

Carnéades em Roma: ceticismo e dialética

LUIZ BICCA

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro). *E-mail*: woody poirot @uol.com.br

Os cétricos limitam-se, no conhecimento, àquilo que podemos experienciar. Como é transmitido por Diógenes Laércio, “*eles negam também que haja algo bom ou mau por natureza. Pois se algo é bom ou mau por natureza, este algo tem de ser bom ou mau para todos, assim como a neve é fria para todos. Porém, nada há que seja para todos bom ou mau. Logo, nada há de bom ou mau por natureza.*”¹ Analogamente, este raciocínio aplicar-se-ia à idéia de justiça. De que maneira, concretamente, isso se fez, é o que se depreende daquela obra fragmentada de Cícero, *De republica*, que em boa parte nos permite apreciar uma intervenção dialética de Carnéades, tendo como assistência, neste caso, o público presente no senado romano. Merece uma reflexão à parte, portanto, neste ponto, essa referência à famosa polêmica de Carnéades a respeito da justiça.

No ano 155 A.C., Carnéades participou de um evento de enorme importância em termos culturais: a missão político-diplomática ateniense em Roma, na qual, juntamente com ele, participaram outros dois filósofos com orientação intelectual diversa da sua: o aristotélico Critolau e o estóico Diógenes de Babilônia (discípulo de Crisipo e mestre de Antípatro de Tarso, que o sucedeu como diretor da “escola do pórtico”). O motivo que suscitou essa missão diplomática foi o incidente político, um autêntico *imbroglio* internacional, envolvendo pretensões atenienses sobre o território de Oropos, que lhes custou uma punição, uma multa elevada imposta pelos romanos. Uma crise de tal magnitude fez com que os governantes atenienses à época confiassem a filósofos, mais precisamente aos diretores das três escolas mais prestigiadas no momento – além de especialmente apreciadas entre os romanos, na medida de sua participação na formação intelectual

e moral da elite pensante e governante de Roma – a missão de defender os interesses atenienses junto ao senado romano.

Afinal, como já chamamos atenção mais atrás, estes eram os expoentes vivos dos sistemas de pensamento que granjearam a adesão e orientaram a conduta dos homens cultos em toda parte: da Capadócia a Cartago, de Damasco a Massília, pessoas de diversas classes sociais buscavam inspiração e orientação no estoicismo, na filosofia Acadêmica e na do Liceu. Com isso, as instituições que eles representavam, bem como a eloquência e o encanto desses próprios pensadores, serviram para efeito de conseguir uma audiência para sua causa, por mais fraca que esta pudesse ser. Numa época de desprestígio das instituições religiosas e políticas tradicionais, tornou-se um feito recorrente apelar-se a filósofos respeitados com o intuito de desempenharem o papel de diplomatas ou mediadores políticos junto a príncipes e Estados².

É possível considerar-se que sua tarefa foi razoavelmente bem sucedida, na medida em que a pena foi significativamente reduzida. Porém, mais que isso, este evento possuiu grande importância na história da implantação da filosofia em Roma³. Há que se pensar, portanto, que houve outros ganhos, agora para os romanos, ganhos de longo prazo, em todo esse episódio: ocorrências que se relacionam diretamente com o surgimento e a construção de um ambiente cultural, de uma tradição, que compreende respeitabilidade ético-política e eficácia pedagógica, em geral, o que vai muito além do simples motivo concreto em sua limitação temporal. Os historiadores costumam enaltecer nos romanos seu “espírito prático”, quer dizer, o fato de terem sido excelentes moralistas e cultores do direito, sem exibir, entretanto, o mesmo talento ou uma vocação equivalente para a especulação metafísica e a reflexão teórica. Com efeito, logo no início do *De republica* (I, 2-3) já nos defrontamos com uma defesa da primazia da prática e do pensamento dos homens práticos, experientes, em matéria política, em relação às cabeças naturalmente reflexivas e teóricas. Onde terem importado doutrinas filosóficas, sendo seus principais autores filosóficos exemplos de um trabalho bem feito de recepção e adaptação de linguagem, que se estende por gerações e gerações.

Cícero, tão interessado na filosofia e na vida de Carnéades, infelizmente não tem muito a nos contar especificamente sobre o evento diplomático incendiário das mentes romanas mais educadas em 155 a.C. Segundo C. Martha, Cícero pediu a seu amigo Ático informações sobre o acontecido, em carta (*Ad Atticus*, XII,23). Mais recentemente, J.Powell, em sua *Introdução* à edição Oxford de *A República/ As Leis* de Cícero, afirma que também o historiador Políbio foi usado por Cícero como fonte de informação. O pouco que dispomos a respeito do evento encontra-se na *República*, de que restaram apenas partes mutiladas, incompletas, do que é uma tentativa estilizada de reprodução da argumentação de Carnéades, perante ouvintes ao mesmo tempo fascinados e assustados, após terem sido submetidos a vigorosos movimentos de persuasão.

Conforme o que chegou até nós desta e de outras narrativas, talvez pudéssemos imaginar que não tivessem sido tanto as eventuais considerações de Carnéades, em termos de relativismo moral ou de diversidade cultural, que foram necessariamente incômodas aos ouvidos romanos; afinal, disso eles bem sabiam, por experiência própria, através de suas conquistas. Observações como as do discurso do primeiro dia, a respeito de uma justiça em termos absolutos, também podem tornar-se desagradáveis, já que em seu nome se fazem, muitas vezes, reivindicações temerárias e asserções levianas.

De acordo com Plutarco, Catão, o velho, tornou-se o maior adversário de Carnéades, a favor de mandá-lo de volta a Atenas o quanto antes. Mas as mentes mais jovens mostraram-se mais favoravelmente dispostas, mais interessadas naquilo que a empolgante fala de Carnéades transmitira. Esta parte da audiência compreendeu que, em primeiro lugar, era preciso abalar os espíritos em Roma, mostrar-lhes que há problemas importantes; com o que não é difícil reconhecer que a oratória do acadêmico produziu um incremento na atração pela filosofia. Carnéades fez em Roma algo que sempre fizera na Grécia. Seu ceticismo, mais que qualquer pura doutrina, teve o poder de despertar inteligências⁴.

De seus dois discursos, não conhecemos o primeiro, a argumentação a favor da justiça, através de que Carnéades supostamente expôs idéias de Platão, Aristóteles e dos estóicos, teorias que preconizavam a existência de

um direito natural, isto é, de uma lei universal, invariável, que se imporia à consciência da espécie humana. Mas graças a passagens esparsas da *República* de Cícero, completadas por Lactâncio, podemos recompor razoavelmente o segundo discurso, aquele contra a justiça. Certamente houve, entre os ouvintes de Carnéades em sua visita a Roma no ano 155 a.C., personalidades conhecidas que deixaram escritos e que podem ter servido como fontes adicionais para Cícero, como o já mencionado historiador Políbio, além de Catão, o moralista, C. Acilio, o intérprete, e P. Albino, o pretor. Lactâncio (*Institutions Divines*, V,14) refere-se a esse evento acentuando a atuação de Carnéades e dando destaque às presenças nele de Galba e Catão. Quanto ao procedimento de proferir duas conferências contraditórias sobre um mesmo tema, provocador de estranheza na audiência, esta fonte, posterior em alguns séculos, registra contudo que isso era algo coerente, típico do método adotado pelos filósofos Acadêmicos: “...uma espécie de exercício oratório que consiste em falar a favor de cada uma das partes ; o que ele [Carnéades] tinha o costume de fazer, de modo a refutar qualquer adversário.”

Por esse relato já se pode perceber que Carnéades não teria feito em Roma nada que não fosse rotineiro ou costumeiro no âmbito da Academia ceticamente orientada. A necessidade de defender a causa ateniense, afinal, o motivo primeiro de sua ida a Roma, não o fez abandonar ou alterar o método e as técnicas argumentativas próprias de sua escola. A seus olhos, argumentar dialeticamente de tal maneira que os dois discursos opostos exibissem, no fim das contas, um efeito de equilíbrio de persuasão e assim trouxessem a consequente suspensão do juízo, com a consequência ulterior de levar o público ouvinte a examinar e investigar mais o que estava em questão, deve lhe ter aparecido não somente como o mais apropriado, do ponto de vista de uma eficácia política, mas ainda como um comportamento filosófica e intelectualmente coerente e honesto.

É concebível que Carnéades, mesmo por um motivo tão relevante e urgente, tenha se recusado a fazer proselitismo fácil, mera propaganda política mediante retórica simplificadora ou emotiva, mostrando desse modo, pelo contrário, o maior respeito que se pode ter por quem se dispõe a nos ouvir, qual seja, incitar tais pessoas em sua inteligência, levá-las a refletir

mais sobre um assunto onde tantas questões filosóficas da maior magnitude estavam em jogo.

Que neste episódio a *performance* que é mais acentuada, entre as dos três enviados, é a de Carnéades, vieram registrá-lo de forma igualmente enfática outras fontes da própria época ou de poucos séculos mais tarde, como por exemplo, Aulo Gélio (*Noites Áticas*, VII, 14). A intervenção de Carnéades fez-se memorável, não tanto por sua eloquência, mas pelo modo como ela se configurou: dois discursos contraditórios entre si – o primeiro, um elogio da justiça e o segundo, oposto radicalmente ao primeiro. Produziu-se desse modo uma tal peça de oratória, não porque Carnéades, no fundo de sua mente aceitasse concepções como, por exemplo, as dos sofistas. Talvez até se pudesse imaginar que ele achasse mais “prováveis” os pensamentos expostos em contraposição no segundo dia. Mais importante, contudo, parece-me ser o detalhe de que ele fez, com isso, uma excelente apresentação daquele procedimento argumentativo dialético *in utramque partem*.

Chama a atenção o aspecto de que não poucos estudiosos valorizem, em sua exegese, o fato de que os principais personagens do diálogo (por exemplo: Lélío e Cipião) exibam fortes traços de influência do estoicismo, com o propósito, entretanto, de enfraquecer ou desabonar a identificação de Cícero com a Academia cética⁵. Com efeito, Cícero faz tais adeptos do estoicismo expressar argumentos bem eficazes, algumas vezes afastando-se de sua própria posição de simpatia e adesão confessa à postura dos céticos Acadêmicos, chegando, em alguns momentos, a favorecer até mesmo as doutrinas que contrariam aquelas posições que ele mesmo afirma seguir.

Mas seria isso uma razão suficiente para não levar seu ceticismo a sério e enxergar em suas obras antes uma espécie de ecletismo filosófico que combina estoicismo e ceticismo Acadêmico, uma precipitada síntese ou “reconciliação de opostos”? Não se poderia adotar um outro ponto de vista para julgar semelhante comportamento, precisamente na composição do texto, quer dizer, das falas das personagens (mesmo que o representante do ceticismo, Filus, explicita sua má vontade em desempenhar o papel de Carnéades), ou em outros termos: por que não pensar que, em vez de ecletismo, o esforço de apresentar argumentações opostas e equilibradas em

seu poder de persuasão não seja, antes de tudo, uma boa demonstração de coerência e adequação ao procedimento cético de construir uma estrutura lógico-argumentativa marcada por equivalência das opiniões e concepções opostas? Por que não ver nisso tudo uma busca de *isostenia*, e não alguma “reconciliação” geradora de uma união artificial e pouco convincente? Os que gostam de apontar uma faceta eclética de Cícero enfatizam, ao mesmo tempo, a influência que teria tido Antíoco (ele mesmo um conciliador de platonismo e estoicismo), especialmente na confecção da *República* e das *Leis*, embora Cícero mesmo afirme ter-se alinhado com os Acadêmicos, optando por Fílon de Larissa contra Antíoco⁶.

É inadiável salientar, de passagem, alguns aspectos diferenciais, não menos importantes, entre o que deve ter sido a intervenção de Carnéades, – nas duas etapas: a afirmativa, no primeiro dia, e a negativa, no dia seguinte, intervenção que deve ter se encerrado com uma situação de equilíbrio persuasivo entre os pensamentos arrolados em cada etapa, a desembocar numa factual suspensão do juízo – e o que é a exposição de Fílus no diálogo *De republica*, personagem que é o porta-voz dos argumentos de Carnéades apenas no segundo dia. Antes de tudo, que no Livro III, onde se dá a fala de Fílus, não há suspensão do juízo. Para alguns intérpretes, talvez se devesse pensar que o debate de Fílus e Lêlio está dirigido para o estabelecimento de um triunfo deste último, quer dizer, do discurso a favor da justiça e para a refutação do discurso contrário.

Efetivamente, salta aos olhos, que, logo no início de sua intervenção o personagem Fílus, incumbido de falar contra a justiça, aceite tal tarefa muito a contragosto (ver, *Rep.*, III,8). Ademais, não obstante suas preferências céticas, Cícero não exhibe em seus diálogos nenhuma construção argumentativa que desague em suspensão explícita; na melhor das hipóteses, enxerga-se uma esboçada e sugerida equipolência, que não exhibe nenhum próximo passo em termos de método. O que há de textual, literal, todavia, é que, no *Livro III da República*, Cícero, tal como Platão já o fizera em sua obra homônima, procura mostrar que a concepção de um Estado ideal repousa sobre uma certa definição de justiça – a discussão sobre a justiça indo de III,8 a III,41, sendo a parte de Fílus a de III,8-32 e a de Lêlio (seu adversário estóico) a

de III,32-41. É de se notar, também, que nessa discussão sobre a justiça Filus se refere, no mais das vezes, às leis estabelecidas, dadas, o que se costuma chamar de direito positivo, aludindo ainda a fatos históricos e dados jurídicos.

Dos personagens do diálogo, como assinala J.Powell, Lélío é um espírito prático em matéria de política (este comentador observa, a respeito da palavra ‘política’, que nos escritos de Cícero ela não designa apenas a prática da política, mas, e isto é o novo na cultura política latina, um ramo da filosofia, a teoria da *polis* ou cidade-estado, sendo ainda uma parte do estudo, mais amplo, da ética). Em poucas palavras, a intervenção de Lélío compreende os §§ 32-41 do Livro III da *República*, basicamente. É aí que se faz, no essencial, a defesa da justiça e se procura mostrar que a justiça é necessária para a estabilidade de um Estado. De acordo com o fragmento de Nônio, que substituí páginas perdidas do original de Cícero, Lélío dá partida em sua fala de refutação de Filus/Carnéades com opiniões sobre Carnéades no melhor estilo do velho moralista Catão: emitindo a opinião de que a uma figura nefasta como Carnéades não se deveria ter dado permissão de dirigir-se à juventude romana, opinião esta a que se fez seguir, pouco depois, um tranquilizante trecho enxertado de Lactâncio:

“...o direito, em sentido próprio, é a razão reta em harmonia com a natureza. Tal lei dissemina-se por toda a comunidade humana, imutável e eterna, convoca, por seus mandamentos, as pessoas para o dever e as impede, por suas proibições, de fazer o mal. Quando se dirige a uma pessoa boa, seus mandamentos e proibições nunca são em vão ; mas esses mesmos mandamentos e proibições não têm efeito sobre as más. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada. Não podemos ser isentos de cumpri-la por nenhum decreto do Senado ou do povo; nem necessitamos de ninguém mais para expô-la ou explicá-la. Não há uma tal lei em Roma e outra em Atenas, uma agora e outra no futuro; todos os povos em todos os tempos são abrangidos por essa lei, única, eterna e imutável.” (Inst. Div., VI, 8, 6-9)

Em apoio ao estoicismo e em complementação à investida de Lélío contra o ceticismo Acadêmico (a propósito da passagem sobre o direito de

explorar os animais), até mesmo um trecho de S. Agostinho (*Contra Juliano*, IV, 12,61), onde se afirma que é justo que o superior domine o inferior, é intercalado: “*Será que não percebemos que ao que é melhor foi concedido pela própria natureza dominar, para maior vantagem do mais fraco? Por que então Deus manda no homem, a mente no corpo, a razão no desejo, na ira e em outros elementos maus na mesma alma ?*”

Cícero escreveu uma obra na linha de Platão e Aristóteles – o modelo literário de sua *República* foi certamente a obra de Platão com o mesmo nome, o que vale também para as *Leis* (*De Legibus*). Cícero inclusive critica o filósofo grego, sem chegar a recusá-lo, mas tornando-o um tanto “realista” politicamente, menos sublime, mais com a dimensão da falibilidade e da fraqueza humanas. O personagem Filus, por seu turno, é um indivíduo eticamente correto, que não obstante aceita argumentar a favor da injustiça, mas sem convicção, apenas para fins, digamos, de construção de antilogia. Além de Lélío, o outro encarregado de dirigir objeções à explanação cético-acadêmica de Fílus é Cipião Emiliano. De um modo geral, *De republica* não é um tratado, com exposições dogmáticas dos temas escolhidos, e a forma de diálogo sugere antes um texto interessado em “explorar” questões e discutir pontos de vista sobre determinados temas, recorrendo-se na figura da oposição Filus *versus* Lélío a uma ilustração do procedimento argumentativo pró e contra, no caso, em torno à questão da justiça.

Com esse procedimento, deve ter sido possível a Carnéades, no acontecimento propriamente dito, provar em um dia que, por exemplo, a concepção platônica de justiça era correta e mostrar, no dia seguinte, que a própria concepção de justiça que Platão pretendia refutar possuía a mesma força persuasiva, construindo-se a *isostenia* tão cara a todo cético antigo. E isso, não com o intuito de substituir a idéia platônica de justiça, mas para persuadir a audiência de que mesmo uma tal crença dogmática, não seria nenhuma verdade absoluta, mas algo apenas *veri simile*⁷. Pesquisadores recentes chamam atenção para o fato de que os argumentos de Carnéades foram, inclusive na própria época, interpretados de maneira oposta, ou seja, como um ataque ao imperialismo romano, por uns, e como justificação de uma política externa expansionista, por outros (conforme a exposição de Cícero

em *De Re Publica*, III e a narrativa de Lactâncio em *Inst.Div.*, 5.14.3-4)⁸. Parece-nos, contudo, reducionista a tentativa de interpretar a argumentação de Carnéades por referência a factuais aspectos políticos, como o imperialismo romano, dando-se um peso exagerado ao contexto histórico, em detrimento de aspectos de posicionamento filosófico. Carnéades, como Cícero também, é para ser levado a sério no plano filosófico, pois não se pode esquecer que ele desenvolveu um ceticismo epistemológico que foi provavelmente a base para seu ceticismo moral.

No Livro III da *República*, Cícero faz do personagem Filus o porta-voz dos argumentos favoráveis à injustiça e contra toda doutrina do direito natural. O discurso de Filus é o transmissor dos argumentos de Carnéades. É importante chamar atenção para um fato da maior importância, qual seja, de que esse discurso não é somente uma simples narrativa da intervenção de Carnéades, mais precisamente da argumentação do segundo dia, contra a justiça: pesquisas recentes apontam alterações perpetradas por Cícero, que teria adotado como base de exposição um tratado escrito pelo discípulo e sucessor de Carnéades, Clitômaco de Cartago, escrito este que sistematizava críticas usualmente feitas por Carnéades à concepção estoica de justiça⁹. Cícero costumava recorrer à obra de Clitômaco, sempre que se tratava de expor com alguma precisão algum pensamento de Carnéades.

Isso não significa que Clitômaco tenha estado presente no evento: à época da missão diplomática em Roma, é improvável que um cartaginês tivesse acompanhado os três filósofos-diplomatas em sua delicada tarefa política. É de se notar, entretanto, que a maioria dos estudiosos modernos desse episódio considera que o discurso de Filus seja um testemunho razoavelmente fiel do que possa ter sido a crítica de Carnéades à idéia de justiça. De todo modo, o texto do Livro III, como Cícero mesmo o afirma (*Rep.*, III, 5-8), é baseado em Carnéades. Levando-se em conta tantos “enxertos” tardios em função das perdas no texto de Cícero (*República*), não temos como não admitir que recorreremos aqui, a propósito da intervenção de Carnéades, quase que numa mesma proporção a autores como Lactâncio (*Inst. Div.*, V) ou Numênio (*Fragmentos*). No começo do Livro III (§§ 4-7), Cícero discorre acerca das vantagens de se poder combinar o conhecimento teórico

sobre os princípios éticos com a experiência no trato com os negócios públicos, isto é, de uma combinação entre o estudo e a familiaridade com a arte política que só a experiência traz para alguém. Esta é, diga-se de passagem, a situação ideal. Mas, caso isso não acontecesse, Cícero dá mostras (I,6) de preferir a dimensão prática como mais importante para qualquer cidadão candidato a homem público. Em I, 8-28, Filus toma para si a tarefa de argumentar que a injustiça é necessária e vantajosa no âmbito da “coisa pública” – e o faz sob protesto, como suas próprias palavras o explicitam: “*Mas que esplêndida causa vocês estão colocando em minhas mãos quando me pedem para incumbir-me da defesa da maldade!*” É preciso, inclusive, um estímulo por parte de Lélío para confortá-lo nessa penosa tarefa. Filus concorda, dizendo que sabe que irá “cobrir-se de lama”, mas o fará sabendo que atuará para expor um contraditório, um ponto de vista de outrem, com o qual não concorda. E ele logo identifica aquele que seria o dono desses argumentos que exporá e defenderá: Carnéades. É no mínimo curioso que nenhuma menção seja feita, no sentido de esclarecer que se trata de uma metade do que teria sido dito pelo filósofo Acadêmico em seus discursos em Roma! Não esquecendo da inversão da ordem dos discursos, na obra de Cícero, o que discretamente contribui para favorecer a intervenção de Lélío a favor da justiça.

No início de seu discurso, Filus elogia claramente Platão e Aristóteles, embora desfaça sutilmente da relevância de Crisipo, em comparação com os dois outros filósofos. E logo enuncia, de modo claro e sem maiores delongas, a tese básica a sustentar sua posição na discussão sobre a justiça:

“O direito que buscamos pode ser alguma vez civil, natural nunca; se o fosse, como o quente e o frio, o amargo e o doce, seriam o justo e o injusto iguais para todos.”(III,5) E continua mais à frente: “*Se fosse inata a justiça, todos os homens sancionariam o nosso direito, que seria igual para todos, e não utilizariam os benefícios de outros em outros tempos nem em outros países. Pergunto, pois: se o homem justo e bom deve obedecer às leis, a quais deve obedecer? Não será a todas sem distinção, porque a virtude não admite essa inconstância, nem a natureza essa variedade, comprovando-se as leis com a*

pena e não com a nossa justiça. Não há direito natural e, por conseguinte, não há justos por natureza” (Rep. III, 8).

Ele não deixa de reverenciar, aqui no início, os defensores da justiça cujas teses pretende refutar. Referindo-se possivelmente a Aristóteles, Filus caracteriza a justiça pelo altruísmo: o homem justo prefere os interesses de todos os homens ao seu próprio, ele nasceu para servir os outros antes que a si mesmo. Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1130 a 3 e 1134 b 6, define a justiça como um “bem para outrem”. É interessante que essa mesma concepção é combatida por Platão, na *República* (I, 392 a-b), e quem a compreende assim é precisamente Trasímaco. Platão compreendia a justiça como uma harmonia, um equilíbrio na alma (432 b ss.). É possível, então, pensar que o discurso de Filus até vise mais efetivamente a Aristóteles e também aos estóicos, mas não tanto a Platão.

É bem possível e mesmo razoável pensar que Carnéades tenha feito críticas a Platão, neste episódio e em outras disputas. Mas, à parte o detalhe metodológico indispensável de que suas referências, veladas ou não, e considerações devessem ter sempre em vista, para fins regulativos, o caráter forte e marcadamente antinômico de suas argumentações como um todo, é concebível que Carnéades não se apresentasse em nenhuma circunstância como um *adversário* de Platão.

No diálogo *De re publica* de Cícero, a influência da *República* de Platão pode ser notada tanto em alguns detalhes, quanto se considerarmos o *Livro III* do diálogo de Cícero em seu conjunto: Cícero toma de Platão a idéia e o esquema de um debate sobre a utilidade da justiça. De um modo geral pode se dizer que a questão da utilidade para um Estado de praticar a justiça é fartamente tratada na *República* de Cícero através dos discursos antitéticos pronunciados pelos personagens Filus, a corporificação do ceticismo de Carnéades, e Lélío, que encarna aqui a defesa do estoicismo, em especial o de Panécio de Rodas, conhecido de Cipião, este último, outro vulto histórico tornado também personagem deste diálogo. Cícero sempre ressaltou a preeminência da Academia no domínio da filosofia política. Seu diálogo *De re publica* mostra que ele possuía um conhecimento sólido da *República* de Platão.

A argumentação crítica de Carnéades é resumida por Cícero (em *III*, 8-9) da seguinte maneira: se a justiça existisse na ordem das coisas, poderíamos descobri-la de uma vez por todas; sua concepção não variaria, como não varia a apreciação do calor e do frio, do doce e do amargo. Ora, em relação à justiça, constata-se uma enorme variação de opiniões, nos diversos povos que vivem numa mesma época e até em um mesmo povo, ao longo do tempo. Parece tão evidente que não é a natureza que se exprime nas leis (no direito positivo), que são previstas sanções, de modo a garantir a autoridade delas. Se aí houvesse uma conformidade com a natureza, isto bastaria para assegurar a observância dessas mesmas leis. Assim como fala Trasímaco, no *Livro I* da *República* de Platão, ao sustentar uma equivalência entre injustiça e prudência, fala Fílus no *Livro III* (§9) da *República* de Cícero:

“...a prudência prescreve que aumentemos nosso poder e ampliemos os nossos territórios (...) A justiça, ao contrário, nos prescreve o respeito aos direitos privados, nos manda consultar o interesse do gênero humano, dar a cada um seu direito, não tocar nas coisas sagradas, nem públicas, nem alheias. Que acontece então? Riquezas, crédito, grandeza, autoridade, império, são patrimônio dos particulares e dos povos, se escutas a prudência...”

No que se refere, portanto, ao critério para decidir-se sobre o justo e o injusto, defrontamo-nos com dois: a observância das leis e a atribuição a cada um do que lhe é devido ou por ele merecido. No que concerne à primeira definição, Fílus irá tentar mostrar que ela não permite dar à justiça um fundamento natural: é quando ele recorre, como mencionado anteriormente, aos exemplos do calor e do frio, etc., para provar que justo e injusto não são a mesma coisa para todo mundo, não existindo portanto um direito natural – a oposição natureza universal e imutável *versus* leis relativas e variáveis remontando aos sofistas, no século V a. C. Paralelamente, na *República* de Platão, é Trasímaco (338 e) e Glauco (359 a) que identificam justiça e obediência às leis. Por sua vez, a segunda definição (“a cada um o que lhe é devido”), bastante comum, popular, ontem como hoje, e que era rejeitada por Sócrates (na *República* de Platão: pois o justo não faz mal nem

a um malfeitor), esta segunda definição lembra antes a justiça distributiva de Aristóteles (na *Ética a Nicômaco*, V, 6, 1131 a 25)¹⁰.

Fílus diz ainda, em III, 10: “A justiça não é filha da natureza, nem da vontade, mas da nossa fraqueza. Se fosse preciso escolher entre três coisas, cometer injustiças sem sofrê-las, cometê-las e sofrê-las, ou evitar ambas, o melhor seria cometê-las impunemente ...” Como Epicuro, Carnéades parece crer no fundamental egoísmo do homem. Quando a natureza fala nele, é para fazê-lo entender uma linguagem de utilidade e para impeli-lo a sacrificar o bem dos outros ao seu. O palco da missão diplomática em Roma foi um excelente lugar para Carnéades colocar em questão teorias filosóficas dogmáticas e idéias como a concepção de uma humanidade naturalmente justa, de um essencial altruísmo primitivo, e assim combater seus adversários, sobretudo estóicos, neste ponto específico, com as próprias armas deles, levantando e defendendo as teses opostas, por exemplo, a da natural injustiça humana ou do egoísmo natural, até produzir-se aquele equilíbrio de força persuasiva desejado por sua dialética cética.

Da universal comunidade de seres racionais estão excluídos os animais. O filósofo acadêmico via a prova da injustiça natural do homem em sua atitude em relação aos animais, atitude justificada pelo pensamento de sua destinação a servir o homem¹¹. Depois da observação a respeito dos animais, intercalaram-se trechos de Lactâncio, destinados a preencher a lacuna das páginas faltantes:

“Por que os códigos das nações são distintos? Não é porque cada comunidade dispõe aquilo que parece corresponder melhor a sua próprias condições? Os romanos mesmos ilustram a diferença entre justiça e conveniência...” (Inst. Div., VI, 9, 2-4)

“Carnéades argumentava que não havia nenhum direito natural. Todas as criaturas vivas, dizia ele, incluindo os seres humanos, buscam o que é de seu interesse. Se houver uma tal coisa como a justiça, ela é um monte de bobagens ; pois agindo no interesse de outros, uma pessoa faz injúria a si mesma. Se os romanos decidissem ser justos e devolver a propriedade de outros povos, eles

imediatamente reverteriam à miséria e viveriam em cabanas...” (Inst. Div. V, 16,2-4)

“As vantagens de você são as desvantagens de outros. Daí que construir um império envolve expropriar o território de outros povos e enriquecer às expensas deles. Generais agressivos são considerados como a encarnação do valor e da excelência. Professores de filosofia dão uma aparência de tradição e autoridade ao que é loucura e crime.” (Inst.Div. VI, 6,19 e 23)

Cícero expõe também, em *Acad.*, II,120, como Carnéades denuncia o ridículo dessa pretensão, e aqui já temos um exemplo de oposição entre sabedoria e justiça: se os animais não foram criados para nosso uso, não temos o direito de servir-nos deles; é injusto matá-los, ou mesmo apenas submetê-los. A prescrição de dar a cada um o que ele merece, se levada à mais rigorosa coerência, acabaria por tornar impossível a própria existência humana. Mas, dessa forma, esse princípio mostra-se conflitante com outro princípio do estoicismo: a autoconservação – princípio este, no qual os estóicos pretendiam fundar a virtude da justiça. Somos levados, cada vez mais, a pensar que na natureza humana não há somente um instinto básico, como julgavam os estóicos; a argumentação cético-acadêmica de Filus sugere que, ao lado daquele princípio, encontra-se também um instinto de posse, de conquista. E ainda que dar mostras de *sapientia* é fazer tudo o que estiver ao alcance do indivíduo humano para satisfazê-lo igualmente.

O porta-voz do ceticismo acadêmico declarava assim que princípios absolutos sobre a justiça, como os proclamados pelos estóicos, não estariam sequer em conformidade com a opinião mais comumente aceita: a maioria das pessoas denomina sábio (no sentido também de sagaz, perspicaz, e não somente em um sentido cognitivo geral, ou até no de uma acumulação de conhecimentos) aquele que é capaz de promover seu próprio interesse. Por outro lado, dogmáticos absolutistas denominam justo o que se sacrifica pelos outros. O curioso é que o cristão Lactâncio estima que defensores de uma justiça absoluta, como Platão e Aristóteles, estabelecem doutrinas quiméricas (*Inst.Div.*, V, 17), que é uma quimera querer uma justiça absolutamente

desinteressada, que alguém se sacrifique pelo interesse de outrem sem esperança de recompensa.

No § 15 Cícero repete aqueles argumentos e exemplos de Carnéades, em seu segundo discurso, que se tornaram célebres e são sempre lembrados por historiadores e intérpretes do ceticismo acadêmico:

“Se um varão reto e honrado tem um escravo fugitivo, ou uma casa insalubre e pestilenta, cujos vícios só ele conhece, e suponho que os taxe para vendê-los, dirá ele a todos os que quiserem ouvi-lo que vende um escravo fugitivo e uma casa pestilenta, ou o ocultará a quem tiver de comprá-los? Se o declara passará por honrado, e também por idiota ; porque não os venderá ou os venderá por preço insignificante. Se o oculta, será prudente, porque prosperará nos negócios, e também malvado, porque engana ... Não há dúvida de que a justiça prescreve que não se mate o próximo, nem se toque no que lhe pertence. Mas, o que fará o justo que no perigo de um naufrágio, vê agarrar-se a uma tábua outro mais fraco do que ele? Expulsa-lo-á para salvar-se, mormente quando no meio do mar ninguém pode presenciar tal feito? Fa-lo-á se proceder cordatamente, posto que pereceria se não o fizesse. Se prefere morrer a prejudicar a outrem, será na verdade justo, mas estulto, pois dá sua vida para conservar a alheia. Da mesma forma, se, fugindo diante do inimigo, vê um homem ferido montado num cavalo, deixa-lo-á nele para morrer às mãos do inimigo, ou o desmontará para aproveitar-se desse meio de salvação? Será mau se o fizer, mas prudente ; insensato, se não o faz, embora honrado.”

No entender dos estóicos, a justiça está em unidade com a sabedoria. Ora, se eu mostro que a justiça não conduz à felicidade porque ela não satisfaz à natureza, que ela não pode ser nem fazer um só e mesmo com a sabedoria, então ela é, ao contrário, apenas uma tolice. A conclusão não será que a justiça é uma palavra vazia, mas que é preciso dissociar justiça e natureza, virtude e felicidade. No trecho acima citado pode perceber-se sem grande dificuldade a tática de Carnéades: por uma série de exemplos banais e de casos típicos, do domínio mesmo da vida comum, confrontar as exigências da justiça e as do bem-estar, constatar a oposição dessas exigências, e

arruinar, com isso, a concepção estoíca das relações entre a virtude e a felicidade. Pois esses mesmos exemplos triviais, de situações nas quais é perfeitamente possível cometerem-se injustiças sem arriscar castigo, trouxeram grandes dificuldades aos estoícos. A antinomia torna-se mais aguda ainda e suscita mais dificuldades quando o ideal de justiça entra em conflito com o instinto de autoconservação, como é o caso naquele exemplo do naufrágio¹².

Carnéades considerou a oposição entre *iustitia* e *sapientia* no nível individual e no da vida em sociedade: “*Nos povos, como nos indivíduos, não há cidade tão imbecil que não prefira imperar com a injustiça, a cair pela justiça na servilidade.*” (*Rep.*, III,14) A antinomia entre justiça e sabedoria aparece tão bem em um plano quanto no outro. Carnéades teria ensaiado, em sua segunda intervenção, inverter uma das idéias mais sublimes de Platão, em sua *República*, sobre a justiça, na sequência de uma comparação entre o justo e o injusto cuja conclusão é que a justiça é, em si, um bem tão grande que, mesmo em excessiva infelicidade ela é preferível à injustiça triunfante. Cícero formula-a em sua *República* (III,12), e a impressão que tal questão suscita é que algo como uma “injustiça feliz” (formulando-o horrivelmente) é o irrefletidamente preferido pelo homem comum: a *vox populi* emite, no mais das vezes, um juízo favorável ao egoísta, ao “sabido”, por assim dizer. A sabedoria do “bom senso” não despreza o valor do útil, não aceita que a consequência da justiça possa ser o que parece um castigo, uma pena, uma infelicidade.

Na política, em geral, vê-se aparecer bem aquela inconciliável contradição entre sabedoria e justiça. As nações, como os indivíduos, segundo seu caráter, são frequentemente levadas a sacrificar um princípio ao outro. É na vida das cidades ou dos Estados que aquela antinomia encontra sua melhor ilustração: a política imperialista dos Estados. Filus traz para sua argumentação exemplos da própria história de Roma (§§ 14,25): as nações conquistadoras, expansionistas, não passam de bandidos em grande escala; mostra-o ainda a anedota da conversa entre Alexandre, o conquistador, e o pirata: “*Como Alexandre perguntasse a um pirata com que direito infestava o mar com seu barco: ‘Com o mesmo’, respondeu-lhe, ‘com que tu infestas e devastas o mundo’*” (*Rep.*, III,8) – onde Alexandre pode ser interpretado como a Roma

imperialista e o pirata como a Atenas que invadiu o território de Oropos. Uma pergunta que muitos se fizeram, e que a rigor é quase impossível de responder, é se Carnéades teria mesmo empregado exemplos da história de Roma, no discurso crítico do segundo dia. Ferrary afirma que isso é bem possível, se levarmos em conta o que diz Plutarco, ou seja, que Carnéades apreciava lançar mão de exemplos de história contemporânea em suas conferências ou em debates. E tanto A. Michel quanto J.Powell acentuam o aspecto da plausibilidade das afirmações colocadas por Cícero nas falas de seus personagens, todos eles personalidades experientes da vida política romana, além de bem informados filosoficamente, como é o caso de Cipião e do próprio Cícero.

Como se pode observar, os argumentos de Carnéades dirigem-se especialmente para questões de justiça internacional e a mais conhecida e controvertida de suas teses concerne ao direito de uma nação adquirir e manter um território exterior através do poder militar. Nesse sentido, funciona bem aquele trecho de Lactânio (*Inst. Div.*, V,16.2-4), acima citado, que se refere diretamente ao argumento central do discurso de Carnéades contra a justiça (o qual pode ser lido como um argumento por analogia e um apelo a uma condição universal de *natureza*), enxertado lá onde Filus encerra sua defesa da injustiça (*III*,29-31) – aquele trecho que afirma que a justiça, se existir, não passa de uma tolice e que a melhor prova disso é dada pela própria história de Roma. Aos dirigentes desse Estado imperial certamente não importava adotar políticas justas, mas que o fizessem recuar à condição de uma “aldeia miserável”.

Não é demasiado insistir que aquele trecho encerra um pensamento que pode ser visto como uma retomada da famosa definição de Trasímaco na *República* (*I*, 338-9) de Platão. Não seria, então, o caso de prestar-se mais atenção na forma antitética da intervenção discursiva de Carnéades perante o senado romano – conduta surpreendente, talvez, para o público ouvinte, mas decerto normal na Academia reformada no sentido do ceticismo, onde se tratava de um exercício escolar comum o encenar ataques e defesas a teses quaisquer? Dado que o orador era um cético, não seria bastante consequente de sua parte o esforçar-se para construir ambos os discursos, pró e

contra, com a maior eficiência, de modo que daí resultasse uma suspensão de juízo – e isto entre os próprios ouvintes? Nessa medida, prefiro considerar que os discursos de Carnéades em Roma, conjuntamente, servem antes como um bom exemplo de dialética negativa, não-doutrinária, como sucede, aliás, em tantos diálogos aporéticos de Platão; são portanto mais do que uma bela peça de oratória para eficácia política imediata.

Vejamos então: nesta oportunidade, Carnéades realizou duas exposições sobre o tema da justiça, uma pró e outra contra, acerca das quais dispomos da narrativa de Cícero e sobre o que julgo válido transcrever algumas passagens da, em larga medida ainda insuperada obra de V. Brochard: “A justiça é de instituição humana. Não há nenhum direito natural, anterior e superior às convenções estabelecidas pelos homens, sem outra regra além de seu interesse.” [A conclusão do segundo discurso, cabe lembrar, é que não existe um tal absoluto: a justiça (L.B.).] Mas o que é então o razoável ou plausível no domínio da ação ou na vida prática? Prossegue então Brochard: “Segundo Carnéades, o fim mais plausível que a atividade humana pode se propor é buscar os bens naturais. Somos instigados por uma espécie de instinto, de impulso natural, *hormê*, que parece desempenhar, no plano da prática, o mesmo papel da impressão provável: é um dado natural que recebemos, que se impõe a nós e que pode servir de regra ou critério prático, sem que se introduza aí nenhum princípio dogmático, nenhum elemento puramente de razão ou, como diríamos hoje, *a priori*.”¹³

Os cétricos Acadêmicos costumavam justificar seu método de argumentar **pró** e **contra** tudo afirmando que todas as alternativas têm de ser investigadas para que se possa encontrar a verdade: “A reação de Carnéades ao argumento de que o cético torna tudo incerto consistiu em sua conhecida teoria dos critérios. De acordo com esta, que é melhor exposta por Sextus (*Adv. Math. VII*), embora jamais possamos estar certos de que alguma representação nossa seja verdadeira, podemos usar, com uma razoável expectativa de estarmos certos, aquelas que: (a) forem plausíveis; (b) não conflitem com nenhuma outra representação dada na mesma situação; e (c) tiverem sido testadas em relação às circunstâncias nas quais elas surgiram -- por exemplo, se aquele que percebe algo está acordado, tem boa saúde, etc.; se

o objeto é suficientemente grande, não está tão distante, etc. ¹⁴ É dos cétricos Acadêmicos que Cícero toma a afirmação de que o plausível deve servir como um critério prático: assim, o sábio cétrico, que Cícero em alguns lugares contrasta com o sábio estóico, será talvez mais cauteloso e prudente do que o resto de nós, mas como todos os mortais comuns ele terá de contentar-se com o que é plausível. Cícero registra, e com razão, que uma coerente e sólida suspensão do juízo não é tarefa fácil!

Carnéades observava que julgar que se deva fazer algo e decidir fazê-lo não são a mesma coisa. Alguém pode decidir fazer algo sem aceitar como verdadeiro que ele deva fazê-lo, e isto quer dizer que ele pode agir voluntariamente sem assentir ou concordar no sentido teórico. Uma decisão de agir não é a mesma coisa que um juízo moral sobre a ação. Podemos muito bem agir sem estarmos dando assentimento ou aprovação a uma tese ou juízo. A distinção entre decidir agir segundo uma proposição e aceitá-la como verdadeira pode ser transportada, por analogia, para o domínio teórico. Eu posso decidir usar uma proposição, digamos, como uma hipótese, sem com isso comprometer-me com a verdade dela.

É importante, enfim, sublinhar este ponto: uma crença fraca ou parcial não deve ser identificada com o ato de tomar-se algo como provável, muito menos com o de tomar como verdadeiro. Como percebe Striker, “a distinção de Carnéades entre aceitar como verdadeiro e adotar como base para a ação provê o *background* para a posterior distinção pirrônica entre critérios de verdade e critérios para a ação ou para conduzir-se na vida (*Hipóteses Pirrônicas*, I, 21 ; *Adv. Math.*, VII) (...) Decerto o pirrônico suspenderá o juízo em ambos os níveis. O que importa é que ele age de acordo com o que lhe parece ser o caso, sem comprometer-se com a verdade de suas impressões.” ¹⁵ Finalmente, introduzindo-se uma distinção terminológica entre opinião (tal como é definida pelos estóicos) e crença, podemos pensar que o cétrico Acadêmico, de acordo com Carnéades, não terá opiniões, embora possa ter crenças mais ou menos firmes. A rigor, isto não chega a ser a completa indiferença do pirrônico original, mas é seguramente uma suspensão de juízo, no sentido de ser uma abstenção total de anuência ou adesão empolgada.

Uma vez que se tenha em vista esses últimos esclarecimentos e considerações, já possuímos alguns elementos para arriscar uma consideração mais abrangente acerca da intervenção dialética de Carnéades no senado romano. Parece razoável ou plausível pensar que seu primeiro discurso, que é em grande parte um resumo de teses de Platão e Aristóteles em matéria de ética e política, teria servido “afirmativamente”, como exposição persuasiva positiva, ao estabelecer os fundamentos filosóficos para a ação justa em geral. Talvez tenha funcionado menos, ou apenas de maneira implícita, indireta, em favor das (supostamente) justas reivindicações de Atenas sobre o disputado território de Oropos. Por outro lado, o segundo discurso, o crítico ou “negativo” do anterior, poderia ser encarado como destinado a examinar e testar a consistência das teses principais da primeira exposição, tal como as sucessivas interrogações de Sócrates geralmente operavam como passos de um paciente teste, colocando em questão crenças e posições anteriormente fornecidas por seus interlocutores.

No caso específico de Carnéades, a discussão foi deixada em aberto, em consequência de sua própria orientação metodológica suspensiva. Carnéades pode, todavia, ser visto reforçando a impressão causada por sua atuação, ao ter dito, no segundo discurso, o que pode ser interpretado como um comentário indireto sobre sua própria situação. Tenho em mente aquela passagem, que seria um dos acréscimos da obra de Lactâncio inseridos na *Republica*, 3,15 – aquela mesma que diz que se um homem sabe de sérios defeitos em algo que ele tem para vender e os revela a um possível comprador, ele é um homem justo, porém um tolo; se ele os encobre, ele é injusto, mas sabido!

Ora, como a tolice provavelmente não era o seu caso, pode-se pensar que, na medida em que Carnéades se compreendia como continuador do tradicional procedimento socrático de testar ironicamente conceitos e definições, essa sua observação bem podia estar a indicar uma inclinação para aquela sabedoria, digamos, pragmática. O que não se pretende aqui, de modo algum, ao recordar isso, é sustentar que Carnéades fosse uma espécie de simples divulgador ou arauto de elementos doutrinários platônicos acerca da justiça. Podemos sim dar-lhe um crédito no sentido de aceitar que, no

seu caso, uma tal sabedoria consistia apenas em reproduzir coerentemente determinadas facetas ou características da atitude e do pensamento céticos. Com o que ele ainda daria mostras de merecer ter seu comportamento justificado por palavras como as de Cícero, ao observar em uma argumentação em favor de Arcesilau que *“nada é mais infame do que, para granjear assentimento e aprovação, ultrapassar o conhecimento e a percepção.”* (Acad., 1.45)

Um ponto, entretanto, deve ser aqui destacado: que a postura discursiva-persuasiva adotada por Carnéades era algo estranha, incomum – por seu recurso a uma dialética antinômica, que se afigurava claramente como um desmentido, pior, uma auto-refutação. O recurso, decerto, foi forte, impressionante, conforme os relatos disponíveis; mas familiar, “normal”, isto a intervenção de Carnéades não parece ter sido. Não seria então o caso de considerar-se a possibilidade de que Carnéades pudesse, sim, ter consciência do caráter insólito que sua atuação teria, da estranheza que o recurso a uma retórica fortemente antinômica poderia provocar, ou seja, que ele tivesse optado pelo que, em linguagem de hoje, poderíamos denominar um “efeito de estranheza”, capaz de gerar uma distância precisamente favorecedora de questionamento e reflexão, de incentivo ao exame, ao esclarecimento naqueles que o ouviam?

É pertinente pensar que o ceticismo possa ter acentuado os dons ou talentos persuasivos de certos falantes – Cícero seria um possível exemplo – ao ampliar seus recursos argumentativos. Porém, o comum na oratória era pressionar audiências a aprovar propostas, e não a suspender o juízo. Carnéades todavia há muito percebera que a persuasão é uma sempre presente dimensão da vida. Somos continuamente persuadidos por aparências de que elas são realidades, mas não somos capazes de provar isso. Deveríamos ser sempre cômicos, ele pensava, de que as aceitamos por causa de sua apresentação persuasiva, não porque saibamos com certeza que elas são verdadeiras. E já que por experiência descobrimos que o que é dito ser verdadeiro é frequentemente falso, bem poderíamos ser mais cuidadosos e examinar mais essas apresentações tão persuasivas que nos importam tanto.

Referências bibliográficas

- AULUS GELLIUS, *The Attic Nights*, Loeb, Cambridge Mass. Harvard University Press, 1984
- CICERO, *Academics*, Loeb, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1979.
- _____. *The republic/ The Laws*, Oxford University Press, 1998.
- _____. *Dos Deveres*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1999.
- DIOGENESLAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg, Meiner, 1967
- LACTANCE, *Institutions Divines*, Paris: Éd. Du CERF, 1973.
- NUMÉNIUS, *Fragments*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.

Literatura secundária

- BROCHARD, V. *Les Sceptiques Grecs*, Paris, 1923.
- CROISSANT, J. “La morale de Carnéade”, *Revue Internationale de Philosophie*, I (1938).
- FERGUSON, W.S. *Hellenistic Athens*. New York, H.Fertig, 1969.
- FERRARY, J.L. “Le discours de Philus (Cicero, *De Republica*, III) et la philosophie de CARNÉADE”, *Revue des Études Latines*, 55 (1977).
- GLUCKER, J. “Antiochus and the Late Academy”, *Hypomnemata*, 56 (1978) (Göttingen)
- Huit, Ch. “ Philosophie des Académiciens”, in *L’Instruction Publique*, 12 (1883) (Paris)
- LÉVY, C., article “Académie” in *Le Savoir Grec. Dictionnaire Critique*. Paris, Flammarion, 1996.
- MARTHA, C. “Le philosophe Carnéade à Rome” in *Études Morales sur l’Antiquité*. Paris, HACHETTE, IV éd., 1905.
- MICHEL, A. “A propos de l’art du dialogue dans le *De republica*”, *Revue des Études. Latines*, 43 (1965).
- SEDLEY, D. “The end of the Academy”, *Phronesis*, 26 (1981)
- STRIKER, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Un. Press, 1986.

Notas

- 1 Laetius, D., *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Meiner Verlag, p. 212.
- 2 Sua atuação parece combinar bem com com uma passagem de Cícero, que pode ser lida como uma crítica ao alheamento social e político que pode acompanhar a atividade intelectual filosófica:

“... convem não nos contentarmos com o que diz Platão dos filósofos: que alegando dedicar-se à busca da verdade e desprezar aquilo que a maioria dos homens procura apaixonadamente, chegando a lutar entre si para alcançá-lo, só por causa disso são justos! Cultivam ,pois, outro gênero de Justiça. Tentando não prejudicar o injustiçado, incidem em nova forma de injustiça, porquanto, movidos pela dedicação exclusiva ao aprendizado, desertam aqueles que dependem de seu amparo. Entendem então que não hão de trabalhar pela vida pública, a não ser coagidos. Mais equitativo, porém, seria fazê-lo por vontade própria: o ato correto é justo sob condição de ser voluntário. Há ainda aqueles que, votados aos negócios familiares ou por ódio aos homens, alegam cuidar apenas do que lhes diz respeito, a fim de não parecerem cometer injustiça contra alguém. Esses renunciam a um tipo de injustiça e incorrem em outro. Fogem à vida social porque a ela nada consignam de seu zelo, nada de seu trabalho, nada de sua dedicação.” – Cícero, *Dos Deveres (De officiis)*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp 16-17.

Cícero não consegue esconder sua admiração, particularmente, por Carnéades e dele chega a dizer nas *Acadêmicas*, II,108: “Carnéades prestou-nos um serviço de Hércules, por arrancar de nossas almas uma espécie de monstro, o assentimento apressado, quer dizer, a credulidade e a precipitação.”

Constant Martha observa que a Academia ceticamente renovada agrada a Cícero por ser um reduto de pensamento livre, pela ausência de ortodoxias e doutrinanismos: “Como não ficar tentado a entrar em uma escola onde se tinha o prazer e o mérito de discutir sem obstinação e sem cólera, onde o indivíduo guardava para si as vantagens da moderação, do bom gosto, da modéstia?” – pergunta-se ele em “Le philosophe Carnéade a Rome” in: *Études morales sur l'antiquité*. Paris, Hachette, 1883. Este autor chama Carnéades de “o Bayle da antiguidade” (de maneira semelhante, recentemente, Paul Veyne chamou-o de “Foucault da antiguidade”!)

3 Para uma discussão mais minuciosa das razões por que teriam sido enviados filósofos e não políticos nesta missão, ver W. Ferguson, *Hellenistic Athens*, N.York, H.Fertig, 1969. A propósito da participação do filósofo na política, Cícero defende que o sábio se interesse pela política (*Rep.*, I,11) e julga erroneo ele negligenciar essa arte, pois esse é um domínio onde se fazem necessárias a sabedoria e a excelência moral. Como se sabe, a abstenção de participar da vida pública era uma recomendação sobretudo (mas não exclusivamente) dos epicuristas – conquanto muitos políticos romanos, mais tarde, tenham se interessado muito pela filosofia de Epicuro. Cícero sustenta no Livro I da *República* uma visão que é um tanto de “senso comum” (e dos peripatéticos também): que somente a demonstração prática de virtudes qualifica uma pessoa para ser chamada de moralmente excelente.

4 Ver Martha, C., “Le philosophe Carnéade à Rome”, in *Études Morales sur l' Antiquité*. Paris, Hachette, IV éd., 1905, pp. 105-111.

5 Ver, por exemplo, Michel, A. “A propos de l'art du dialogue dans le *De republica*” in: *Revue des Études Latines*, 43 (1965). Este intérprete destaca a semelhança entre o “sonho de Cipião”, no final do *Livro VI* do diálogo de Cícero, e o “mito de Er”, na *República* de Platão.

Ele diz, em conclusão, que “...o pensamento de Platão (ou às vezes de Antíoco) é sempre apresentado como uma idealidade que a realidade não necessariamente desmente, mas torna frequentemente duvidoso. O dogmatismo e o ceticismo parecem possuir, cada um no seu nível, uma parte de verdade: o idealismo é verdadeiro ... no nível ideal ; o ceticismo parece frequentemente inevitável, na prática.” (*ibid.*, p.249)

6 Sobre a querela entre Fílon e Antíoco, na fase final da Academia, recomendo o livro de Alfons

Weische, *Cicero und die neue Akademie*. Münster, 1961.

7 Como sublinha Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy*, Hypomnemata, Göttingen, 56

(1978), pp. 50 ss.

8 J.L. Ferrary assinala que a justificação da dominação romana, no diálogo *De republica*, de Cícero, é proposta, pelo contrário, por Lélío (em III, 36-37); ver Ferrary, J.L. “Le discours de Philus (Cicero, *De Republica*, III) et la philosophie de Carnéade”, *Revue des Études Latines*, 55 (1977), p.763. Donde uma justificação do imperialismo não ser, pelo menos na obra de Cícero, um produto do ceticismo acadêmico, e sim do porta-voz do dogmatismo aristotélico e estóico. Cícero teria se inspirado diretamente em Aristóteles para a justificação, por Lélío, das conquistas romanas (como, aliás, Marcel Conche, em seu livro *Pyrrhon ou l'apparence*, também assinala a respeito de Aristóteles, só que, lá, a propósito das conquistas alexandrinas). – O ponto principal do discurso de Lélío, contra a argumentação de Fílus-Carnéades, será o de levantar a questão do Bem supremo e de sua relação com a natureza específica do homem. Lélío busca rechaçar um ponto central da argumentação cético-acadêmica, qual seja, a tese de que a natureza humana não se distingue fundamentalmente da dos outros viventes, só busca seu próprio interesse e o gozo dos bens exteriores. Ferrary (*ibid.*) chama atenção para o aspecto de que a refutação de certos pontos do discurso de Fílus estava reservada para a intervenção de Cipião, no diálogo, a qual fecha o *Livro III* (§§43-48): é Cipião quem prova que a injustiça é tão contrária à natureza dos Estados quanto à dos indivíduos, e que o povo injusto, de povo tendo apenas o nome, é como o indivíduo injusto: um animal monstruoso.

9 Ver a esse respeito Gigon, O. “Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie”, in: *Studien zur Antiken Philosophie*. Berlin/N.York, 1972 ; Krämer, H.J. *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971 ; Ferrary, J.L. “Le discours de Philus (Cicero, *De republica*) et la philosophie de Carnéade” in: *Revue des études Latines*, 1977 ; Lévy, C. “Scepticisme et dogmatisme dans l’ Académie in: *Revue des Études Latines*, 56 (1978).

10 Segundo Ferrary, a crítica de Carnéades/Fílus visaria, neste ponto, também aos estóicos: “Com efeito, a lei que distingue o justo e o injusto não é para Crisipo a de tal ou qual comunidade política, mas a lei natural da comunidade dos seres racionais, deuses e homens, a reta razão: e a justiça consiste em dar a cada um dos membros desta comunidade o que lhe é devido.” (op. cit., p. 138)

11 Donde a observação indignada de Fílus: “*Não são varões vulgares, mas doutos e esclarecidos, Pitágoras e Empédocles, que proclamam um direito universal para todos os seres vivos, ameaçando com terríveis penas aquele que se atrever a violar o direito de um animal qualquer. Prejudicar os animais é, pois, um crime.*” (*Rep.*, III,19)

12 Neste problema específico, a resposta de Lactâncio chega à beira do ridículo de tão evasiva: como nos recorda Constant Martha, Lactâncio afirma que essas são dificuldades que só um pagão teria, mas não um cristão, que por desprezar as riquezas não navegaria em busca disso, e assim não naufragaria; nem fará a guerra, logo não terá o problema do soldado que foge do inimigo! (*op. cit.*, p.101.) Os juízos de Lactâncio denotam impaciência e decepção com o próprio Cícero: “*Esses são os argumentos ardilosos e venenosos que Cícero não conseguiu refutar...*” (*Inst.Div.* V,16,13) No seu modo de ver, Lélío não responde satisfatoriamente aos argumentos de Filo/Carnéades, afirmando que para um cristão tal tarefa seria muito mais fácil (*ver ibid.*, 16,3 e também 16,8). Como diz ainda, mais adiante: “*Em primeiro lugar, eu afirmo que é impossível que um homem verdadeiramente justo se encontre numa situação dessa espécie, pois o justo não é inimigo de ninguém e não conspira contra o bem dos outros. Para que ele navegaria, o que iria ele buscar em uma terra estranha, ele que se contenta com o que lhe é próprio? Por que ele iria à guerra e se misturaria à fúria dos outros, um homem que traz em seu coração um desejo de paz perpétua com os homens?*” (17, 11-12) Lactâncio diz que o cristão, na situação do naufrago ou do derrotado fugitivo, faria: “*Eu proclamo sem nenhuma hesitação: ele morreria antes de matar.*” (17,20)

13 Brochard, V., *Les Sceptiques Grecs*, Paris, 1923, pp. 154-160.

14 Striker, G., *Essays on hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press, 1996, p. 105.

15 *Ibid.*, p.112.

