

## Estratégias céticas<sup>1</sup>

GISELA STRIKER

(Harvard University) e-mail: strikes@fas.harvard.edu

Tradução: Rodrigo Pinto de Brito

E-mail: rod.pintodebrito@yahoo.com.br

Revisão da tradução: Plínio Junqueira Smith (Unifesp, CNPq, FAPESP)

Antes de começar um exame dos argumentos céticos, talvez eu deva dizer algumas palavras sobre o próprio termo “ceticismo”<sup>2</sup>. O “ceticismo”, como proponho usar a palavra, pode ser identificado por duas características: uma tese, nomeadamente a de que nada pode ser conhecido, e uma recomendação, nomeadamente a de que se deve suspender o juízo sobre todas as questões<sup>3</sup>. Essas duas características são logicamente independentes uma da outra,

---

<sup>1</sup>Este artigo foi originalmente publicado em: Barnes, J; Schofield, M; Burnyeat, M. *Doubt and Dogmatism*, Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford: Clarendon Press, 1980. Foi posteriormente republicado em Striker, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 92-115.

<sup>2</sup>A palavra ‘cético’ (skeptiko/j), que é tradicionalmente usada em histórias da filosofia grega para designar tanto a Academia de Arcesilao e Carnéades quanto os Pirrônicos, parece ter sido introduzida como rótulo terminológico relativamente tarde no desenvolvimento da filosofia Helenística. Philo Judaeus ainda a usa no sentido de ‘investigador’, como um sinônimo de ‘filósofo’ (*De ebr.* 202 W). Se, como é normalmente suposto, a fonte de Philo foi Enesidemo, isto parece indicar que o rótulo não originou-se com ele (ele não ocorre no sumário de Photius do livro de Philo). A mais antiga ocorrência da palavra que sobrevivera, usada com sentido terminológico, parece ser em Aulus Gellius (IX 5). Na época de Sexto, ske/yij ou skeptikh\ filosofi/a parece ter sido a principal designação da filosofia Pirrônica, embora não da Acadêmica: Sexto contrasta as duas em *PH I* 4 (ver Numenius *apud* Eus. *PE XIV* 6, 4, onde o uso de skeptiko/j provavelmente não remonta a Tímon, e o título de *PE XIV* 18). Talvez isto se deva em parte à influência de Theodosius, que opunha-se ao termo ‘Pirrônico’, e chamou seu livro de Skeptika\ kefa/laia (DL IX 70). Mas Gellius já afirmara que tanto os Acadêmicos quanto os Pirrônicos eram indiferentemente chamados de skeptikoi/ (entre outros nomes), e este uso certamente prevaleceu na tradição posterior, presumivelmente como uma conveniente maneira de referir-se a ambas escolas de uma só vez. Não vejo problemas em seguir a tradição neste caso.

<sup>3</sup>Ver DL IX 61; Stough, C.L. *Greek Skepticism* (Berkeley e Los Angeles, 1969), pág. 4. A terceira característica que Stough menciona—‘orientação prática’—parece caracterizar os próprios céticos mais do que sua filosofia (se de fato isto se aplica aos acadêmicos, eu acho duvidoso). A meu ver, seu tratamento do ceticismo grego é um pouco tendencioso, devido à grande importância que ela atribui à negação do conhecimento como contrária a suspensão do juízo. Ver a resenha de Frede, M., *Journal of Philosophy* 70 (1973), 805-10.

Poder-se-ia talvez enfatizar que a caracterização dada descreve o ceticismo como que a partir de fora. Comparada a outras doutrinas filosóficas, o ceticismo pareceria uma teoria entre outras, mas os próprios céticos, obviamente, negariam que poderia haver alguma coisa como uma doutrina do ceticismo. Assim,

já que a tese não é suficiente para justificar a recomendação. Ambas são suscetíveis de diferentes interpretações, de modo que elas não determinam os detalhes de uma filosofia cética. A meu ver, seria justo dizer que, na época moderna, a tese tem sido a característica mais proeminente, enquanto os antigos parecem ter considerado a recomendação como igualmente importante. Neste artigo, concentrar-me-ei principalmente na recomendação, ou seja, na *epoché*, embora a tese também emergirá na discussão da defesa dos céticos de sua posição. Entretanto, suas credenciais não nos interessarão aqui. Começarei com um problema de interpretação que surge na tradição envolvendo Carnéades. Em seguida, discutirei as respectivas réplicas de Arcesilau e Carnéades a dois argumentos (Estóicos) contra o ceticismo, como exemplos de duas diferentes maneiras de defender a posição cética. Finalmente, retornarei ao primeiro problema para ver se a investigação sobre a maneira de argumentar de Carnéades pode lançar alguma luz sobre esse problema.

## I

Em uma famosa passagem dos *Academica* de Cícero, diz-se que Clitômaco teria afirmado que nunca fora capaz de descobrir quais eram as próprias concepções de Carnéades<sup>4</sup>. Ora, Clitômaco foi o mais assíduo aluno de Carnéades e seu sucessor como chefe da Academia. Não é surpreendente, então, que “as próprias concepções” de Carnéades, se alguma vez ele as afirmou, tenham sido assunto de disputas desde então. Seria, penso eu, fútil tentar resolver essa questão agora. O que quero discutir aqui é um ponto particular da disputa, que foi recentemente levantada de novo por Hirzel<sup>5</sup>. Hirzel apontou que, nos *Academica* de Cícero, encontramos duas tradições conflitantes a respeito da posição epistemológica de Carnéades. De acordo com a primeira, atribuída por Cícero a Metrodoro, aluno de Carnéades, e também a seu próprio professor, Philo (*Acad.* II 78), Carnéades sustentou que o homem sábio pode “não saber nada e, contudo, ter opiniões”—ou, colocando de forma menos pictórica, que apesar de não podermos alcançar o

---

quando falo da ‘posição’ do cético, deve-se entender como se eu estivesse falando da posição a favor da qual eles costumavam argumentar, mais do que uma posição que eles sustentassem por si mesmos. De fato, a questão se eles sustentavam uma posição ou não será um dos tópicos deste artigo.

<sup>4</sup>*Acad.* II 139.

<sup>5</sup>Hirzel, R. (*Untersuchungen zu Cícero's philosophischen Schriften* iii. Leipzig, 1883.), págs. 162-80.

conhecimento, podemos algumas vezes estar justificados em sustentar crenças<sup>6</sup>. De acordo com Clitômaco, contudo, com quem o próprio Cícero concorda, Carnéades sustentou esta posição somente com fins argumentativos.

Essa controvérsia levanta duas questões às quais os comentadores não deram atenção igual. Primeira, pode-se considerar a disputa como sendo a respeito do ceticismo de Carnéades como uma doutrina epistemológica. Nesse caso, a questão será se ele defendeu uma forma mitigada da suspensão do juízo, tal que um cético pode ter opiniões desde que conceba que pode estar errado; ou se ele sustentou a concepção mais radical de que o cético não assentirá a nada, ou seja, nem sequer terá quaisquer opiniões. Segunda, dado que o ceticismo antigo parece consistir em uma atitude mais do que uma teoria, a observação de Clitômaco nos lembra da dificuldade envolvida em tratá-lo como uma doutrina epistemológica: se o ceticismo consiste em não sustentar nenhum ponto de vista positivo, como devemos considerar os argumentos do próprio cético? Ou seja, se Carnéades defendeu uma fraca ou forte versão da *epoché*, não podemos simplesmente considerá-lo como se estivesse argumentando a favor de uma doutrina cética — ele poderia somente estar refutando alguma tese dogmática.

Essas duas questões estão relacionadas. Se seguirmos a tradição de Metrodoro, poderíamos tentar aplicar a teoria a si mesma, dizendo que Carnéades estava expondo suas próprias concepções com a ressalva de que poderiam ser falsas. De outro lado, se decidirmos concordar com Clitômaco, ou devemos explicar como alguém pode ser um cético radical e, contudo, propor uma teoria, ou devemos considerar que o que aparece como uma teoria é, na verdade, somente um argumento cujo propósito é mostrar que não é preciso ser dogmático. Não está muito claro o que Clitômaco tinha em mente quando disse que Carnéades defendia opiniões somente com fins argumentativos. Por um lado, ele parece ter atribuído a Carnéades uma versão radical da *epoché*, de modo que devemos tomá-lo como querendo dizer que Carnéades defendeu uma suspensão estrita do juízo. Por outro lado, se nos recordarmos da observação citada no começo desta seção, ele poderia

---

<sup>6</sup> *Acad.* II 78: “*licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum: equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto.*” Ver também 59, 112, 148. Minha paráfrase leva em conta o ponto de que se diz que é o homem sábio que não sabe nada e, contudo, tem opiniões. Isso significa que não somente é possível fazer isso — o que é trivial — mas também que isto seria correto.

simplesmente ter querido dizer que não deveríamos sequer considerar os argumentos epistemológicos de Carnéades como representantes de sua própria concepção.

Hirzel, aparentemente tratando da primeira das nossas duas questões, se Carnéades defendia uma suspensão estrita do juízo ou se admitia alguma forma de crença justificada, após um cuidadoso estudo de Cícero e de outras provas, decidiu optar por Metrodoro, e nisso foi seguido pela maioria dos comentadores modernos<sup>7</sup>. A mais notável exceção é Pierre Couissin, quem, num artigo de 1929<sup>8</sup>, enfatizou principalmente o segundo problema. Ele apontou que se pode mostrar que os argumentos pelos quais se diz que Carnéades chegou à sua posição supostamente menos radical invariavelmente são dirigidos contra os Estóicos e que sempre envolvem premissas oriundas dos próprios Estóicos<sup>9</sup>. Mas se estes argumentos eram todos demonstravelmente *ad hominem*, isto é, consistiam em utilizar premissas Estóicas para refutar os Estóicos, então, como Couissin argumentou, não temos boas razões para atribuí-los a Carnéades como se fossem suas próprias doutrinas. De fato, este tipo de argumento *ad hominem* é precisamente o que se deveria esperar de um filósofo que afirma não sustentar nenhuma teoria própria. Além disso, se olharmos para os testemunhos que parecem mostrar que Carnéades abandonou a posição mais radical de Arcesilau, descobriremos que seus autores comumente têm algum motivo para fazê-lo parecer um dogmático disfarçado — ou eles próprios se opunham ao ceticismo e queriam citar Carnéades como um exemplo da insustentabilidade da suspensão estrita de juízo, como Numenius<sup>10</sup>, ou, como Sexto, tentaram demarcar uma clara linha entre a sua versão e a versão deles de ceticismo<sup>11</sup>. Donde Couissin concluiu que “se deve presumir que Carnéades... não defendeu nenhuma doutrina positiva” (1929, p. 268).

Mantendo estas precauções em mente, devemos ainda tentar encontrar uma resposta para nossa primeira questão no sentido de que, tenha endossado-a ou não, Carnéades deve ter consistentemente defendido a forma forte ou a fraca da *epoché*. Enquanto Hirzel tentou

---

<sup>7</sup>Brochard, V. *Les Sceptiques grecs* (2ª edição, Paris 1923), p. 134 e s.; Robin, L. *Pyrrhon et le scepticisme grec* (Paris, 1944), p. 99; implicitamente Goedeckemeyer, A. *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig, 1905) p. 64; Stough, Ch. *Greek Skepticism* (Berkeley e Los Angeles, 1969), p. 58, para citar somente uns poucos nomes proeminentes. Hartmann, H. *Gewissheit und Wahrheit: der Streit zwischen Stoa und akademischen Skepsis* (Halle, 1927, p. 44), pensa que as posições de Clitômaco e Metrodoro são quase as mesmas. Igualmente Pra, M. dal *Lo scetticismo greco* (2ª edição, Roma-Bari, 1975), p. 298.

<sup>8</sup>Couissin, P. “Le Stoïcisme de la Nouvelle Academie”, *Revue d’histoire de la philosophie* 3, 1929.

<sup>9</sup>Isto já fora de fato notado por Sexto, ver *M VII 150, IX 1*.

<sup>10</sup>*Apud. Eus. PE XIV 8, 4; ver XIV 7, 15.*

<sup>11</sup>Ver *PHI 226-31*.

decidir esta questão primariamente com base em argumentos históricos, a principal razão pela qual sua interpretação encontrou tantos adeptos parece dever-se antes à razão sistemática de que o que é descrito como “suavização” da posição cética de Carnéades equivale a um tipo de ceticismo perfeitamente bom. Afinal, Carnéades nunca afirmou que não podemos ter certeza de nada, e uma pessoa não deixa de ser um cético — pelo menos no sentido moderno — ao admitir a possibilidade de crenças plausíveis ou razoáveis. Então, talvez a acusação de fraqueza que parece ser levantada contra Carnéades em algumas de nossas fontes realmente erra o alvo ao identificar o ceticismo acadêmico com a posição mais radical pirrônica, que de fato exclui a possibilidade da crença justificada. Assim, na história mais recente do ceticismo grego, Charlotte Stough mal menciona nosso problema numa nota de rodapé (1969, p. 58). Ela simplesmente começa com a afirmação de que ‘O ceticismo acadêmico não é um desenvolvimento do pirronismo, mas uma segunda, e bastante diferente, filosofia cética’ (1969, p. 34) e, então, tacitamente segue a tradição que atribui a Carnéades uma doutrina epistemológica da crença justificada. Ora, é provavelmente verdade que os ceticismos acadêmico e pirrônico sejam distintos e desenvolvimentos inicialmente independentes; e seus respectivos argumentos sobre a atitude cética são de fato diferentes. Ainda assim, não penso que esse fato realmente resolve o enigma com o qual estamos lidando. Mas deixem-me tentar primeiramente demonstrar por que se poderia pensar assim, considerando os argumentos propostos por cada escola para sua atitude epistemológica oficial da *epoché*.

A questão das razões para a suspensão do juízo é fácil de responder no caso do pirronismo (embora isso não deva necessariamente aplicar-se ao fundador histórico, ou ancestral, da própria escola): Sexto deixa muito claro que o argumento por trás da atitude cética é a *isosthéneia*, ou a ‘equipolência’ das proposições contraditórias, tanto no campo da percepção sensível, como no da teoria<sup>12</sup>. Este argumento baseia-se nos famosos “tropos”, bem como nas longas discussões sobre as teorias conflitantes nos próprios livros de Sexto, *Adversus mathematicos*, que comumente terminam com uma declaração cujo

---

<sup>12</sup>Evidências para isto abundam em *PH I*. Algumas passagens muito explícitas são *PH I* 8, 196. Outras são listadas s.v. *iōsq̄/neia* no índice de Janáček K. *Indices to Sextus Empiricus*, em Vol. III ou separadamente como Vol. IV de *Teubner text of Sextus Empiricus*, ed. Mutschmann-Mau (Leipzig, 1954), pág. 1962. Que este argumento eventualmente adquira o status paradoxal de um dogma do ceticismo Pirrônico, poderia ser invocado contra uma teoria mesmo diante da abstenção de fortes contra-argumentos, isto aparece em *PH I* 33-4.

resultado é que, não havendo como decidir qual das partes em disputa está certa, o cético suspenderá o juízo<sup>13</sup>. Ora, este argumento leva diretamente à *epoché*: se não temos nenhuma razão para preferir qualquer proposição a sua contraditória, claramente a coisa mais razoável é evitar uma decisão e manter-se livre de qualquer crença positiva.

Em contraste com isto, o caso parece ser mais complicado para os Acadêmicos. Usualmente encontramos duas razões dadas para a *epoché* Acadêmica: primeiro, ‘a oposição entre as proposições’ (*enantiotēs tōn logōn*, DL IV 28) ou o conflito entre contraditórios igualmente bem sustentados, e segundo, a *akatalēpsia*, ou a tese de que ‘nada pode ser conhecido’.<sup>14</sup> A primeira tese é obviamente uma versão da *isosthēneia*. Os Acadêmicos tentaram induzir a suspensão do juízo em seus ouvintes argumentando a favor dos dois lados de uma tese e comumente se supõe que os argumentos a favor e contra eram de igual peso. Mas eles não parecem ter estendido este tipo de argumento além do campo da disputa teórica<sup>15</sup>. Com relação à percepção sensível, eles parecem ter confiado em seu famoso argumento contra a *katalēptikē phantasia* Estóica que Carnéades mais tarde generalizou, aplicando a todo “critério de verdade” concebível.

Ora, este argumento por si só não fornece razões suficientes para a suspensão do juízo. Numenius tentou de fato assimilá-lo a *isosthēneia*<sup>16</sup>, mas isto é um erro: o argumento não mostra que sempre temos boas razões para crer no contrário do que nos aparece ser o caso, mas somente que, para cada impressão sensível, embora clara e distinta, podemos descrever condições tais que uma impressão qualitativamente indistinguível seria falsa. Mesmo se dúvidas sobre a verdade de *p* possam num sentido ser chamadas de razões para

<sup>13</sup>Por exemplo *PH I* 61, 88, 117, *M VII* 443, VIII 159. Sexto descreve o procedimento em *PH II* 79.

<sup>14</sup> Para o primeiro, ver DL IV 28 (Arcesilao), Eus. *PE XIV* 4, 15, *Acad.* I 45, Galeno, *Opt. doctr.* I, p.40 K (p. 82, 1-5 M). Para o segundo, Eus. loc. cit., *Acad.* loc. cit., ver II 59, Galeno, *Opt. doctr.* 2 p. 43 K (p. 85, 4-8 M). Para o termo *akatalēptikē phantasia*, DL IX 61, *PH I* 1 (maiores referências no índice de Janáček, K. Indices to Sextus Empiricus, em Vol. III ou separadamente como Vol. IV de Teubner text of Sextus Empiricus, ed. Mutschmann-Mau (Leipzig, 1954, 1962. *sub voce*), Galeno, *Opt. doctr.* I p. 42 K (pág. 83, 16 M).

<sup>15</sup>Ver de Lacy, P. the *o(u) maíllon* and the Antecedents of Ancient Scepticism. *Phronesis* 3, 1958 e a nota seguinte.

<sup>16</sup>*Apud* Eus. *PE XIV* 8,7: *paralabw\ n ga\ r a\ l hqei= me\ n o\ dmoion yeu=doj, katalhptik\ \$= \square\ de\ l fantasi/# katalhpto/n [sic] o\ dmoion kai\ \ a\ g\ agw\ n ei\ c\ j ta\ j i\ A\ saj, ou\ c\ k ei\ A\ asen ou\ A\ te to\ \ a\ l hqej\ j ei\ A\ nai ou\ A\ te to\ \ yeu=doj, h\ A\ ma=llon a\ c\ po\ U\ tou= piqanou=.* Como de Lacy nota, a última palavra indica que Numenius achou a ‘teoria da probabilidade’ de Carnéades inconsistente com o princípio de *ou\ c\ ma=llon*. E de fato é, mas o argumento Acadêmico contra os Estóicos não é uma forma de *ou\ c\ ma=llon*. De acordo com de Lacy, a única outra fonte que atribui *ou\ c\ ma=llon* à Academia com relação à percepção é Hippolytus (*Haer.* 1.23.3), que não distingue entre o ceticismo Acadêmico e o Pirrônico (ver de Lacy, P. the *o(u) maíllon* and the Antecedents of Ancient Scepticism. *Phronesis* 3, 1958, pág. 68, notas 1e 2).

crer em não-*p*, disto certamente não se segue que estas razões sejam tão boas quanto as razões iniciais para sustentar *p*. Tudo que pode ser derivado deste argumento é que nunca podemos estar certos de que uma dada impressão é verdadeira. E para passar disso à *epoché*, precisa-se de uma premissa adicional — como, por exemplo, que não se deve sustentar uma crença a não ser que se esteja absolutamente certo de sua verdade.

Assim, enquanto o argumento das teorias conflitantes fornece razão suficiente para a suspensão do juízo com relação às doutrinas filosóficas — especialmente se, como sugerem algumas de nossas fontes, a recusa a tomar partido é considerada uma regra didática, pela qual os Acadêmicos procuraram evitar a influência da mera autoridade sobre seus estudantes<sup>17</sup> —, o argumento da *akatalēpsia* parece muito fraco. Além disso, está claro que os Acadêmicos viam que precisavam de uma premissa extra para argumentar a favor da sua *epoché*: eles insistiram, contra os Estóicos, que seu argumento contra a *katalēptikē phantasia* não implica a conclusão de que “tudo será tão incerto como se as estrelas são pares ou ímpares em número”<sup>18</sup>. E a “teoria do critério” do próprio Carnéades mostra como a lacuna pode ser preenchida se certo conhecimento não está disponível. Então, porque os Acadêmicos deveriam ter aceitado a tese de que não se deveriam sustentar “meras” opiniões?

Em um famoso argumento pelo qual Arcesilau provou que o sábio Estóico terá de suspender o juízo sobre todos os assuntos, esta premissa é tomada explicitamente dos próprios Estóicos<sup>19</sup>. A razão dos Estóicos para sustentá-la era, é claro, que o homem sábio dispõe de algo melhor, a saber, o conhecimento, para prosseguir, de modo que não precisa de opiniões. Mas essa dificilmente pode ter sido a razão pela qual os cétricos aceitaram essa tese. Cícero sugere que a razão deles é que eles queriam evitar o erro;<sup>20</sup> e, já que eles tinham mostrado que nenhuma opinião está livre de dúvida e, assim, não está imune contra o erro, eles preferiram absterem-se totalmente da crença. Mas, de novo, essa insistência em evitar o erro poderia facilmente ser tomada dos Estóicos — Cícero enfatiza que Zenão e Arcesilau concordavam nesse ponto (*Acad.* II 66). Se não se sustenta, como os Estóicos, que erros são pecados, não parece haver nenhuma boa razão pela qual não se possa

---

<sup>17</sup>Ver Cíc. *Acad.* II 60, *ND* I 5. 10, *Div.* II 150, Galeno, *Opt. doct.* 1 p. 41 K (p. 83, 2-5 M).

<sup>18</sup>*Acad.* II 32, 54, 110, *PH* I 227, Numen. *Apud* Eus. *PE* XIV 7, 15. Para o exemplo ver *M* VIII 147, *PH* II 97.

<sup>19</sup>*Acad.* II 77, ver 66, 68, *M* VII 155-7, Agostinho, *Contr. Acad.* II v 11, ver *ibid.* II vi 14, III xiv 31.

<sup>20</sup>*Acad.* I 45, ver II 66, 68, 115.

sustentar uma opinião com a expressa ressalva de que ela pode estar errada. E isto é justamente o que se diz que Carnéades sustentava (*Acad.* II 148).

No que diz respeito aos argumentos Acadêmicos, então, Carnéades parece ter tido muito boas razões para adotar um ceticismo mitigado e nenhuma razão muito forte para defender uma suspensão estrita do julgamento. Assim, pode-se estar inclinado a desfavorecer o testemunho de Clitômaco como provindo de uma superansiedade cética de evitar toda aparência de dogmatismo<sup>21</sup>. Os comentadores que aproximadamente seguiram esta linha de raciocínio poderiam, então, também concluir que podemos tomar a teoria do critério de Carnéades como expressando o seu próprio ponto de vista, de modo que devemos tratá-la como sua doutrina oficial, pela qual, obviamente, ele não queria afirmar qualquer certeza dogmática<sup>22</sup>.

Contudo, como indiquei anteriormente, isto realmente não resolve o enigma em torno da alegada defesa da crença por Carnéades. Com efeito, na passagem em que Cícero relata, com referência explícita a Clitômaco, o que às vezes se descreve como a teoria de Carnéades do “assentimento qualificado”<sup>23</sup>, ele insiste em que o cético adotará uma atitude negativa ou positiva sem assentimento (*Acad.* II 104). Descreve-se comumente a atitude positiva como “seguindo” ou “usando” uma apresentação ou como “aprovando-a”<sup>24</sup>. Ora, a opinião, pelo menos de acordo com a terminologia Estóica na qual o debate usualmente

<sup>21</sup>Ver Pra, M. dal *Lo scetticismo greco*, 2º edição (Roma-Bari, 1975), pág. 297 em diante.

<sup>22</sup>Ver por exemplo von Armin. ‘Karneades’, em Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* X 2 (Stuttgart, 1919), pág. 1968, e Long, A.A. *Hellenistic Philosophy* (Londres, 1974), pág. 95.

<sup>23</sup>Reid, J.S. M. Tulli Ciceronis, *Academica* (Londres, 1885), nota a *Acad.* II 104, Hicks, R.D. *Stoic and Epicurean* (Nova Iorque, 1910), pág. 344, Stough, C.L. *Greek Skepticism* (Berkeley e Los Angeles, 1969), pág. 65. Esta expressão é inspirada, sem dúvida, pelas palavras de Cícero em *Acad.* II 104, onde ele traduz Clitômaco como tendo dito que há dois modos de suspender o assentimento, somente um dos quais o cético aceita. Isto poderia ser entendido como significando que a ‘aprovação’ do cético é uma forma qualificada de assentimento. Mas, conforme apontou Hirzel (*Untersuchungen zu Cicero’s philosophischen Schriften* iii. Leipzig, 1883, pág. 168 nota 1), os gregos provavelmente originariamente tinham somente a palavra εἰσποχή/ ou εἰσπε/xein. Mesmo se, como argumentou Couissin (L’Origine et l’evolution de l’ εἰσποχή/. *Revue des études grecques* 42, 1929, pág. 390 em diante), εἰσπε/xein originalmente significava suspensão de assentimento, poderia ser dado um sentido mais amplo, tal que não haveria contradição se Clitômaco dissesse, na mesma passagem, que o sábio deve reagir positiva ou negativamente mas sem assentir (‘dum sine adsensu’) (ver Couissin, *ibid.* 392).

<sup>24</sup>‘Sequi’: *Acad.* II 8, 33, 35, 36, 59, 99, 108 (ver *M VII* 185 katakolouqeí=n, 185 e(po/menoi, 187 eἰσπονται); ‘uti’: *Acad.* II 99, 110, cf. *M VII* 175 xrh=sqai, 185 paralamba/nein; ‘probare’: *Acad.* II 99, 104, 107, 111, *PH I* 229-31 (pei/qesqai). É verdade que Cícero nem sempre observa a distinção terminológica entre ‘adsentiri’ e ‘adprobare’, mas ele enfatiza isto em passagens cruciais. Embora de fato Sexto use sugkatati/qesqai duas vezes em *M VII* 188, sua distinção entre o uso Pirrônico e o Acadêmico de pei/qesqai em *PH I* 229-30 sugere que pei/qesqai era o termo Acadêmico oficial.

ocorria, implica assentimento e, então, de acordo com o testemunho de Clitômaco, Carnéades parece ter considerado algo menos ou distinto da opinião. E a despeito da plausibilidade de a teoria de Carnéades parecer desembocar numa doutrina da opinião justificada, deve ter havido razões para insistir na suspensão estrita do juízo. Os Acadêmicos costumavam justificar seu método de argumentação a favor e contra todas as coisas dizendo que todas as alternativas devem ser investigadas para encontrar a verdade<sup>25</sup>. Poder-se-ia dizer que, para alguém que ainda não encontrou a verdade, seria mais recomendável reter todo assentimento, já que, aceitando uma proposição, mesmo com a devida reserva, poderia impedir a continuidade da busca.

Além do mais, a “doutrina do critério” de Carnéades, mesmo se aceita como verdadeira ou somente como plausível, claramente equivale a uma teoria epistemológica. A prova da suspensão de juízo Acadêmica com relação a teorias filosóficas é muito mais forte do que a prova de uma *epoché* universal — de fato, parece estar implícito em seu próprio método de argumentar dos dois lados de uma tese sem chegar a uma decisão; e, então, deveríamos hesitar em atribuir a Carnéades qualquer doutrina, mesmo com um estatuto qualificado.

Nossas dúvidas serão confirmadas pela lembrança, conforme argumentou persuasivamente Couissin, de que as alegadas doutrinas tanto de Arcesilau como de Carnéades envolvem premissas Estóicas ou pelo menos conceitos Estóicos. Contudo, não penso como Couissin que isto estabelece inteiramente seu caráter *ad hominem*. Com efeito, embora essas teorias sejam indubitavelmente fomentadas por argumentos Estóicos, deveríamos talvez distinguir entre argumentos anti-Estóicos que atacam doutrinas Estóicas positivas e argumentos pelos quais os céticos defendem sua própria posição contra objeções Estóicas. As assim chamadas doutrinas positivas dos céticos foram desenvolvidas como defesas do ceticismo, como tentarei mostrar, e aqui parece haver duas possibilidades: ou os Acadêmicos meramente apontaram que as objeções eram insustentáveis, por exemplo, mostrando que os argumentos eram inconclusivos, mesmo com base em premissas Estóicas, ou apelando a alguma outra teoria filosófica que não compartilhava as premissas utilizadas nas objeções Estóicas. Esta parece ter sido a estratégia de Arcesilau, e parece óbvio que não temos razão para atribuir-lhe as doutrinas que ele usava dessa maneira. Por

---

<sup>25</sup>Cic. *Acad.* II 60, ND I 11.

outro lado, os cétricos poderiam também ter tentado defender uma epistemologia cética como uma alternativa à teoria Estóica do conhecimento, em cujo caso é possível que eles estivessem expressando suas próprias concepções. A segunda alternativa parece ter sido o procedimento de Carnéades: ele esboçou uma teoria para mostrar que não era necessário ser um dogmático epistemológico. Se isso representa sua própria concepção, teremos de considerar mais tarde.

Na seção seguinte, tentarei analisar o debate no qual os argumentos cétricos foram desenvolvidos para mostrar como estas teorias foram originadas como réplicas a objeções Estóicas específicas. A meu ver, será instrutivo considerar as reações tanto de Arcesilau como de Carnéades em ordem. Incidentalmente, nossa análise deverá servir também para responder a questão de Hirzel sobre se Carnéades defendeu uma forma fraca ou forte de *epoché*. Finalmente, retornarei à segunda das nossas questões iniciais para ver se um escrutínio mais acurado dos argumentos de Carnéades pode nos ajudar a decidir a questão do seu estatuto.

## II

O debate que consideraremos gira em torno de um argumento que tem sido, além do notório argumento da auto-refutação<sup>26</sup>, a pedra angular das críticas anti-céticas desde então: refiro-me ao argumento de que o ceticismo “torna a vida impossível”<sup>27</sup> por conduzir à total inatividade. Para abreviar, referir-me-ei a esse argumento como o argumento da *apraxia*<sup>28</sup>.

Há duas versões deste argumento, que Cícero manteve separadas, embora não por nossas outras fontes: a primeira ataca a tese cética de que nada pode ser conhecido, a segunda vai direto contra a possibilidade da suspensão total do juízo. A primeira objeção afirma que o cético nunca será capaz de decidir o que fazer, a segunda, que ele nem mesmo

---

<sup>26</sup>Para este argumento ver Burnyeat, M.F. Protagoras and Self Refutation in Later Greek Philosophy, *philosophical Review* 85, 1976.

<sup>27</sup>To\ zh=n a©nairou=sin, Plu. Col. 1108 d, ver 1119 cd, DL IX 104, Acad. II 31, 99.

<sup>28</sup>Para este termo ver Plu. Col. 1122 a, o termo de Sexto é a©nenerghsi/a, ver M XI 162 e a©nene/rghtoj em PH I 23, 24, 226, M VII 30. O argumento era usado pelos Estóicos mais antigos, como a referência de Plutarco a ele demonstra; a argumento é ainda mais antigo na verdade, Aristóteles já o usava como argumento contra o mallo=n, *Metaph.* G4, 1008b 10-19. Agostinho o chama ‘fumosum quidem iam et scabrum, sed... validissimum telum’ (*Contr. Acad.* III xv 33). Este argumento parece ter caprichosamente sobrevivido à Antigüidade.

será capaz de agir. Estes dois pontos estão obviamente associados — se o céptico agirá de uma maneira razoável, ele precisará de um método de decisão sobre o que fazer — mas, por propósitos de exposição, ficará mais claro se seguirmos o tratamento de Cícero das duas objeções separadamente.<sup>29</sup>

O primeiro argumento então, é o seguinte: se nada pode ser conhecido, então não teremos um padrão pelo qual decidir seja sobre o que é o caso ou sobre o que deveríamos fazer; portanto, estaremos reduzidos à inatividade ou, pelo menos, ficaremos totalmente desorientados em questões práticas. As alegadas conseqüências da *akatalēpsia* são costumeiramente graficamente ilustradas por exemplos com a intenção de trazer à tona seu absurdo, por exemplo Plutarco, *Col.* II 22 e: ‘Mas como sucede que o homem que suspende o juízo não saia correndo para uma montanha ao invés de para o banho...?’<sup>30</sup> Isso demonstra que para agir devemos ser capazes de descobrir, presumivelmente por meio da percepção sensível, o que é o caso. Mas devemos também ter alguma idéia do que será o melhor a fazer, ou, como afirmaram os Estóicos, para agir virtuosamente, devemos saber a coisa correta a fazer (*Acad.* II 24-5); ou seja, precisamos de ambos os conhecimentos, o factual e o normativo<sup>31</sup>. Mas já que o último tipo de conhecimento é — pelo menos de acordo com os Estóicos — fundamentado sobre o anterior, a discussão desta objeção é normalmente restringida ao caso factual.

Ora, já que este argumento não consegue mostrar que o ceticismo é autocontraditório, mas somente que tem conseqüências paradoxais para a conduta da vida, uma possível réplica poderia consistir em simplesmente aceitar a conclusão e meramente ressaltar que não é culpa do céptico se tudo é tão incerto quanto se as estrelas são em número par ou ímpar. Esta réplica é de fato mencionada por Cícero (*Acad.* II 32), que, contudo, a trata como a concepção de alguns “desesperados” aos quais ele não prestará maiores atenções. Não sabemos quem eram estas pessoas, mas não parece impossível, como sugeriu Brochard (*Les Sceptiques grecs*, 2ª edição, Paris, 1923, pág. 245), que Cícero tivesse em mente alguns Acadêmicos radicais como Enesidemo. Seja como for, nem Arcesilau nem

---

<sup>29</sup>Cícero introduz a primeira versão em *Acad.* II 32, a segunda em 37; ele responde à primeira em 99 e 103, à segunda em 104 e 108-9. Em 78 ele corretamente observa que o argumento sobre a possibilidade de conhecimento não tem nada a ver com o debate sobre a possibilidade do conhecimento. A distinção é também implícita em *Plu. Col.* 1122 a-e, onde a-d lida com a segunda versão, e-f com a primeira.

<sup>30</sup>Ver as estórias sobre Pirro, *DL IX* 62.

<sup>31</sup>Sexto enfatiza o lado normativo em *M XI* 163, o lado factual aparece em *PH I* 21-4 (sobre o critério da filosofia céptica).



*eulogon* poderia ser invocado quando o conhecimento não pode ser obtido<sup>35</sup>. Assim, Arcesilau, ao sugerir “o razoável” como um critério, estava simplesmente mostrando para os Estóicos que sua própria teoria já tinha fornecido um segundo melhor guia para a ação que, dada a impossibilidade do conhecimento, serviria como o único guia. Então, numa óbvia paródia da doutrina Estóica, ele prosseguiu argumentando que *to eulogon* seria suficiente também para a ação virtuosa (*katorthōma*) — ele simplesmente substituiu a definição de *katorthōma* pela de *kathēkon* (*M VII 158*). O caráter *ad hominem* da resposta de Arcesilau parece-me evidente e não posso ver razões para tomá-la como sua concepção própria, muito menos uma alternativa “racionalista” ao empirismo de Carnéades, como sugeriu Hirzel<sup>36</sup> — o relato de Sexto é o único testemunho que temos desse argumento de Arcesilau e não há sugestão de que ele definiu o “razoável” de forma diferente da Estóica.

Parece igualmente evidente que sua réplica poderia dificilmente satisfazer aos Estóicos, cuja distinção entre atos virtuosos e meramente ‘apropriados’ foi baseada na diferença entre o conhecimento perfeito do sábio e a fraca e falível ‘opinião’ do tolo. Apesar de não termos um registro explícito dos contra-argumentos Estóicos a Arcesilau sobre este ponto, penso que eles emergem bastante claramente nos argumentos com os quais Carnéades foi mais tarde confrontado.<sup>37</sup> Além do mais, os Estóicos poderiam ter objetado que uma justificativa razoável deveria em si ter que ser baseada no conhecimento, por exemplo, da natureza humana — afinal de contas, somente o sábio faz a coisa correta pela razão correta<sup>38</sup> — e Arcesilau não parece ter feito esforço para explicar como o cético chegará à visão de que esta ou aquela proposição é provável ou razoável. Então, a ‘teoria’ de Arcesilau parece sustentar nada além de uma réplica pronta, sem nenhuma tentativa de lidar com os problemas originados na objeção Estóica.

<sup>35</sup>Suponho que a seguinte citação de Crisipo deve servir para ilustrar o tipo de racionalidade envolvida (Epict. *Diss.* II 6.9): Δία\ tou=to kalw=j o( Xru/sippoj le/gei oĐti ( Me/xrij a©n aĀdhla moi \$Ā ta\ e(ch=j, a©ei\ tw=n eu©fueste/rwn eĀxomai pro\j to\ tugxa/nein tw=n kata\ fu/sin: au©to\j ga\r m © o( qeo\j tou/twn e©klektiko\n. Ei© de/ ge hĀdein oĐti nosei=n moi kaqei/martai nu=n, kai\ wĀrmhn aĀn e©p © au©to/ ©. Também a anedota sobre Sphaerus, Atenas VIII 354e e DL VII 177- embora eu tenha algumas dúvidas sobre isto, de modo que parece óbvio que Sphaerus tenha simplesmente dito que ele não era um sábio. Isto ilustra, contudo, o uso de euĀlogon para declarações factuais.

<sup>36</sup>Ver Hirzel, R. *Untersuchungen zu Cícero's philosophischen Schriften* iii (Leipzig, 1883), nota 182.

<sup>37</sup>Ver o argumento de que o homem sábio deve ter certeza, em razão de ser virtuoso, *Acad.* II 23-5, 27, Stob. *Ecl.* II 111, 18 em diante W (*SVF* III, pág. 147, 1 em diante.).

<sup>38</sup>Ver o testemunho em *SVF* III, pág. 138 em diante.

Antes de considerarmos a reação de Carnéades ao mesmo argumento, vejamos a posição de Arcesilau a respeito da segunda versão da *apraxia*. Ela é dirigida contra a tese cética de que é possível reter o assentimento quanto a todas as questões, e agora o ponto não é somente que o cético não sabe o que fazer, mas que ele estará literalmente reduzido à total inatividade porque a ação (voluntária) logicamente implica o assentimento. Aqui os Estóicos se baseiam em sua teoria da ação voluntária. Eles sustentavam que a ação voluntária envolve três coisas: apresentação (*phantasia*), assentimento (*sunkatathesis*), e impulso ou apetite (*hormē*), que às vezes é dito como sendo por si só um tipo de assentimento<sup>39</sup>. A apresentação, no caso da ação, deve ser o pensamento, quer seja oriundo de um objeto externo ou surgido do pensamento do agente, o agente deve executar uma determinada ação.<sup>40</sup> O assentimento do agente a esta apresentação resulta em ou ‘é’ um impulso que leva à ação. Ora, o fato de que o assentimento está em nosso poder, ou seja, pode ser livremente dado ou retido, conta para o ponto de que o agente age voluntariamente e é assim responsável por sua ação. Se o assentimento não estivesse em nosso poder — assim argumentavam os Estóicos — o elogio moral ou a vergonha não poderiam ser justificados. Mas, tendo em vista que a ação implica o assentimento, podemos de fato ser responsáveis pelo que fazemos.<sup>41</sup> Essa concepção Estóica do papel do assentimento é obviamente similar à teoria da escolha de Aristóteles (*prohairesis*), e os Estóicos podem certamente ter pegado emprestado as implicações da maneira como Aristóteles às vezes falava como se toda ação voluntária fosse precedida pela *prohairesis*.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup>Cic. *Fat.* 40 em diante., *Acad.* II 25, 108, *Plu. Stoic. rep.* 1055 f-1057 c, *Alex. Aphr. De an.* 72, 13 em diante, *Fat.* 183, 5 em diante, *Sen. Ep.* CXIII 18. o(rmh/ um tipo de sugkata/qesij: *Stob. Ecl.* II 88, 1 W (*SVF* III, pág. 40, 27), ver *Alex. Aphr. De an.* 72,26.

<sup>40</sup>Ver *Sen. Ep.* CXIII 18, e *Plu. Stoic. rep.* 1037 em diante.

<sup>41</sup>Para a doutrina Estóica da ‘vontade livre’ ver o testemunho em *SVF* II, págs. 282-98, e Long, A.A. *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, em *Problems in Stoicism* (Londres, 1971).

<sup>42</sup>A analogia fora notada por Long, A.A. *The Stoic Concept of Evil*, *Philosophical Quarterly* 18, 1968, págs. 337-9; para Aristóteles ver J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Mass., 1975), págs. 6- 10. Apesar desta teoria ser excessivamente implausível, deveria, contudo ser notado que ela não precisa ser tida como implicando que toda ação voluntária particular é precedida por um ato mental consciente de assentimento. Os estóicos estavam bem cientes de que usualmente agimos sem reflexão (ver por exemplo *Plu. Stoic. rep.* 1057. ab). Mas em razão de atribuir responsabilidade a um agente, nós devemos pelo menos assumir que ele está ciente do que faz, e que ele conhecia alguma descrição apropriada das suas ações, e que fazer ou não a ação depende dele (não necessariamente que ele poderia ter agido de outra forma—como os Estóicos apontaram, ver *Alex. Aphr. Fat.* 182.4-20, 196.24-197.3). Os Estóicos representaram estas condições como uma decisão de agir sob uma determinada proposição, sem, contudo, implicar que somos sempre conscientes das decisões.

Dada esta teoria, a objeção à *epoché* leva à afirmação de que, tendo em vista que é logicamente impossível agir voluntariamente sem assentimento, o cético, com cada uma das ações que ele efetua, abandonará sua atitude teórica da suspensão do juízo, e isto demonstra a sua impossibilidade prática.

A réplica de Arcesilau a isto fora preservada por Plutarco, *Col.* I 122 b em diante:

A alma tem três movimentos: sensação, impulso, e assentimento. Ora, o movimento da sensação não pode ser eliminado, mesmo se devêssemos fazê-lo; de fato, ao encontrarmos com um objeto, necessariamente recebemos uma impressão e somos afetados. O impulso, nascido na sensação, nos move de acordo com uma ação dirigida a uma meta adequada: um importante papel a desempenhar foi posto na nossa dimensão governante, e um movimento direcionado foi posto em andamento. Então, aqueles que suspendem o juízo sobre tudo não eliminam este segundo movimento certamente, mas seguem seu impulso, que os leva instintivamente à meta apresentada aos sentidos.

Então qual é a única coisa que eles evitam? Somente aquilo em que a falsidade e o erro podem surgir, digo, a formação de uma opinião que assim interpõe-se bruscamente ao nosso assentimento, embora tal assentimento seja uma concessão à aparência que é passível de fraqueza e é sem qualquer uso, portanto. Assim duas coisas são requeridas para ação: os sentidos devem apresentar um bem, e o impulso deve dirigir-se para o bem assim apresentado; e nada disso conflita com a suspensão do juízo. (tr. Einarson/ de Lacy).

Como a terminologia indica, Arcesilau está novamente usando, tanto quanto possível, premissas Estóicas: assim, a apresentação que ativa o impulso é dita como sendo algo *oikeion* (de acordo com a natureza do agente); *phantasia* e *hormē* são usados no sentido Estóico, somente a *sunkatathesis* é tendenciosamente chamada de *doxa* (opinião), presumivelmente sobre o bem conhecido fundamento de que, de acordo com os Acadêmicos, todo caso de assentimento será um caso de opinião.<sup>43</sup> Embora Plutarco não possa ter tirado essa citação do próprio Arcesilau, que nada escreveu, podemos inferir do fato de que Crisipo argumentou contra a visão defendida nessa passagem (*Plu. Stoic. rep.* 1057 a), que ela remonta a Arcesilau, e o vocabulário sugere que Plutarco estava usando uma fonte confiável.

Arcesilau começa com uma tese Estóica sobre as faculdades da alma envolvidas na ação, e daí prossegue argumentando que uma delas, o assentimento, é supérfluo, tendo em

---

<sup>43</sup>*M VII 156, Acad. II 67.*

vista que a *phantasia* e a *hormē* por si sós são suficientes. Ele pode estar se remetendo a um ensinamento Peripatético aqui, tendo em vista que Aristóteles mantinha em vários lugares que algumas ações voluntárias são efetuadas sem a *prohairesis*.<sup>44</sup> Mas Arcesilau teria, é claro, que sustentar que o assentimento nunca fora necessário, de modo que todas as ações podem ser explicadas em termos somente de *phantasia* e *hormē*. E aqui esta réplica pareceria novamente, obviamente, insatisfatória para os Estóicos. A única palavra no texto de Plutarco que se refere ao modo como a *hormē* leva à ação é *phusikōs*, que Einarson e de Lacy traduzem como ‘instintivamente’. Esta palavra talvez seja muito forte, tendo em vista que parece implicar o ponto de vista implausível de que nós sempre agimos por instinto. Arcesilau poderia ter deixado aberta a possibilidade de que podemos ‘naturalmente’ decidir agir sem assentimento. Mas aí os Estóicos estariam autorizados a oferecer uma explicação sobre como isto é possível. Se, por outro lado, tomarmos *phusikōs* no sentido forte, aí parece que a responsabilidade moral estaria excluída. Se Arcesilau estava certo sobre a possibilidade de agir sem *doxa* ou *sunkatathesis*, ele pode ter demonstrado que o assentimento não estava implicado no conceito de ação voluntária. Mas claramente isto não equivale a uma explicação satisfatória da ação voluntária, que é o que os Estóicos tentavam fornecer com sua teoria da *sunkatathesis*. Não é de surpreender então que Crisipo e Antipater sejam ditos como tendo violentamente atacado os Acadêmicos por sua ‘teoria da ação’.

Aqui, mais uma vez, não consigo ver nenhuma boa razão para considerar a réplica de Arcesilau ao argumento Estóico como uma doutrina positiva dele próprio. Tudo o que ele faz é manter, possivelmente fundamentando-se na doutrina Peripatética, que o assentimento não é necessário para a ação. Ele não tenta minimamente lidar com o ponto central da teoria Estóica. Ele parece meramente insistir que uma alternativa é possível, quiçá, que poderíamos explicar toda ação meramente em termos de *phantasia* e *hormē*, mas ele não oferece considerações sobre a diferença entre a ação voluntária e, por exemplo, a ação instintiva. Nem seria justo pensar que ele disse comprometer-se com o ponto de vista de que não há tal coisa como a responsabilidade moral. De fato, sua resposta para a primeira objeção pareceu delinear, embora não seriamente, uma justificativa da ação

---

<sup>44</sup>EM 1111b 6-10, cf. 1112a 14-17, MA 701<sup>a</sup> 28-36.

moralmente correta que, é claro, deveria pressupor um sistema que distinga entre a ação voluntária e a involuntária.

No que concerne ao âmbito da preocupação de Arcesilau, devemos concluir que não há evidências para atribuir-lhe qualquer doutrina epistemológica positiva — e certamente, quanto a *epoché* ele é unanimemente descrito como tendo sido mais estrito do que Carnéades.

### III

Como indiquei anteriormente, as réplicas de Arcesilau dificilmente poderiam satisfazer os Estóicos; e então não é surpreendente que Carnéades fosse confrontado com versões mais elaboradas das mesmas objeções. E é muito provável que estas tivessem sido trabalhadas por Crisipo, que é dito como tendo salvado a Stoa do virulento ataque da Academia, e mesmo que tenha antecipado os futuros ataques de Carnéades (Plu. *Comm. not.* 1059 a-c).

A reação de Carnéades à ambas objeções é, em várias instâncias, muito diferente daquela de Arcesilau. Ao primeiro argumento — de que o cético torna ‘tudo incerto’ — ele replicou com sua bem conhecida teoria dos critérios. De acordo com sua teoria, que é mais completamente exposta por Sexto (*M VII* 166 em diante), apesar de nunca podermos estar certos de que qualquer apresentação particular nos é verdadeira, podemos, com razoável esperança de estarmos certos, usarmos aquelas que (a) são plausíveis (*pithanos*); (b) não conflitam com qualquer outra apresentação dada na mesma situação; e (c) — se o tempo permitir — que tenham sido testadas considerando-se as circunstâncias nas quais estas apresentações surgiram — por exemplo, se o sujeito que percebe está desperto, com boa saúde etc., se o objeto é grande o suficiente, não está muito distante, etc.

Ora, isto parece mais, antes de tudo e principalmente, uma teoria da evidência para proposições factuais do que uma teoria dos critérios para a ação.<sup>45</sup> Os exemplos de Sexto

---

<sup>45</sup>‘Teoria da evidência’ é presumivelmente forte o suficiente; ver Burnyeat, Myles F. Carneades Was No Probabilist, em Glidden, D., ed. *Riverside Studies in Ancient Scepticism*, quem argumenta que a ‘teoria do critério’ desenvolve a sugestão de que o homem sábio sustentará opiniões—o segundo tentáculo do dilema posto por Carnéades aos Estóicos—mais do que tentar refutar a objeção de que tudo será incerto em um contexto de suspensão do juízo. A ‘apresentação plausível’ é citada por Cícero como resposta à objeção ‘omnia incerta’ (*Acad.* II 32) ou uma versão da *a@praci/a* (*Acad.* II 99, ver também Numen. *apud* Eus. *PE*

são todos de tipo factual ('Este é Sócrates'; 'Há uma armadilha por ali'; 'Há uma cobra no canto'), embora a conexão com a ação seja feita nos exemplos da armadilha — e da cobra —, onde a pessoa terá que agir sem titubear, tendo em vista que poderá custar sua vida parar e checar se está certa. Mas se o registro de Sexto está correto, Carnéades parece ter primeiramente se concentrado em refutar a sugestão de que a *akatalēpsia* implica a total incerteza em questões factuais. Além disso, como Sexto menciona, a teoria parece se aplicar somente a juízos perceptuais. Mas, obviamente, as condições dadas para as apresentações consistentes ou 'testadas' poderiam facilmente ser estendidas para além deste campo. Então Cícero apresenta o caso de um homem tentando decidir se deve seguir em uma viagem marítima: se não há indicação de que o barco pode afundar — o tempo está bom, os ventos são favoráveis, o barco está bem equipado e tem um capitão confiável, etc. — ele concluirá que pode confiantemente começar sua jornada, contudo, é claro, ele não pode excluir a possibilidade de um desastre inesperado (*Acad.* II 100). Neste caso, obviamente, os Estóicos teriam admitido que o conhecimento não pode ser obtido, então 'o provável' teria que ser seguido. Então, presumivelmente, não é acidente que na exposição dos seus critérios, Carnéades insistiu em casos nos quais, de acordo com os Estóicos, a *katalēpsis* poderia ter sido possível, a fim de demonstrar que mesmo nestes casos deixa-se lugar para a dúvida.

Ora, Cícero diz em vários lugares que o plausível é também útil como critério prático.<sup>46</sup> Não é tão óbvio como o plausível poderia ser usado como guia para juízos morais, e de fato ele pode não ter sido destinado para isto. Mas poderia haver uma razão pela qual Carnéades estava concentrado em discutir julgamentos perceptuais: quando os Estóicos insistiram que precisamos de um 'critério de verdade', eles sempre partiam da defesa da sua concepção de *katalēptikē phantasia*. Costumeiramente nota-se a afirmação de que os Estóicos também reconheciam a *katalēptikē phantasia* fora do campo da percepção

---

XIV 8, 4), e Clitômaco a combina com a tese de que o homem sábio reterá o assentimento em *Acad.* II 99-101 e 104. O próprio Sexto reconhece que um critério para a condução da vida é necessário para evitar a total inatividade (*PH* I 23; *M* VII 30), e eu considero que o objetor em *M* VII 166 está lidando com a mesma questão. A ocorrência do termo *sugkatati/quesqai* no registro de Sexto (*M* VII 188) poderia ser simplesmente devido à negligência de Sexto, que tende a tratar a teoria do *piqano/n* como a doutrina Acadêmica oficial (que de fato se tornara a partir de Philo). Em *PH* I 229-31, por outro lado, ele parece evitar a *sugkatati/quesqai*, sugerindo que o termo usado tanto pelos Acadêmicos quanto pelos Pirrônicos era *pei/quesqai*.

<sup>46</sup>*Acad.* II 32, 104, 110, ver *M* VII 175.

sensorial. Argumentei em outro lugar<sup>47</sup> que esta afirmação pode ser um erro — pelo menos não temos evidências suficientes esta afirmação. Isto não significa que o conhecimento em outros campos não dependa da *katalēptikē phantasia*, mas que a maneira pela qual este conhecimento ocorre é mais complicado do que como é normalmente imaginado. Assim, por exemplo, o homem que assente a ‘Eu deveria tomar um caminho agora’ (exemplo de Sêneca) claramente não assente a uma impressão sensorial. Mas ele também não assente às impressões sensoriais baseando-se nos mesmos fundamentos usados em outros casos — cito, perspicácia ou qualquer outro ‘marco da verdade’. Antes, ele assente às impressões sensoriais que são algo apropriadas ou de acordo com sua natureza (*oikeion*).<sup>48</sup> É verdade que os Estóicos reconheciam certas coisas como sendo imediatamente sentidas como *oikeia*, então, que nestes casos (onde o objeto do desejo é percebido pelo agente) poderia-se talvez falar de *katalēptikē phantasia*.<sup>49</sup> Mas este era somente um estágio inicial, e parece bastante óbvio que, na maioria dos casos de assentimento a uma sugestão de ação, depender-se-ia da noção generalizada do agente de o que está de acordo com a natureza (sua própria ou universal).<sup>50</sup>

Assim, contra a sugestão de Arcesilau de que o cético poderia usar ‘o razoável’ como um guia para a ação, os Estóicos poderiam ter objetado que nem mesmo temos como estabelecer que algo é razoável a não ser que nos baseemos em nossas noções sobre o que está de acordo com a natureza, e isto deve, por sua vez, se basear na *katalēptikē phantasia*.<sup>51</sup> Este é o motivo pelo qual os Estóicos mantinham que o cético que nega a possibilidade do conhecimento baseado em percepções também elimina a possibilidade de decidir o que fazer. Carnéades, concentrando-se no caso da percepção sensorial, estava combatendo os Estóicos no campo de batalha deles. Contudo, sua própria teoria não vai

<sup>47</sup>Striker, G. *Krith/rion thlj a)lhqei/aj* (Göttingen, 1974), Apêndice, págs. 107-10.

<sup>48</sup>*Acad.* II 25.

<sup>49</sup>Ver *Acad.* II 30, 38. A última passagem sugere um paralelo mais do que uma identificação da percepção dos fatos e percepções das coisas como *oi@kei=a*. Similarmente, *Plu. Stoic. rep.* 1038c.

<sup>50</sup>Ver o relato da *oi@kei/wsij*, *DL VII 86*, *Cic. Fin.* III 20 f., 33, e a definição de *summum bonum*, *ibid.* 31: ‘vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem.’ Suponho que se juízos morais ou decisões práticas foram sempre feitas com referência a *oi@kei=a* ou *a@llo/tria*, então um ‘tolo’ deveria ter uma idéia errônea do que está de acordo com a sua natureza, mais do que pensar que o que está de acordo com sua natureza é irrelevante. Para uma detalhada consideração de *oi@kei/wsij* e a epistemologia Estóica do juízo moral ver *Pembroke, S.G. Oikeiōsis*, em Long, A.A. *Problems in Stoicism* (Londres, 1971) e Long, A.A. *The Logical Basis of Stoic Ethics*, *Proceedings of the Aristotelian Society* 71, 1970/71.

<sup>51</sup>*Cic. Acad.* II 30-1, *Fin.* III 21.

muito além de demonstrar como a transição para questões morais teria que ser feita. Se estou certa ao sugerir que os Estóicos usavam as ‘noções comuns’ para dar conta disto, Carnéades talvez pudesse ter tentado explicar como mesmo percepções sensoriais não-cognitivas podem ser a base de conceitos gerais. Mas apesar de sabermos que as noções comuns desempenhavam um papel no debate entre a Stoa e a Academia (Plu. *Comm. not.* 1059 bc), os argumentos relevantes sobre este ponto não parecem ter sido preservados.

Em sua refutação à primeira objeção, então, Carnéades desenvolveu uma teoria alternativa que poderia servir a alguns dos propósitos da teoria Estóica baseada na *katalēptikē phantasia*. E apesar de Carnéades, assim como seu predecessor, usar uma fôrma Estóica — assim a distinção entre apresentações plausíveis e verdadeiras, umas que parecem corretas a quem percebe, e aquelas que de fato correspondem à realidade, foi tomada dos Estóicos (*M VII* 242 em diante) — a teoria em si parece ser própria de Carnéades.<sup>52</sup> Esta teoria, entretanto, não fomentou a distinção Estóica entre o homem sábio, aquele cujo qual toda ação é supostamente baseada no conhecimento, e o tolo, que se baseia em opiniões. Não há uma réplica explícita em *Academica II*, até onde eu possa ver, para o argumento de que a virtude requer conhecimento, desenvolvido em 23-5. Mas Cícero indica em vários lugares que a temeridade que reside no assentimento precipitado deve ser ela própria o grande erro a ser abandonado<sup>53</sup>: poderia ser melhor ser um cético modesto do que um dogmático arrogante. Ademais, Sexto em um lugar (*M VII* 184) diz que a grande cautela seria usada, ‘de acordo com os seguidores de Carnéades’, com respeito a questões pertinentes à felicidade — então, a teoria de Carnéades provê uma

<sup>52</sup>A mim parece que Couissin e, seguindo-o, dal Pra subestimaram a originalidade de Carnéades por se aterem somente ao fato de que ele tomou seus conceitos básicos de Crisipo. Se ele tomou os materiais, ele não tomou os argumentos; e de fato parece que ele fora original, por exemplo, ao apontar que as impressões não deveriam ser consideradas isoladamente, e, pela atenção que ele prestou aos métodos, que nós de fato usamos para verificar a veracidade de uma dada declaração factual. (Para uma consideração que dá a devida relevância às inovações de Carnéades—mesmo um pouco exageradamente, talvez—ver Stough formulou, como reduções *ad absurdum* das doutrinas Estóicas, como faz Pra, M. dal, *Lo scetticismo greco*, 2ª edição, Roma-Bari, 1975, pág. 275): não se demonstra inconsistências nas teorias dos outros pela adição de premissas inconsistentes. Carnéades não demonstra que os Estóicos se contradiziam—e eles muito provavelmente não se contradiziam, apesar da coleção de Plutarco de teses superficialmente incompatíveis—mas algumas das suas premissas estavam erradas. Não se deveria deixar-se levar pelo truque Acadêmico de fazer parecer que conclusões Acadêmicas seguem-se de premissas Estóicas. E, à parte sua crítica à doutrinas Estóicas, Carnéades também tentou demonstrar que nada absurdo segue se colapsarmos as premissas disputantes—de fato, como coloca Cícero (*Acad.* II 146), o cético só joga fora o que nunca é o caso, mas deixa tudo o que é necessário. Por isso a filosofia de Carnéades não era inteiramente negativa—embora não se siga que ele nunca tenha construído um sistema próprio. Ver a avaliação mais equilibrada de Robin, L. *Pyrrhon et le scepticisme grec* (Paris, 1944), págs. 128-9.

<sup>53</sup>*Acad.* II 68, 87, 108, 115, 128, 133, 138, 141.

maneira de distinguir entre decisões precipitadas e prudentes. Mas, com os exemplos da armadilha e da cobra ele aponta, ao mesmo tempo, que esta distinção não deve ser generalizada para separar o homem sábio do tolo — em algumas situações, simplesmente não há lugar para um exame cuidadoso da evidência.

Se os Acadêmicos por vezes seguiram os Estóicos ao discutirem epistemologia ou ética em termos de sabedoria<sup>54</sup>, eles provavelmente fizeram isto somente porque esta terminologia provê um modo conveniente de falar sobre o que se deveria fazer, em oposição ao que normalmente se faz, ou o que pode em princípio ser feito em oposição ao que todos podem fazer. Se o homem sábio é quem sempre age como deveria agir, certamente ninguém poderia afirmar ser um sábio (ver *Acad.* II 66); mas disto não se segue que o sábio seja um super humano. Então o ‘sábio Acadêmico’, a quem Cícero em alguns lugares contrasta com o Estóico (*Acad.* II 105; 109-10; 128), possivelmente será mais cauteloso e prudente que o resto de nós, mas ele terá, como todos os homens comuns, que se contentar com o que é plausível.

Considerando o contraste entre Arcesilau e Carnéades em sua reação ao argumento ‘omnia incerta’, de fato, poderíamos estar inclinados a pensar que Carnéades estava desenvolvendo seu ponto de vista particular. Afinal de contas, ele está oferecendo uma nova solução para o problema Estóico de como escolher entre apresentações e, ademais, esta solução é consistente com seu ceticismo, pelo menos na medida em que incorpora a tese de que nada pode ser conhecido.

Resta, contudo, a dificuldade de que, ao defender uma teoria epistemológica, Carnéades teria abandonado a prática Acadêmica de argumentar pró e contra sem chegar a uma conclusão. Se ele apresentou a teoria como um ponto de vista seu próprio, ele deve ser considerado, pelo menos no sentido de Sexto, como um dogmático, mesmo que de um status qualificado. Voltaremos a este ponto depois de considerarmos a réplica de Carnéades à segunda versão do argumento da *apraxia*.

---

<sup>54</sup>Cícero formulou toda a discussão em *Academica* II nestes termos, cf. 57, 66, 115. Para referências a outros trabalhos ver a nota de Reid sobre *Acad.* II 66 (M. Tulli Ciceronis, *Academica*. Londres, 1885, pág. 254). Sexto e Plutarco escreveram em termos de ‘o homem que retém o juízo’ ou ‘os Acadêmicos’ e expressões similares (*M* VII 158, 173, 174, 179, 184, *PHI* 229, 230, *Plu. Col.* 1122 c-e; ver também Clitômaco em *Acad.* II 104). Não é implausível que os Acadêmicos tenham adotado sua terminologia precisamente quando estivessem argumentando contra os Estóicos.

Ambos, Crisipo e Antipater são ditos como tendo argumentado com grande virulência contra aqueles que ‘mantiveram que sob o advento de uma apresentação apropriada (*oikeia*) [nós] imediatamente temos um impulso de agir sem dar a ela o assentimento’ (Plu. *Stoic. rep.* 1057 a). Já mencionei o que parece ter sido o ponto principal da sua crítica: digo, que a ação voluntária implica assentimento, que está em nosso poder; e que aqueles que negam isto estão negando implicitamente a possibilidade da ação moralmente responsável. Este argumento aparece em sua forma mais explícita em *Acad.* II 37-9. Lúculo já argumentara que a ação implica em assentimento<sup>55</sup>; agora ele insiste que a ação virtuosa, em particular, depende do assentimento como aquilo que está em nosso poder: ‘e mais importante que tudo, garantindo que há algo em nosso poder, ela não estará presente naquele que a nada assente. Onde, então, está a virtude se nada jaz em nós?’ A passagem conclui com uma reafirmação da doutrina Estóica de que a ação implica assentimento, de onde se seguiria que aquele que rejeita o assentimento conseqüentemente joga fora da vida toda a ação.

O contra-argumento de Carnéades é mais uma vez muito mais elaborado do que o de Arcesilau. Primeiro, ele parece apontar aos Estóicos que os argumentos destes não seriam de nenhuma utilidade no sentido de estabelecer a possibilidade do conhecimento: se o conhecimento é impossível, e a ação implica o assentimento, tudo que se segue é que o homem sábio, na necessidade de não se manter inativo, terá que assentir a uma apresentação que não assegura conhecimento — ele terá que se agarrar a opiniões. Que este era o ponto da alegada aceitação das opiniões em Carnéades parece-me estar nítido pelas duas passagens nas quais Cícero se refere a isto em seu discurso para o ceticismo. A começar pela segunda, *Acad.* II 78: aqui Cícero afirma que o único ponto de controvérsia que resta entre Estóicos e cétricos é quanto à questão sobre se pode haver uma *katalēptikē phantasia* — a questão da *epoché* não é relevante aqui, tendo em vista que, como disse Carnéades, ‘O homem sábio poderia não ter conhecimento e ainda assim sustentar opiniões’. A questão sobre a retenção do assentimento é, presumivelmente, o argumento da *apraxia*, que era o principal argumento Estóico contra a *epoché*.<sup>56</sup> Cícero está apontando

---

<sup>55</sup>BROCHARD, V. *Les Sceptiques grecs* (segunda edição, Paris, 1923; reimpresso em 1969).

<sup>56</sup>Certamente, por vezes, suplementado pelo argumento de que não podemos remediar o assentimento ao que é evidente, então o cétrico deveria de fato estar errado sobre sua própria atitude, ver *Acad.* II 38 e 107. Sexto (*M* VII 257) atribui este argumento aos ‘Estóicos mais jovens’ (ibid. 253) o que pode indicar que isto não era

que esta questão (a questão da *epoché*) não pertence à controvérsia sobre a possibilidade do conhecimento por que, como Carnéades demonstrara, ela poderia melhor servir para demonstrar que o homem sábio deve assentir a algo, o que significa que, se os cétricos estão corretos, ele deve aderir a opiniões — isto não pode ser usado para argumentar que o conhecimento deve ser possível.

De maneira similar, a passagem anterior *Acad.* II 67-8 demonstra como Carnéades voltou o argumento da *apraxia* contra os Estóicos. Lá Cícero registra dois argumentos, o primeiro remontando a Arcesilau, pelo qual ele provou aos Estóicos que o sábio deles deveria suspender o juízo sobre todas as coisas: ‘Se o homem sábio sempre assente a nada, ele aderirá, em algum momento, a uma opinião; mas o homem sábio nunca aderirá a uma opinião; portanto, ele não assentirá a nada’ (ver *M VII* 156-7). O segundo argumento é expressamente atribuído a Carnéades: ele é dito como tendo por vezes concedido como uma premissa secundária que o homem sábio às vezes assentirá — de onde se segue que ele aderirá a opiniões. Está bastante claro, como observou Couissin (*Le Stoïcisme de la Nouvelle Academie, Revue d’histoire de la philosophie* 3, 1929, pág. 261), que estes dois argumentos foram elaborados para constituir um dilema para os Estóicos: dada a primeira premissa (cética), ou os Estóicos manterão a tese de que o homem sábio não tem opiniões, o que os levará à *epoché*, ou eles insistirão — seguindo o argumento da *apraxia* — que o homem sábio deve em alguns momentos assentir, caso em que ele estará reduzido a posição em que tem opiniões. É significativo que a premissa de que o homem sábio por vezes assentirá é chamada de concessão (‘*dabat*’) da parte de Carnéades — obviamente a aparente concessão é feita para deduzir uma conclusão que era inaceitável para os Estóicos. Conseqüentemente, penso que Cícero está perfeitamente certo quando segue Clitômaco ao pensar que Carnéades defendeu opiniões somente com fim argumentativo.

É uma questão inteiramente diferente, é claro, se Carnéades teria dito, como Cícero (*Acad.* II 66), que ele próprio, ou pessoas em geral, teriam por vezes opiniões. Isto poderia simplesmente ser atribuído à fraqueza humana — afinal de contas, como Cícero corretamente insiste (*Acad.* II 108), uma suspensão do juízo consistente não é uma tarefa

---

parte da doutrina original, mais fora acrescido como um argumento contra os cétricos. O que não é, é claro, inconsistente com sua doutrina da voluntariedade do assentimento—não se deve acrescentar a isto a afirmação de que podemos escolher no que crer, o que seria absurdo, mas que somos responsáveis por cedermos a apresentações falsas, ver Brochard, V. *De assensione Stoici quid senserint* (Paris, 1879), pág. 9 em diante.

fácil. Mas isto não leva à afirmação de que estamos às vezes justificados em aderir a opiniões — a tese expressa de maneira Estóica dizendo que o sábio aderirá a opiniões. À medida que prossegue a alegada defesa de Carnéades das opiniões, então, parece que a questão deve ser tomada a favor de Clitômaco.

Resta vermos como Carnéades lidou com o argumento de que a ação implica assentimento. Se ele de fato concedeu este ponto aos Estóicos, poderíamos estar inclinados a pensar que sua posição era que a necessidade de ser ativo em alguma medida justifica que tenhamos opiniões, sendo elas próprias bem fundamentadas ou não. Mas está perfeitamente claro, pelas citações de Cícero dos livros de Carnéades, que ele não fez estas concessões. Em vez disso, ele apontou que o argumento Estóico confunde duas coisas sob o termo *sunkatathesis*. Se os dois fatores envolvidos fossem distinguidos, a reviravolta seria que certamente seria possível agir livremente sem assentimento. As duas passagens cruciais são *Acad.* II 99-101 e especialmente 104.

A primeira passagem refere-se à já familiar distinção entre apresentações ‘catalépticas’ e plausíveis, dizendo que o homem sábio ‘aprovaria’ as plausíveis e as ‘usaria’ como um guia para a ação. À parte a distinção implícita entre ‘aprovar’ ou ‘usar’ e assentir, ainda não está claro como o homem sábio evita o assentimento em suas ações. Na segunda passagem, Clitômaco introduz uma distinção explícita entre dois modos de suspensão, e uma distinção correspondente entre duas maneiras de reagir a apresentações: em um sentido, a *epoché* é tomada significando que o homem sábio não assentirá a nada, em outro, que ele reterá a reação tanto positivamente quanto negativamente. Ora, enquanto os Acadêmicos sustentam que o sábio não deveria nunca dar seu assentimento, eles permitem-no dizer ‘Sim’ ou ‘Não’, seguindo a plausibilidade, então o sábio terá que ter um método para dirigir tanto suas ações quanto sua seu pensamento teórico. Cícero insiste que a reação positiva cética não é assentimento.

O ponto da distinção de Carnéades talvez possa ser mais bem denotado reconsiderando-se brevemente o papel do assentimento na teoria Estóica. Os Estóicos usavam o conceito de assentimento tanto em sua epistemologia quanto em sua teoria da ação. Na teoria do conhecimento, a distinção entre ter uma apresentação e assentir a ela, que Cícero explicitamente atribui a Zenão (*Acad.* I 40-1), parece ser baseada no fato de que podemos, e de fato costumeiramente temos apresentações, sem crermos que elas sejam

verdade. Conseqüentemente, podemos distinguir o ato de aceitar uma apresentação como verdadeira e meramente ‘ter’ uma impressão, que é causada por fatores fora de nosso controle.<sup>57</sup> Esta distinção se tornara parte da tradição européia, sua última proeminente descendente sendo talvez a distinção de Frege entre a mera adesão a um pensamento e o juízo de que o estado de coisas expresso por uma posição é um fato.<sup>58</sup>

Ora, na teoria da ação, a *sunkatathesis* é dita como tendo a característica adicional de direcionar a ação — ou seja, além de denotar a aceitação da uma proposição como verdadeira (por exemplo, ‘eu deveria fazer X’), ela também denota a decisão de executar a ação prescrita pela proposição. Este é o motivo pelo qual os Estóicos às vezes dizem que o impulso (*hormē*) é um tipo de assentimento. Conseqüentemente, o papel do assentimento na ação é comparável mais à *prohairesis* de Aristóteles do que o ‘Urteil’ de Frege. Os Estóicos aparentemente distinguiram o lado teórico e o prático de tais atos de assentimento, dizendo que o assentimento é dado à proposição (*axiōma*), enquanto que o impulso é dirigido para o (ação-) predicado (*katēgorēma*) contido na proposição;<sup>59</sup> mas

<sup>57</sup>Ver *Acad.* II 145, *M VIII* 397.

<sup>58</sup>Os Estóicos são devidamente elogiados por sua descoberta em Brochard, V. *De assensione Stoici quid senserint* (Paris, 1879), pág. 46 em diante. Assim como em tantas outras vezes, o insight básico parece proceder de Aristóteles, ver *de na.* III3 428a 24-b 9.

<sup>59</sup>Assim é como entendo a obscura passagem em Stob. *Ecl.* II 88.1 W (*SVF* III, p. 40.27-31): pa/saj de\ ta\j o(rma\j sugkataqe/seij eiĀnai, ta\j de\ praktika\j kai\ to\ kinhtiko\n perie/xein. hĀdh de\ aĀllwn me\n eiĀnai sugkataqe/seij, e©p © aĀllo de\ o(rma\j: kai\ sugkataqe/seij me\n a)ciw/mais/ tisin, o(rma\j de\ e\pi\ kathgorh/mata, ta\ periexo/Mena pwj e)n toi=j a)ciw/masin, oiĀj sugkataqe/seij; *pace* Tsekourakis, D. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics* (Wiesbaden, 1974), 77 em diante, que toma isto como se todo assentimento é ou é seguido por o(rmh/. À parte o obviamente implausível ponto de vista (pelo qual ver Alex. *Aphr. De an.* 72.20 em diante), aqui parece não haver boas evidências para sustentar isto. Tsekourakis cita Porfírio *apud* Stob. *Ecl.* I 349.23 W (*SVF* II, p. 27,6) th=j sugkataqe/sewj kaq © o(rmh\n ouĀshj como dizendo que o assentimento é um tipo de o(rmh/, mas de fato Porfírio parece dizer somente que o assentimento é voluntário. (Para este uso de kaq © o(rmh/n cf. Nemesius, *Nat. hom.* XXVII 250 Matthaeci: peri\ th=j kaq ) o(rmh\n h)\ kata\ proai/resin kinh/sewj, h/(tij e)sti\ tou= o)pektikou=; ver também Alex. *Aphr. Fat.* 182.4-20, onde kaq )) o(rmh\n kinh/sij parece referir-se ao movimento intencional ou espontâneo.) Porfírio está estabelecendo a teoria Estóica do ai)/sqhsij, e a cláusula citada por Tsekourakis aparentemente toma algumas linhas além de ei) mh\ sugkata/qesij ei)/h tw=n e)f ) h(mi=n. Da passagem de Stobaeus, Tsekourakis infere que deve ter havido uma outra o(rmai/ prática, e ele sugere que esta deve ser atos de assentimento a proposições teóricas. Não estou certa se praktika\j realmente qualifica o(rma/j—isto poderia ser meramente explicativo; e parece óbvio pelas definições de o(rmh/ dadas pelo próprio Stobaeus, *Ecl.* II 86.17 (*SVF* III, p. 40, 4 em diante.), e outros que o(rmh/ é sempre dirigida em direção à ação. Se praktikai/ o(rmai/ era somente uma subclasse de o(rmai/, pode-se sugerir que era invocada em contra-distinção às efecções (pa/qh), que era também um caso de o(rmai/ (*SVF* III, p. 93, 4 em diante., 9 em diante., p. 94, 3 em diante.). O atributo praktikh/ deve ter servido para distinguir entre decisões imediatamente precedendo a ação e estados dispostos e aptos ao assentimento.

eles obviamente sustentaram que em questões práticas, o juízo ‘eu deveria fazer X’ é idêntico à decisão de fazer X, e necessariamente é seguido pela ação de fazer X.

O que tomo como o apontamento de Carnéades para eles é que julgar que se deveria fazer uma coisa e decidir fazê-la não é o mesmo: um agente pode decidir fazer uma coisa sem aceitar como verdade que ele deveria fazê-la, e isto significa que ele pode agir voluntariamente sem assentir no sentido teórico. Assim, por exemplo, o homem que foge de uma suspeita armadilha não precisa crer que realmente há uma armadilha, nem, conseqüentemente, que a coisa correta para ele é fugir — sua ação é propiciada pela suspeita de que lá poderia haver uma armadilha, e ele age sem considerar suas possíveis dúvidas sobre se ele deveria realmente fugir ou não. Então, mesmo se os Estóicos não tivessem aceitado, em termos teóricos, os mais gritantes contra-exemplos à sua identificação, a saber, casos de *akrasia*, onde o agente julga que não deveria fazer uma coisa, mas ainda assim faz, haveria ainda outras maneiras de tornar claro que uma decisão de agir não é idêntica a um juízo moral sobre um ato.

Ora, enquanto isto demonstra que podemos agir sem assentimento, a distinção de Carnéades ainda permite-nos traçar a linha entre ações voluntárias e involuntárias onde os Estóicos queriam traçá-la, tendo em vista que uma decisão de agir, embora não seja assentimento, pode mesmo assim estar em poder do agente.

A distinção entre decidir agir baseado em uma proposição e aceitá-la como verdade pode ser transportada por analogia para o campo teórico. Eu posso decidir usar uma proposição, digo, como uma hipótese, contudo, sem comprometer-me com a sua verdade: assim um cientista que coloca uma hipótese sua em teste não deveria ser suposto como tendo assumido-a como verdadeira, embora ele escolha, é claro, a hipótese que ache mais possível de ser verdadeira. Conseqüentemente, se a distinção de Carnéades é mantida em mente, se seguirá que o cético será livre tanto para agir e especular sobre questões de fato sem, contudo, aceitar qualquer proposição como verdadeira.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup>A distinção de Carnéades entre aceitar como verdadeiro e adotar como base para a ação provê o pano de fundo para a distinção posterior do Pirronismo entre critério de verdade e critério para a ação ou para a conduta da vida (*PH* I 21; *M* VII 30). Esta não é uma distinção entre questões teóricas e práticas, como poder-se-ia imaginar em uma primeira olhadela: claramente os Pirrônicos retêm o juízo em ambos os casos. O ponto é que ele age de acordo com o que aparece a ele como sendo o caso sem comprometer-se com a verdade das suas impressões.

Neste caso, Carnéades pode ser considerado como proponente de uma modificação da teoria Estóica. Enquanto mantém a distinção inicial entre obter uma apresentação e reagir a ela, ele substitui a concepção Estóica unitária de assentimento pelas duas noções paralelas de decisão de agir — em questões práticas — e usando-as (como hipóteses) — para questões teóricas. Tendo em vista que estas duas noções são suficientes como base para a ação ou como teorização, o cético pode, sem paradoxo, refrear seu assentimento no sentido completo de aceitação de verdade. Então a réplica de Carnéades à segunda versão do argumento da *apraxia* demonstra que ele reivindicou, com êxito, a possibilidade de uma *epoché* estrita.

Pode-se estar inclinado a objetar neste ponto, com H. Hartmann<sup>61</sup> e M. dal Pra<sup>62</sup> que a diferença entre as posições de Metrodoro e Clitômaco — assentimento temporário por um lado, e atitude positiva por outro — é insubstancial. A importante similaridade parece residir no fato de que em ambos os casos as proposições podem ser assentidas ou adotadas baseando-se em evidências — e este é o ponto principal de distinção entre a atitude racional do ceticismo Acadêmico e do irracionalismo dos Pirrônicos (ver *PH I* 23-4; 229-38; *M XI* 165-6). Mas, à parte a, para mim, importante clarificação dos dois aspectos da *sunkatathesis* Estóica na teoria da ação, a distinção não parece insignificante também no campo teórico: tanto que, abandonando por um momento a terminologia Estóica, Carnéades pode ser considerado como sugerindo uma teoria do conhecimento alternativa na qual assentir ou aceitar algo como verdadeiro não é um ingrediente necessário.<sup>63</sup>

Dizer que a crença não precisa implicar o assentimento não significa, sendo mais correta, que o conceito de assentimento não tem aplicação — provavelmente sim, por exemplo em casos que, após um argumento ou uma prova, vemos a verdade de uma proposição e daí aceitamo-la como verdadeira.<sup>64</sup> Mas não devemos generalizar este modelo

---

<sup>61</sup>*Gewissheit und Wahrheit: der Streit zwischen Stoa und akademischen Skepsis* (Halle, 1927), pág. 44.

<sup>62</sup>*Lo scetticismo greco*, 2ª edição (Roma-Bari, 1975), pág. 298.

<sup>63</sup>Devo este ponto a Rolf George.

<sup>64</sup>Penso que seria correto dizer que assentimos a proposições porque (já) acreditamos nelas, então o assentimento não é parte nenhuma crença (ver B. Mayo, 'Belief and Constraint', *Proceedings of the Aristotelian Society* 64 (1963/4), 139-56; citado de A.P. Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief* (Oxford, 1967), págs. 147-9); mas deixemos isto de lado por um momento, usaremos 'assentimento' como 'aceitando como verdadeiro'.

para aplicá-lo a todos os casos de crença.<sup>65</sup> À parte a implausível sugestão de que crenças são sempre adquiridas desta maneira, que pode ser contornada alegando que a teoria em questão não afirma nada além de que aderimos ao que cremos ser verdadeiro (e, no caso dos Estóicos, que somos responsáveis pelo que cremos), não é claro se crer realmente implica em tomar como verdadeiro. Pois, a aceitação da teoria da crença não parece levar suficientemente em consideração o fato de que nossas crenças podem variar em grau. Aceitar uma proposição  $p$  como verdadeira parece também excluir aceitar não- $p$ , pelo menos conscientemente, e aí parece que uma pessoa pode desistir consistentemente de crer em  $p$ , mas também, menos confiantemente, que não- $p$ , como, por exemplo, quando alguém diz ‘Eu creio que o vi ontem, mas deve ter sido anteontem’. Um homem que sinceramente crê que sua casa não pegará fogo pode ainda fazer um seguro anti-incêndio porque ‘Você nunca pode estar certo’. Não se substituirá, nestes casos, a crença parcial em  $p$  pela crença total de que provavelmente- $p$ , tendo em vista que grau de probabilidade e grau de crença nem sempre caminham juntos.<sup>66</sup> Conseqüentemente, a crença parcial não deveria ser identificada nem com a assunção da probabilidade e nem com — mesmo provisoriamente — a assunção da certeza.

Ora, é claro que isto vai além da controvérsia entre os Estóicos e os cétricos. Não temos evidência para sugerir que Carnéades criticou ou rejeitou a análise Estóica da *doxa*. Mas ao expor a teoria do critério de Carnéades, Sexto repetidamente aponta que a credibilidade e assim também a convicção podem variar em graus.<sup>67</sup> Não está assim tão claro se Carnéades distinguiu entre graus de confirmação e graus de convicção. Mas há um ponto na sua distinção entre o assentimento e a atitude positiva do cétrico que está perdido se o interpretarmos, sobre as linhas de Metrodoro, como se tivesse defendido o assentimento provisório. Aceitar como verdadeiro pode ser considerado como o caso limite da atitude positiva, justificável somente pela certeza, e uma certa carga de confiança não é o mesmo que uma certeza provisoriamente assumida.

---

<sup>65</sup>Para as dificuldades envolvidas nisto ver H.H. Price, ‘Some Considerations about Belief’, *Proceedings of the Aristotelian Society* 35 (1934/5), 229-52; repr. Em Griffiths, op. Cit., 41-59, cuja teoria é em muitos aspectos muito similar à Estóica—ou talvez uma revista versão de Carnéades da doutrina Estóica.

<sup>66</sup>Para a teoria da crença parcial ver F.P. Ramsay, ‘Truth and Probability’, em seu *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (Londres, 1931), págs. 156-98, e D.M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge, 1973), págs. 108-10.

<sup>67</sup>*M* VII 173, 178, 181, 184: depende da importância da questão se o cétrico estará contente com uma apresentação meramente plausível ou se ele procurará por confirmação para fazê-la mais confiável.

Se introduzirmos por um momento uma distinção terminológica entre opinião — como definida pelos Estóicos — e crença, podemos dizer que o cético, de acordo com Carnéades, não terá opiniões, embora ele possa ter mais ou menos crenças firmes. Sendo justa, esta não é a completa indiferença do cético Pirrônico, mas é a *epoché* estrita no sentido de total abstenção do assentimento.

Podemos agora voltar à questão sobre se Carnéades lançou sua teoria do ‘uso de apresentações plausíveis’ como seu ponto de vista epistemológico próprio. De uma maneira, é tentador dizer que sim, tendo em vista que, dada sua distinção entre aceitar algo como uma verdade e adotar algo como uma hipótese, podemos dizer que foi presumivelmente a hipótese que ele próprio adotou. Também, a teoria é, pelo menos, seu ponto de vista próprio na medida que não é o ponto de vista de ninguém mais. Mas então temos que considerar também a moldura na qual Carnéades desenvolveu sua teoria. Antes de expor a teoria do critério de Carnéades, Sexto relata um argumento pelo qual Carnéades pretendeu demonstrar que não poderia haver nenhum critério absoluto de verdade seja ele qual for (*M VII* 160-5). A primeira parte deste argumento toma suas premissas obviamente dos Estóicos, e consiste em demonstrar que o único critério possível deveria ser a *katalēptikē phantasia* Estóica. Mais adiante, ao desenvolver seu próprio critério, Carnéades está, mais uma vez, fundamentando-se na teoria Estóica.<sup>68</sup> Então, se atribuirmos esta teoria a ele como uma exposição do seu próprio ponto de vista, devemos tomá-la como se ele<sup>69</sup> tivesse aceitado em grande medida a doutrina Estóica sem qualquer argumento. E isto, penso eu, é muito improvável.

Para entendermos o que ele estava tentando fazer devemos nos lembrar da metodologia Acadêmica. Um bom exemplo dela é oferecido pela maneira como Carnéades argumentou sobre questões éticas. Cícero nos conta que ele às vezes defendia um certo ponto de vista com tal vigor que era tomado como sustentando a própria teoria (*Acad. II* 139). Em várias ocasiões, contudo, ele parece ter argumentado a favor de uma tese diferente — mas, como enfatiza Cícero, somente em razão de atacar os Estóicos (*Acad. II* 131; *Tusc. V* 84). Na ocasião da famosa embaixada a Roma ele argumentou com igual

---

<sup>68</sup>Isto foi demonstrado em detalhe por Burnyeat, Myles F. Carneades Was No Probabilist, em Glidden, D., ed. *Riverside Studies in Ancient Scepticism*.

<sup>69</sup>Como explicitamente faz, por exemplo, Stough, C.L. *Greek Skepticism* (Berkeley e Los Angeles, 1969), pág. 41.

força e engenhosidade pró e contra a justiça por dois dias consecutivos (Cic. *Rep.* III 9: *Lact. Inst.* 5.14.3-5). Este é o procedimento que Cícero descreve como ‘comparar afirmações e trazer à tona tudo que possa ser dito a respeito de cada opinião’ (‘conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere’, *Div.* II 150), e pelo qual os Acadêmicos acharam necessário argumentar tanto pró quanto contra todos os outros filósofos (*ND* I 11; *Acad.* II 60).

Ora, enquanto as teses éticas de Carnéades parecem ter sido adotadas com propósitos puramente críticos — ele parece ter argumentado que os Estóicos deveriam ter adotado ‘sua’ definição do bem supremo, como Arcesilau argumentara anteriormente que o sábio Estóico deveria suspender o juízo sobre todas as questões<sup>70</sup> — pode-se dizer que, em sua epistemologia, ele foi além disso ao criar uma situação para a possibilidade de um ceticismo consistente. Em contraste com Arcesilau, ele aparentemente não se contentou em criticar os Estóicos e refutar suas objeções; ele trabalhou em soluções alternativas para os problemas que os próprios Estóicos lançaram. Mas esta é, obviamente, também uma maneira de demonstrar que a oposição a teses Estóicas pode ser mantida com igual plausibilidade. Se estamos inclinados a atribuir algumas destas alternativas a Carnéades como teorias próprias suas, isto pode ser devido ao fato de que, em vez de produzir uma situação onde ambas alternativas têm o mesmo peso, ele parece ter sobrepujado seus oponentes. Mas isto advém do nosso próprio juízo — na medida em que se considera o próprio Carnéades, parece mais provável que ele permaneceu sem compromissos tanto com respeito a moldura na qual os problemas de seus dias surgiram, quanto em respeito às soluções que ele próprio e outros viriam a oferecer<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup>Ver Long, A.A. Carnéades and the Stoic Telos, *Phronesis* 12 (1967).

<sup>71</sup>Beneficiei-me enormemente das críticas e recomendações de Rolf George, cuja visita a Göttingen por sorte coincidiu com a escrita deste artigo, e também dos comentários de Myles Burnyeat, Wolfgang Carl e Günther Patzig.