tudo o que se disse sobre o probabilismo é também, apenas, algo provável. Mas agora se especifica melhor seu sentido: trata-se de afirmar um *aparecer*, que fornecerá o registro adequado para o discurso e a ação, e que se consolida em contraposição à apreensão. Ora, isto parece significar que a afirmação de “dissemelhança das coisas” é um *aparecer* para nós, que afirmamos baseados neste novo ponto de vista que a doutrina do provável irá legitimar. Veremos que o vocabulário dessa doutrina às vezes é carregado de conotações dogmáticas, mas é indispensável lembrar que se trata sempre de expressar um *aparecer*.

Nesse sentido, o acadêmico falará até de um *aparecer verdadeiro*, como na seqüência do relato de Cícero a respeito de Carnéades: “Assim, o homem sábio fará uso de qualquer representação aparentemente provável (*specie probabile*) que ele encontre, se nada se apresente que seja contrário àquela probabilidade, e todo o seu plano de vida será estabelecido dessa maneira. De fato, mesmo a pessoa que vossa escola põe em cena como homem sábio segue muitas coisas prováveis que não apreende, percebe ou a que assente, mas que possuem verossimilitude (*probabilia, non comprehensa neque percepta neque adsensa sed similia veri*); e se ele não as aprovasse, toda a vida seria suprimida. Outro ponto: quando um homem sábio vai a bordo de um navio, seguramente obteve o conhecimento já apreendido em sua alma e percebido de que viajará como pretende? Como pode? Mas se, por exemplo, ele estivesse navegando daqui para Puteoli, uma distância de trinta estádios, com uma tripulação confiável e um bom timoneiro e no presente tempo calmo, apareceria a ele provável (*probabile ei videatur*) que chegaria lá a salvo. Portanto, ele será guiado por representações desse tipo a

adotar planos de ação e de inação, e estará mais pronto a aceitar que a neve é branca do que estava Anaxágoras (que, não somente negou que isso fosse assim, mas também afirmou que, a ele, a neve nem mesmo aparecia branca, porque ele sabia que era feita de água solidificada e que água era negra); e qualquer objeto que entre em contato com ele de um modo tal que a representação seja provável e desimpedida por qualquer coisa, ele será posto em movimento. Pois ele não é uma estátua esculpida em pedra ou criada em madeira; ele tem um corpo e uma alma, é movido pelo intelecto e pelos sentidos, de modo que muitas coisas lhe aparecem ser verdadeiras (*ut esse ei vera multa videantur*), embora não lhe apareçam possuir aquela distinta e peculiar marca de apreensão (*insignem illam et propriam percipiendi notam*), e daí a doutrina de que o homem sábio não assente pela razão de que é possível para uma falsa representação ocorrer do mesmo modo que uma verdadeira” (II, 99-101).

São vários os pontos a destacar desse texto. Vemos um exemplo do que vem a ser agir por meio de probabilidades, com o objetivo de mostrar que ela é suficiente na prática, e que esse critério envolve a “remoção de obstáculos”. O próprio “sábio” estóico se conduz, muitas vezes, pelo provável. Poderemos também elaborar um discurso sobre as coisas que dispensa valor estrito de verdade: diremos, sim, que a neve é branca, pois temos disso uma representação provável. E nada, em verdade, se perderá, ao contrário do que pretendia Luculo em sua crítica: o sentir e o pensar permanecem possíveis, pois para isso basta o critério da probabilidade para distinguir os dados. ”Esse homem sábio de quem eu (Cícero) estou falando contemplará o céu, a terra e o mar com os mesmos olhos que o homem sábio de sua escola, e perceberá com os mesmos sentidos o resto dos objetos que caem sob cada um deles” (II, 105). A ausência de apreensão não suprime a memória (II, 106), como queria Luculo, nem as técnicas, que seguem o que aparece (*id quod videtur*) (II, 107)<sup>15</sup>. E o “aparecer provável” permite evocar um “aparecer verdadeiro”. É preciso agora justificar essa associação e encontrar o que permita, com a noção de provável e verossímil (aparecer verdadeiro), fundamentar essa mudança de registro na leitura das representações.

Para isso, os *Acadêmicos* de Cícero parecem pouco ajudar. Será na exposição de Sexto Empírico a respeito de Carnéades que poderemos encontrar subsídios para isso e, portanto, o passo final para a compreensão da doutrina do probabilismo.

Ao descrever a doutrina da Nova Academia - Arcesilau e Carnéades -, Sexto se concentra particularmente na teoria carneadeana do provável (AM VII, 166-89). Caracteriza-a, como Cícero, como *critério de ação* (166). É fundamental atentar para este fato, pois auxilia a compreender certo vocabulário que será utilizado: é com fins *práticos* que se falará agora. A exposição se inicia com o que nos parece ser o ponto nevrálgico da doutrina: “A representação, então, é uma representação de algo - daquilo a partir de que ocorre (*toû te aph'hoû gínetai*) e daquilo em que ocorre (*kai toû en hôi gínetai*), e aquilo a partir de que ocorre dizem como sendo o objeto sensível externo, aquilo em que ocorre, como sendo o homem. E, sendo tal, possuiria duas maneiras de ser (*skhésis*), uma em relação ao objeto representado (*pròs tò phantastón*), a segunda em relação àquele que tem a representação (*pròs tò phantasióúmenon*). Segundo a maneira de ser em relação ao representado, a representação vem a ser verdadeira ou falsa (*alethès*. . . è *pseudés*), verdadeira quando é concorde com o representado, falsa quando discordante. Mas segundo a maneira de ser em relação àquele que representa, uma representação é “aparecendo verdadeira” (*phainoméne alethés*), outra “não aparecendo verdadeira” (*ou phainoméne alethés*)” (168-9). Aqui se esclarecem, com estas duas “maneiras de ser” da representação, sob que ponto de vista se deve entender o provável ou verossímil: ele se constata no interior de uma *dimensão subjetiva* da representação, em termos de um aparecer verdadeiro ou falso. Mas o que passam a significar estas expressões? A representação que aparece falsa e não aparece verdadeira “surge de um inexistente, ou de um existente mas não em concordância ou em conformidade com ele”, como ocorre quando Orestes pensa ver em Electra uma das Eríneas (170). Aqui, parece tratar-se de aludir ao que o estóico denominava *phántasma*, ocorrências de sonhos e alucinações. Utilizando-se do mesmo vocabulário estóico, o acadêmico pretende repor, *ao nível sub-*

*jetivo do aparecer*, a mesma distinção, *com finalidades práticas*. Podemos, pois, distinguir sonho e vigília, alucinação e sanidade, ilusão e realidade - já o sabíamos mesmo quando se tratava, do ponto de vista teórico, de mobilizar esses estados para minar a noção de evidência. Haverá, assim, uma distinção entre esses dois tipos de representações que se expressará, agora, segundo uma terminologia que nos parece já oriunda daquele enfoque subjetivo: “das representações, a que aparece verdadeira é pelos Acadêmicos chamada *émphasis*, probabilidade e representação provável. Mas a que não aparece verdadeira é denominada *apémphasis*, não-persuasiva e não-provável” (169).

Os termos são de difícil tradução. *Émphasis* significa, literalmente, o fato de “aparecer em” (*emphaínein*); *apémphasis*, o fato de “aparecer distante em” (*apemphaínein*). Diferente do que acontece via de regra, não parecem ser expressões comuns no vocabulário estoíco. Apenas uma vez, ao que parece, o termo *émphasis* é encontrado em textos referentes ao estoicismo com uma significação técnica, quando Sexto Empírico, no segundo livro das *Hipotiposes*, analisando o conceito estoíco de signo indicativo, se refere aos que “julgam por implicação” (*hoi dè tòi emphásei krínontes*) e dizem que um silogismo é verdadeiro quando o conseqüente está “potencialmente contido” (*periékhetai dynámei*) no antecedente (HP II, 112). Recordemos, para entender o que está envolvido nessa noção, em que consiste o signo indicativo: se é “um antecedente em um silogismo hipotético válido, que é revelador do conseqüente (*ekkaluptikòn tou léontos*)” (HP II, 104), é porque essa forma de inferência traduz o fato de que, em realidade, existem eventos que revelam outros - e, por exemplo, o movimento do corpo é signo indicativo da alma (HP II, 101). Parece então que a existência da alma “aparece em” o corpo. Trata-se de expressar *realidades* que se manifestam por meio de outras, é a uma relação objetiva entre eventos que a expressão nos conduz<sup>16</sup>. Ora, com os Acadêmicos, o objetivo não é expressar que um fato se mostra em outro, mas que uma representação “*aparece em*” *quem a representa*; estamos falando agora do modo de ser da representação em relação a quem a tem, o homem. E aqui, uma representação que aparece

verdadeira nele aparece de um modo que a que aparece falsa não compartilha, pois essa aparece, por assim dizer, “distante”. O conceito de *émphasis*, agora, expressa essa mudança de registro e é uma sua aplicação.

Para melhor entender a que essa mudança nos leva, é preciso compreender se possuímos algum meio de discernir essas distinções ao nível subjetivo. “Das representações que aparecem verdadeiras, umas são *obscuras* (*amydrá*) - aquela, por exemplo, que é encontrada no caso daqueles que têm uma percepção confusa e não-distinta (*sygkekhyménos kai ouk ektýpos*) devido à pequenez do objeto visto, devido à extensão do intervalo (distância) ou devido à fraqueza da visão - enquanto outras, além de aparecerem verdadeiras, possuem esse aparecer com *força* (*sphodrón*). Dessas, novamente, a representação que é *obscura e fraca* (*amydrá kai éklytos*) não seria um critério; pois, pelo fato de não indicar *claramente* (*tranôs*) a si própria ou o que a produziu, não é de natureza tal a nos persuadir ou levar a assentimento. Mas a que aparece verdadeira e *suficientemente assim* (*hikanôs emphainoméne*; lit.: “que aparece em o bastante”) é critério de verdade segundo os partidários de Carnéades (*katà tous perì tòn Karneáden*)” (171-3). É, portanto, à vivacidade das representações naquele que as tem que devemos nos dirigir para distingui-las e orientar nossa ação. Poderemos, então, traduzir *émphasis* por ênfase.

A probabilidade não nos pode oferecer um critério infalível - não há apreensão -, mas uma regra que se mostra eficaz “na maioria dos casos” (175). Nossa vida, assim pensa o acadêmico, se vive como antes. Mas agora o que nos inclina para esta ou aquela atitude prática não é a “força da natureza” de que falava Luculo e que a representação comunicaria, mas *a força da representação no intelecto, no evento intelectual puro e simples*. É claro que o acadêmico, na prática, não se pergunta se a vivacidade de suas representações não espelha diferenças reais, e nem o pretende. Ele apenas encontra um meio de reler não dogmaticamente o mundo e nele agir sem transgredir a impossibilidade de apreensão que constatara. Assim, o que não valia para o estóico, quando tentava defender a evidência - medidas que retirem os obstáculos à sensação -, vale agora, porque se trata apenas de

probabilidade, de persuasão: o acadêmico, ao entrar em um quarto escuro e deparar com uma silhueta que se assemelha ao mesmo tempo a um rolo de corda e a uma cobra, de início se assusta, mas examina e cutuca com um bastão, tendo então “certeza” de que é um rolo de corda (187-8).

Assim compreendido o probabilismo, talvez se torne inconsistente a crítica pirrônica à concepção de crença que atribui ao acadêmico. Pois agora se compreende melhor que o “forte querer” (*sphódra boulesthai*) e a “forte inclinação” (*metà prokliseos sphódras*) que a acompanhariam e mesmo determinaríamos, não envolvem qualquer critério de apreensão objetiva do real, apenas a força do evento no intelecto<sup>17</sup>.

Em uma passagem importante do tratado *Sobre a Natureza dos Deuses*, Cícero afirma categoricamente a relação de *continuidade* entre a postura suspensiva e uma doutrina do provável: “Nossa posição não é a de que nada aparece ser verdadeiro, mas afirmar que todas as coisas verdadeiras estão associadas a falsas, tão semelhantes a elas, que não contêm marca infalível para nosso julgamento e assentimento. A partir disso se estabelece isto (*ex quo exstitit illud*), que muitas coisas são prováveis, as quais, embora não sejam apreendidas, por elas a vida do sábio é regida, porque possuem uma representação distinta e clara (*insignem et inlustrem*)” (I, 12). O probabilismo decorre da inapreensibilidade e, portanto, da suspensão. E isso nos parece poder ser sustentado justamente porque a dimensão subjetiva da representação que constitui a instância decisória bem sucedida em distinguir representações como prováveis e não-prováveis, se descobre quando a crítica ao dogmatismo a localiza e explora como instância decisória mal sucedida em distinguir essas mesmas representações como verdadeiras e falsas. Tal ponto de vista subjetivo é, por definição, imune à suspensão e por isso pode ser desenvolvido com finalidades práticas.

Se anteriormente evocamos Descartes para uma aproximação com a filosofia moderna, agora é o caso de aludir a Hume. Pois a importância conferida à vivacidade da representação e um conceito de crença a ela associada parecem mesmo prenunciar, ao menos em linhas gerais, a concepção humeana de crença. Indícios que poderão inclusive ajudar a melhor divisar

o sentido do notório “ceticismo acadêmico ou mitigado” do filósofo escocês<sup>18</sup>.

\*\*\*

Esta interpretação do ceticismo acadêmico, como vimos, buscou estabelecer semelhanças com o pirronismo que pudessem fundamentar seu pretendido estatuto cético e, ao mesmo tempo, procurou constatar diferenças que permitiriam apontar para pontos em comum com aquilo que caracteriza a filosofia moderna de modo essencial e original. Façamos então algumas considerações ainda gerais sobre o tema, observações que poderão nortear uma posterior análise mais pontual e aprofundada.

Em seu famoso estudo sobre Descartes, M. Gueroult observa que, desde as *Regras para a Direção do Espírito*, já se põe para o filósofo o projeto de determinar o alcance e os limites de nosso conhecimento (regra 8) e já se afirma o intelecto como ponto de partida do conhecimento (regra 10). E acrescenta: “o estabelecimento desse princípio que se formulará na segunda Meditação da seguinte maneira: o Cogito é o primeiro dos conhecimentos, o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo, pois o espírito se conhece sem o corpo, mas o corpo não pode se conhecer sem o espírito, abre a era do idealismo moderno e inverte o ponto de vista escolástico” (*Descartes selon L’Ordre des Raisons*, I, p. 16).

Mas não basta afirmar as primeiras verdades das Meditações para compreender a “inversão” que a subjetividade moderna opera. Como observa o próprio Gueroult, “esse primado da reflexão sobre si, erigida em princípio metódico para a determinação dos limites de nossas faculdades, marca a impregnação do empirismo pelo cartesianismo”. E após observar também a semelhança com o projeto kantiano, acrescenta: “essa subordinação de todo o empreendimento filosófico à determinação do poder de nosso entendimento e de seus limites não se encontra nos grandes cartesianos: Spinoza, Malebranche, Leibniz” (pp. 15-16). Até ironicamente, será nas filosofias que se oporão ao cartesianismo que se retomará a intenção decla-

rada das Regras. É na “Carta ao Leitor” e na Introdução do *Ensaio acerca do Entendimento Humano* de Locke e na primeira seção da *Investigação acerca do Entendimento Humano* de Hume que se reafirma a necessidade de encontrar os limites do conhecimento, isso - já o mostram os títulos - partindo de uma análise do intelecto.

Pode-se então pensar o conceito moderno de subjetividade de um ponto de vista suficientemente amplo, de modo a incluir Descartes e o chamado empirismo. Um conceito geral de subjetividade se expressaria, ao que parece, indicando-nos que “os critérios de reconhecimento, que são as garantias metódicas da verdade, são pensados na esfera da subjetividade, primeiramente de forma autônoma e independente” (Franklin L. e Silva, Descartes - *A Metafísica da Modernidade*, p. 9). Ou talvez também como uma “inspeção de idéias, um percurso pelo interior das representações” (*Ibid.*, p. 10). Embora a referência aí seja apenas a Descartes, isso vale também para um Hume, que busca e encontra no intelecto uma explicação para o fenômeno da certeza e da crença que temos em “questões de fato”.

É nesse sentido mais geral e nem por isso menos rigoroso de subjetividade que nos parece possível aproximar os céticos acadêmicos tanto de Descartes como de Hume. A maneira pela qual os acadêmicos enfocam os estados de sonho e alucinação propõe uma exigência que em nada nos parece diferente do que encontramos nos modernos. Localizar, como vimos, no assentimento do intelecto, em seu ato voluntário, o passo decisivo na análise do problema do critério de verdade, proibindo com isso a intromissão daquilo que nas representações indique sua origem apenas possivelmente objetiva, não será prescrever que, “na esfera da subjetividade”, tal critério se investigue “de forma autônoma e independente”? O fato de, no caso dos acadêmicos, essa busca levar a uma suspensão de juízo que não é apenas preparatória para o encontro da verdade, não invalida a semelhança das exigências. Por isso, parece-nos pouco preciso e apenas parcialmente correto o diagnóstico de R. Rorty: “Mas devíamos distinguir o tradicional ceticismo pirrônico quanto à nossa capacidade para alcançar a certeza do novo ceticismo do véu das idéias que Descartes tornou possível ao esculpir

o espaço interno. O ceticismo tradicional havia sido principalmente incomodado pelo “problema do critério” - o problema da validação de procedimentos de inquérito, procurando evitar tanto a circularidade como o dogmatismo. Este problema, que Descartes pensou ter solucionado pelo “método das idéias claras e distintas”, pouco tinha a ver com o problema de passar do espaço interno para o espaço externo - o “problema do mundo externo”, que se tornou um paradigma da filosofia moderna. A idéia de uma “teoria do conhecimento” cresceu em torno deste último problema - o problema de sabermos se nossas representações internas são exatas” (*A Filosofia e o Espelho da Natureza*, ed. Dom Quixote, p. 115).

Mas falar de subjetividade é também fazer referência a algo mais específico. No caso do cartesianismo, é evocar e descobrir um “pólo irradiador de certeza” (Franklin L. e Silva, op. cit., p. 7). Afirmar, como dizia Gueroult, verdades que se obtêm no espírito, nessa esfera autônoma. Aqui, a originalidade cartesiana produz um abismo intransponível ao cético acadêmico. “Clareza e distinção”, no caso dessas verdades primeiras, já são critério de verdade, enquanto os acadêmicos só podiam ver nisso probabilidade, persuasão e crença. O *Cogito*, a grande inovação do cartesianismo, é ainda impensável ao processo de subjetivação empreendido pelo ceticismo antigo, mesmo àquele que já elabora um sentido para a idéia de autonomia do subjetivo.

Agora, a aproximação com Hume parece mais frutífera, pois não mais se trata, por assim dizer, de uma subjetividade substancial. Se o projeto é de mesma intenção que o de Descartes, os resultados são bem distintos - até inconciliáveis, assim o pretende Hume. Trata-se, em certo sentido que será preciso esclarecer, de uma análise crítica de um dogmatismo radical, análise que se traduz em uma reinterpretação que limita o alcance do conhecimento e, nessa medida, desemboca em resultados que, com a noção de crença, se assemelham ao que propugnavam os acadêmicos. Mas há uma diferença importante, que separa os acadêmicos não só de Descartes como também de Hume e que expressa outra característica original da filosofia moderna: se os céticos acadêmicos *chegam* a uma subjetividade plenas-

te delineada com a doutrina do probabilismo, os modernos *partem* dela como, por assim dizer, tribunal da razão. De qualquer modo, parece-nos, em princípio, correto afirmar que o ceticismo acadêmico esboça uma figura da subjetividade que, com Hume, se apresentará como uma opção crítica em face do cartesianismo<sup>19</sup>.

## Notas

1 *Vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrronios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim skeptikoi, ephektikoi, aporetikoi dicuntur, quoniam utrique nihil adfirmant, nihilque comprehendere putant* (XI, 5, 6). Apud F. Declève Caizzi, “Pirroniani ed Accademici nel III secolo A. C.,” in *Aspects de la Philosophie Hellénistique*, Foundation Hardt, Genebra, 1985, p. 147.

2 Caizzi, art. cit.: “in nessuna delle fonti antiche su Pirrone appare il tema della ricerca del vero” (p. 150). Sobre a inapreensibilidade (*akatalepsía*) e a suspensão de juízo, ver Robin, *Pyrrhon et le Scepticisme Grec*, PUF, 1944, p. 15: “Le premier n’a de sens que par opposition à la fameuse “représentation compréhensive”, *catalepsis*, des Stoiciens que combattait l’Académie. Quant au second, il n’a point, au temps de Pyrrhon, la signification qu’il a reçu plus tard, en corrélation avec *l’akatalepsie*”.

3 É o caso de C. Stough, *Greek Skepticism*, Univ. of California Press, 1969. Registre-se, contudo, que seu capítulo sobre Pirro parece deliberadamente passar ao largo das dificuldades históricas, pretendendo-se mesmo uma introdução aos capítulos seguintes: “this chapter, therefore, in which the germinal ideas of Greek Skepticism are located in the fragments and explored briefly for their implications, constitutes mainly, in accordance with the above caveat, a preface to the discussion of Skeptic doctrines that are found in succeeding chapters” (p. 16).

4 É a posição a que se inclina V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Vrin, 1969: “si nous ne connaissions Pyrrhon que par les passages assez nombreux où Ciceron parle de lui, nous ne supçonnerions jamais qu’il ait été un sceptique” (p. 59); “gardant la lettre de sa doctrine, ils (os pirrônicos posteriores) en altèrent l’esprit” (p. 75).

5 Cf. R. Bett, “Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic and its credibility”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIII, 1994; pp. 163, 168-9, 170-1, 181.

6 “D’une part, les philosophes de la nouvelle Académie ont revendiqué le doute philosophique comme la caractéristique originale de leur restauration du Platonisme; par suite, ils ont *pu* être naturellement portés à obscurcir l’aspect théorique de la position de Pyrrhon et, inversement, à en éclairer vivement l’aspect moral. Mais, d’autre part, ceux des Sceptiques qui sont venus après la Nouvelle Académie ont *pu* céder inconsciemment à une tendance contraire: en protestant contre la prétension de la Nouvelle Académie, ils

ont pu être portés à enrichir ce qu'il y avait, chez l'ancêtre, de réel scepticisme de toute l'argumentation qu'après lui l'École avait systématiquement accumulée et systématisée. Nous serions donc en présence de deux effets contraires d'une cause unique" (op. cit., p. 12).

7 Cf. D. Sedley, "The Protagonists", *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980, p. 16. G. Striker, "Ueber den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern", *Phronesis*, 26 (1981). Dispositivos de cópia datilografada em tradução espanhola, que citamos aqui. Cf. p. 2.

8 Cf. Caizzi, art. cit., p. 148: "la contrapposizione tra scetticismo accademico e scetticismo pirroniano non è così radicale come potrebbe sembrare a prima vista".

9 Evidentemente, o juízo de Arcesilau sobre a posição socrática é ditado por motivações próprias ao ceticismo, sendo sem dúvida problemático enquanto comentário fiel do espírito do socratismo - como, de resto, toda interpretação a respeito do mestre de Platão.

10 A esse respeito, ver o importante artigo de P. Couissin: "L'Origine et L'Évolution de L'EPOKHE", *Revue des Études Grecques*, 42 (1929), pp. 373-97. Cf. pp. 390, 396.

11 A principal interpretação geral de Arcesilau e dos Acadêmicos que procura vê-los como dialéticos sem nenhum tipo de compromisso doutrinário parece ser a de P. Couissin: "The Stoicism of the New Academy", in *The Skeptical Tradition*, Univ. of California Press, 1983, pp. 31-63.

12 Sobre este ponto, cf. Stough, op. cit., pp. 92-3.

13 Parece-nos correta a seguinte observação de M. Williams: "Pyrrhonian skepticism exploits the "formal" epistemological problems of the criterion and the regress of justification. Central to Academic skepticism, however, is a quite different argument: that, since nonveridical perceptions can be identical to, or at least indistinguishable from, veridical perceptions, no perception guarantees its own veracity. Consequently, since all knowledge begins with perception, there is no guaranteeing the veracity of anything we accept: that is, nothing can be known" ("Descartes and the Metaphysics of Doubt", in *Essays on Descartes' Meditations*, Univ. of California Press, 1986, pp. 117-39, p. 133).

14 No artigo citado, M. Williams, buscando estabelecer a originalidade do cartesianismo na utilização dos argumentos tomados ao ceticismo antigo, nos parece não atentar para o real sentido da argumentação acadêmica. Embora perceba, como observado à nota anterior, que acadêmicos e pirrônicos procedem de maneira diferente, suas conclusões nos parecem radicalizar. É certo que no argumento dos sonhos mobilizado pelos acadêmicos a distinção entre sonho e vigília permanece intocada, diferentemente do que acontece em Descartes (p. 128). Aliás, é necessário que assim seja para que o argumento tenha força, sendo correto, portanto, afirmar que implicitamente está pressuposto que, ao contrário de representações em vigília, as representações em sonho não tem uma causa externa, o que torna a indistinguibilidade entre elas um problema. Mas isto é um pressuposto compartilhado por céticos e dogmáticos, explorado dialeticamente pelo acadêmico, o que

não invalida dizer que os dados são agora vistos como eventos do intelecto exclusivamente, e assim proporcionem ao acadêmico que a instância decisória deva agora se encontrar no assentimento. Não concordamos, ao menos no caso do argumento dos sonhos e alucinações, que “the Academic skeptics think of sensation in partly causal-physical terms, as an affection of the living organism” (p. 134). Assim, sem pretender contestar o que há de inédito na verdadeira revolução filosófica produzida pela obra de Descartes e “His new conception of the mental, which allows him to think of “sensations” in abstraction from the senses” (p. 134), julgamos que esta última afirmação, à luz do que propuseram os céticos acadêmicos, nenhuma medida vale também para eles.

15 Note-se a semelhança da argumentação de Cícero no caso da memória com o que encontramos nas *Hipotiposes* sobre o tema da “concepção mental” (*nóesis*). Argumenta Cícero ao estóico que, se não podemos recordar representações por não serem apreendidas, não é possível que alguém se recorde dos dogmas de Epicuro, o que é absurdo. Então, teremos de admitir a verdade do epicurismo, o que o estóico nunca aceitaria. Este será então forçado a reconhecer que a memória dispensa apreensão do real. Similar é o que encontramos em Sexto Empírico: se a investigação cética de uma doutrina exigisse que dela se tivesse uma apreensão dogmática, então o próprio dogmatismo se veria impossibilitado de criticar um dogmatismo adversário (HP II, 4-6). Diante disso, o cético pode afirmar: “Pois, eu julgo, o cético não é proibido de uma concepção (*nóesis*) que, a partir dos fenômenos (*apó te tôn. . . phainoménon*) que, com evidência, ocorrem passivamente, surge pelo próprio intelecto e absolutamente não introduz a realidade do que é concebido” (II, 10).

16 Observemos os exemplos de emprego desse vocabulário que J. Croissant encontra em Aristóteles: “Ce n'est pas seulement le terme d'*emphasis* que nous devons prendre en considération dans notre enquête, mais aussi bien les verbes qui lui correspondent, *emphainein* et *emphainesthai* qui sont d'un emploi dont la fréquence ira s'amplifiant avec le temps, et dont il n'est pas inutile de relever quelques occurrences philosophiquement significatives. *Emphainein* qui signifie “donner à voir” et par suite, donner à entendre, indiquer, apparaît chez le Pseudo-Aristote des *Physiognomoniques*. Mais de la forme à la voix moyenne *emphainesthai*, Aristote nous fournit deux emplois qui méritent d'être relevés. Nous pensons d'abord et surtout au passage de *Meta Z*, 1, où Aristote conseille d'employer le Participe plutôt que l'Infinitif pour désigner certains états catégoriels (*tò badízon* plutôt que *badízein*) parce que le sujet substantiel qui en est le support transparait (*emphainetai*) dans cette formulation. Et au livre II du *De Anima*, Aristote souligne que dans une bonne définition - de l'âme mais aussi bien de la quadrature - il faut que la cause soit présente et rendue manifeste (*enyparkhein kai emphainesthai*)” (“Autour de la quatrième formule d'implication dans Sextus Empiricus, Hyp. pyrr. 112. Essai de mise au point”, *Études de Philosophie Ancienne*, Ousia, Bruxelles, 1986, p. 316). As passagens de Aristóteles são *Met. Z*, 1, 1028a 20-28 e *De Anima*, II, 413a 15-16.

17 É preciso ressaltar que a crítica de Sexto Empírico se mostra inconsistente, a nosso ver, se dirigida a Arcesilau e Carnéades. Tanto um pretensão dogmatismo negativo como uma doutrina dogmática do probabilismo e da crença nos parecem poder ser afastadas à luz dos textos que se referem a ambos. O que não significa que o pirrônico não tenha seus motivos quando emite seu julgamento. Lembremos de que maneira se encerra o texto em que Sexto descreve o cerne da doutrina do provável: com os “partidários de Carnéades”, a representação provável ter-se-ia tornado *critério de verdade*. Trata-se provavelmente de uma alusão às modificações por que passa o pensamento dos Acadêmicos com Filo de Larissa, de quem Cícero foi ouvinte e que influenciou em muito sua exposição da doutrina. Segundo Sexto, Filo dizia que “no que concerne ao critério estoíco, ou seja, a representação apreensível, as coisas são inapreensíveis, mas no que concerne à natureza das próprias coisas, elas são apreensíveis” (HP I, 235). Talvez já seja uma filosofia acadêmica contaminada de dogmatismo o que Sexto conhece e comenta, quando vê no probabilismo e no conceito de crença a ele ligado algo absolutamente incompatível com o pirronismo. O mesmo, aliás, vale para certos momentos dos *Acadêmicos* de Cícero, em que a doutrina primitiva é descrita sob um prisma certamente já filoniano mas também, e principalmente, segundo motivos que são do próprio Cícero. Parece-nos que uma boa leitura do ceticismo acadêmico só se efetua completamente se deixamos de ver em Cícero apenas uma fonte doxográfica e passamos a encarar seriamente sua expressa filiação aos acadêmicos, afirmada também em outras obras. Pois encontraremos algumas diferenças importantes, sintomáticas de que uma intenção distinta move essa filiação, produzindo resultados singulares. De início, note-se que, ao louvar o método aporético do diálogo que os acadêmicos exercitavam e que remonta a Sócrates, muitas vezes Cícero o vê como um meio de obter o provável e não de investigar a verdade (cf. *Tusculanas*, I, 8; *Sobre o Destino*, I, 1; *Sobre os Deveres*, II, 7-8). Para o acadêmico, com efeito, segue-se o provável porque não se consegue encontrar a verdade, e a prática de oposição de argumentos, como o próprio Cícero afirmava nos *Acadêmicos* sobre Arcesilau, visa obter igual força persuasiva e suspensão de juízo. É o conceito de provável ou verossímil o que interessa a Cícero, porque funciona como um operador que lhe permite, em seus textos, não assumir dogmaticamente uma doutrina. Concordamos, assim, com a afirmação de Adriano Machado Ribeiro: “É talvez por esta maleabilidade que a Academia tenha recebido a adesão de Cícero” (*Sobre o Orador de Cícero*, Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1994, p. 74). Cícero não busca defender uma doutrina; quer justamente introduzir o gênero filosófico nas letras latinas (cf. *Sobre a Natureza dos Deuses*, I, 6-10; *Sobre a Adivinhação*, II, 1-2), o que o leva a expor o diálogo filosófico sob o registro da verossimilhança e entronizá-la como a boa forma de combater autoridade e precipitação. Isso nos parece fundamental para entender, nos *Acadêmicos*, passagens em que o provável é dito com excessiva força. É o que ocorre quando Cícero expõe a doutrina de Carnéades e, após referir-se à distinção dos dois gêneros de representação, verdadeiro-falso e provável-não-

provável, dirige-se a Luculo e afirma: “pois é contra a natureza que nada seja provável, e segue-se o transtorno completo da vida a que tu, Luculo, te referias” (*Etenim contra naturam est probabile nihil esse, et sequitur omnis vitae ea quam tu, Luculle, commemorabas eversio*) (II, 99).

18 Outro indício digno de investigação é a presença, no relato de Sexto a respeito de Carnéades, da idéia de *costume*. Comentando as maneiras que o acadêmico utiliza para aumentar a probabilidade de uma representação e após registrar que as representações nunca se dão de um único modo e são “ligadas umas às outras de modo não solto”, o texto acrescenta: “Então, quando nenhuma dessas representações nos inclina ao aparecer falso, mas todas aparecem verdadeiras de modo concorde, cremos mais. Pois cremos que este é Sócrates por estar nele presente tudo que é costumeiro (*tà eiothóta*) - cor, tamanho, formato etc” (AM VII, 177-8). O texto, no entanto, é problemático, pois a seguir se dirá que desse conjunto de representações concordantes se emite um “juízo de verdade” (179). Talvez se trate de um probabilismo posterior e já carregado de dogmatismo, à maneira de Filo.

19 Será preciso também investigar até que ponto se pode afirmar uma influência historicamente comprovável na elaboração, por exemplo, da primeira Meditação de Descartes e, principalmente, na obra de Hume. É certo que os *Acadêmicos* foram uma fonte utilizada por Descartes e que Hume, leitor voraz de Cícero, evoca a “filosofia acadêmica” explicitamente. Mas podemos encontrar indícios em favor de uma influência na doutrina humeana da crença e da vivacidade da idéia? Ou de uma resposta cartesiana diretamente endereçada aos acadêmicos? O tema é importante, principalmente, porque os resultados obtidos a esse respeito deverão fornecer o tom da comparação.