

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**Por uma leitura ciceroniana de Sócrates, Platão e  
o ceticismo da “nova Academia”**

**João Carlos Pereira da Silva**

**2017**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**POR UMA LEITURA CICERONIANA DE SÓCRATES, PLATÃO E  
O CETICISMO DA “NOVA ACADEMIA”**

**JOÃO CARLOS PEREIRA DA SILVA**

*Sob a Orientação da Professora Doutora  
**Alice Bitencourt Haddad***

Dissertação submetida como  
requisito parcial para obtenção do  
grau de **Mestre em Filosofia**, no  
Curso de Pós-Graduação em  
Filosofia, Área de Concentração  
em Filosofia Antiga e Recepção

Seropédica, RJ  
Julho de 2017

## FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586u Silva, João Carlos Pereira da, 1987-  
Por uma leitura ciceroniana de Sócrates, Platão e o  
ceticismo da "nova Academia" / João Carlos Pereira da  
Silva. - Nilópolis, 2017.  
92 f.

Orientadora: Alice Bitencourt Haddad.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, 2017.

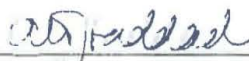
1. apreensibilidade. 2. Representação Apreensiva.  
3. Suspensão do Juízo. I. Haddad, Alice Bitencourt,  
1977-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio  
de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia III.  
Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO CARLOS PEREIRA DA SILVA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia Antiga e Recepção.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 31/07/2017



---

Alice Bitencourt Haddad, Dr<sup>a</sup>. UFRRJ  
(Orientadora)



---

Roberto Bolzani Filho, Dr. USP



---

Marcelo da Costa Maciel, Dr. UFRRJ

## AGRADECIMENTOS

São tantos os agradecimentos a fazer e tantas as pessoas a quem devo agradecer que se enumerasse todas aqui, tal coisa teria mais páginas que todo este trabalho. Entretanto, não poderia deixar de destacar algumas pessoas que foram e são, para mim, fundamentais:

Sou muito grato à minha família, aos meus pais José Carlos e Rosária, à minha querida amiga e irmã Regina, à minha avó Regina Dórea (*in memoriam*) e todos os meus familiares, por todo o apoio – principalmente nos momentos não tão prazerosos da vida acadêmica –, sem o qual não seria possível viver essa experiência incrível que, com absoluta certeza, não se encerra aqui. Conto com vocês para os próximos desafios!

Agradeço principalmente à minha querida orientadora, Alice Bitencourt Haddad, por todo o seu investimento em mim e pela sabedoria e paciência com a qual conseguiu, apesar das minhas dificuldades, que não foram poucas, me orientar na elaboração deste trabalho, pelas aulas de grego e francês além da ajuda com o inglês; e que com incrível carisma e amizade tem me direcionado à *saída da caverna*. Alice, *muitíssimo obrigado* ainda é pouco.

Ao professor Dr. Roberto Bolzani Filho, cujo trabalho me é caro e inspirador. Além das contribuições fundamentais a este trabalho na arguição de qualificação, cujos frutos se revelam agora, pela generosidade em novamente aceitar contribuir a esta pesquisa ao compartilhar seu conhecimento para a formação de uma leitura ainda em desenvolvimento. Fico lisonjeado por sua participação. No mesmo elã, ao professor Dr. Marcelo da Costa Maciel, pela gentileza em aceitar contribuir com as leituras, comentários e críticas que certamente acrescentarão muito a esta pesquisa. Espero estar oferecendo um trabalho a contento.

Agradeço a todos, a cada um, pela amizade e companheirismo. Destaco alguns, cuja participação nessa conquista se deu de forma mais acentuada:

Ao meu quase irmão Vinicius, que é, sem dúvida, uma das pessoas mais brilhantes que já conheci, por poder contar com sua amizade e pelas conversas maravilhosas sem fim. Discordamos em quase tudo, mas se não fosse assim não seríamos os amigos que somos. Obrigado, amigo, de verdade. Ao querido irmãozinho mais novo Rafael “Fafá”, pelo incrível companheirismo, as muitas risadas despreziosas e o seu apadrinhamento. Sou muito grato por tudo, irmão. Ao querido Estevão, o professor que inspira os alunos e me inspira a ser tão dedicado quanto ele à nossa profissão tão desvalorizada. Vamos juntos ver onde nosso barco irá desaguar. Ao casal Icaro e Gisele, não apenas pela amizade maravilhosa, mas pela pedrinha preciosa que é a Alice.

Aos companheiros do Alojamento M2-227, Gabriel, Jotta, Eriklis e Lucas pela acolhida e às queridas amigas Angélica e Dalila, pelos pães de queijo, cafés, e conversas sempre agradáveis.

À UFRuralRJ, pelo ambiente extraordinariamente inspirador, por ser cenário da incrível experiência que é cursar uma Universidade e por possibilitar experiências de amizades indescritíveis, pois, ao longo desses quatro anos de graduação, fiz muitos amigos.

Ao professor Edson Peixoto, que além de professor é também um amigo inestimável, com quem aprendi e aprendo muito. Por acreditar em mim desde o primeiro período da graduação ao convidar-me para ser monitor de sua disciplina, pelos muitos livros presenteados sem os quais esse trabalho não se realizaria, pelas inúmeras lições por demais agradáveis sobre filosofia e sobre a vida além do abrigo quando preciso. Agradeço-o sinceramente.

Ao corpo docente do curso da Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, nomeadamente aos professores Dr. Francisco Moraes, Dr. Affonso H. Costa, Dr. Admar Costa, Dr. Pedro Hussak e Dr. Walter Valdevino pela amizade e profissionalismo.

À querida, doce, sensível, difícil, engraçada e muito, Juliana Coutinho, pela agradável surpresa desse reencontro depois de tanto tempo. Minha Rickzinha!

Ao que mantém viva a esperança de dias melhores e a fé na vida, ainda que irracionalmente justificável, mas, jamais, desprezível, pois, como disse Wittgenstein, trata-se do *testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria*. Dedico-te a gratidão de um ingrato e as desculpas que me cabem.

E as devidas desculpas àquelxs que, por um lapso da memória, esqueci de mencionar.

## RESUMO

SILVA, João Carlos Pereira da. **Por uma leitura ciceroniana de Sócrates, Platão e o ceticismo da “nova Academia”**. 2017. 96p Dissertação (Mestrado em Filosofia, Filosofia Antiga e Recepção). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

O presente trabalho tem por objetivo fazer uma breve exposição do ceticismo acadêmico e a relação da Academia cética com a interpretação ciceroniana da dialética de Arcesilau como um reavivamento dos espíritos socrático e platônico em oposição à admissão da tese estoica da apreensibilidade (katálepsis) em sua obra Acadêmicas. Trabalharemos mais especificamente a constatação socrática de sua própria ignorância diante do caráter incognoscível da natureza e como a radicalização da dúvida socrática por Arcesilau engendra a ideia segundo a qual, diante de discursos contrários e incompatíveis acerca do mesmo objeto e sendo ambos de igual persuasão, a isostenia é a razão pela qual Arcesilau se vê levado a disputar com Zenão de Cítio em combate ao critério estoico de representação apreensiva (phantasia kataleptiké) em favor da suspensão do juízo (epokhé).

**Palavras-chave:** Apreensibilidade. Representação Apreensiva. Suspensão do Juízo.

## ABSTRACT

SILVA, João Carlos Pereira da. **For a Ciceronian reading of Socrates, Plato and the skepticism of the “new Academy”**. 2017. 96p. Dissertation (Master in Philosophy, Ancient Philosophy and Reception) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica , RJ, 2017.

The present work aims to make a brief exposition of academic skepticism and the relation of the skeptical Academy to the Ciceronian interpretation of the Arcesilau's dialectic as a revival of the Socratic and Platonic spirits in opposition to the admission of the stoic thesis of the *apprehensibility (katalepsis)* in his work *Academics*. More specifically, we will work on the Socratic realization of his own ignorance about the unknowable character of nature, and how the Socratic doubt radicalization by Arcesilau engenders the idea that in the face of contradictory and incompatible discourses about the same object, both being of equal persuasion, *isostheneia* is the reason why Arcesilau finds himself compelled to dispute with Zeno of Citius in opposition to the Stoic criterion of *apprehensive representation (phantasia kataleptike)* in favor of the *suspension of the judgment (epoche)*.

**Key words:** Apprehensibility. Apprehensive Representation. Suspension of Judgment.



## **APRESENTAÇÃO**

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	1
<b>2 SÓCRATES E A HERANÇA CÉTICA</b>	5
Resumo	6
Abstract	6
2.1 A morte de Sócrates e a retaliação platônica: a imortalidade através da filosofia	7
2.2 A sistematização de Platão	9
2.3 É possível que Sócrates tenha sido cético ou sofista?	11
2.4 Sócrates sabe ou não sabe? É dogmático ou não?	15
2.5 A ignorância socrática	17
<b>3 A DIALÉTICA</b>	23
Resumo	24
Abstract	24
3.1 O método socrático e o ceticismo	25
3.2 A dialética	26
3.3 Discursos contrários ou Dissoi Lógoi	28
3.4 O élenkhos	31
3.5 A Academia em disputa: os sucessores de Platão	33
3.6 Outra disputa: originalidade dos acadêmicos quanto aos pirrônicos	36
3.7 A radicalização da dúvida	41
<b>4 ACADÊMICAS: DISPUTA ENTRE ESTOICISMO E CETICISMO</b>	46
Resumo	47
Abstract	47
4.1 Disputas no estoicismo	48
4.2 O conceito estoico de sábio	49
4.3 O conceito estoico de representação ou phantasía	52
4.4 O que se segue à representação: apreensão, não-apreensão e assentimento do juízo	55
4.5 O conceito estoico de aparição ou phántasma	56
4.6 A enérgeia como critério de distinção entre a phantasía e o phántasma	60
4.6.1 De volta ao Teeteto: o [quase] ceticismo de Protágoras ou Platão?	61
4.6.2 Arcesilau e Carnéades e o argumento do sonho, da embriaguez e da loucura	67
4.7 Como os acadêmicos minam o estoicismo?	71
4.8 Por que não dar o assentimento?	72
<b>5 CONCLUSÃO</b>	75
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	79
6.1 Bibliografia Principal	79
6.2 Bibliografia Secundária	79
<b>7 NOTAS</b>	
1, 2	7
3	8
4	10
5, 6, 7	12
8	13
9	14
10, 11	15
12	25
13, 14	29
15, 16	30
17	31
18, 19	34
20	35
21, 22	37

23  
24  
25  
26  
27  
28  
29, 30  
31  
32  
33

38  
43  
49  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
62

*“A impressão de certeza é um testemunho certo  
de loucura e incerteza extrema.”*

(MONTAIGNE, 1962, p. 522)

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação é o resultado do trabalho desenvolvido ao longo de dois anos de pesquisa cujo objetivo é apresentar uma leitura possível das filosofias socrática e platônica segundo o relato de Cícero em sua obra *Acadêmicas*; leitura essa que nos levou a examinar a relação entre as filosofias socrática e platônica com o ceticismo acadêmico apresentado em disputa com o estoicismo na Academia tempos após a morte de Platão. De acordo com Cícero, o ceticismo dos acadêmicos teria sido desenvolvido durante o período em que Arcesilau esteve à frente da Academia, e teria sido continuado por Lácides, Evandro, Hegesimo e aperfeiçoada por Carnéades, o quarto escolarca da Academia após a direção de Arcesilau, que é o cético a quem nos ateremos, já que os outros filósofos que o sucederam infelizmente não conseguimos examinar com o cuidado necessário.

A estratégia que utilizamos foi examinar de que maneira o *élenkhos* socrático juntamente com a *ironia* operavam um procedimento refutativo altamente destrutivo em discussões que pretendiam alcançar o conhecimento acerca dos temas debatidos em questão, procedimento este que, de acordo com Sócrates no relato platônico da *Apologia*, teria sido o verdadeiro motivo pelo qual Sócrates teria sido julgado e condenado; bem como a dialética dos diálogos de Platão, sobretudo de acordo com o relato do *Teeteto*, reforçam a ideia segundo a qual Sócrates teria desenvolvido sua filosofia de modo inquiridor, sempre ocupando o papel de alguém que alega não saber coisa alguma, exceto que não sabe nada, e se resigna a apenas perguntar sem oferecer respostas em contrapartida.

Para Cícero, o que teria levado Arcesilau a conduzir a Academia a uma perspectiva cética teria sido uma inspiração nessa maneira de filosofar que Sócrates teria inaugurado e a que Platão teria dado continuidade, de modo que o que alcunhou a Academia em seu período cético como sendo uma “nova Academia”, se comparada com a “antiga” antes de Arcesilau, não faria sentido se se considerasse que a Academia no período de Platão expressava essa mesma perspectiva, apesar de ter sido Arcesilau quem teria radicalizado a perspectiva hesitante acerca da possibilidade de conhecimento da realidade, que Sócrates e outros pensadores antes dele já teriam experimentado ao afirmarem o caráter incognoscível da natureza.

No primeiro capítulo, buscaremos examinar como a questão da condenação de Sócrates é colocada por Platão como um claro exemplo de que a educação que promoveu a concepção de justiça dos atenienses estava completamente equivocada, uma vez que permitiu

que alguém que era inocente fosse condenado injustamente. Esse episódio teria levado Platão a um empreendimento que pensasse um outro modo de educação que não padecesse dos mesmos defeitos, levando-o à criação dos seus diálogos e da Academia.

No entanto, assim como Cícero não entra no mérito de serem os diálogos platônicos correspondentes ou não à perspectiva genuinamente socrática ou exclusivamente platônica, optamos, junto a Cícero, por tomarmos as obras platônicas analisadas nesta pesquisa como relatos correspondentes a Sócrates, sendo possível extrair dos mesmos uma perspectiva próxima à socrática, já que o próprio Sócrates não nos deixou qualquer obra na qual seu posicionamento pudesse ser melhor concebido.

Buscaremos mostrar que Cícero acreditava que a sistematização das obras de Platão não estaria de acordo com a perspectiva do próprio Platão, ficando a cargo dos discípulos que deram continuidade à sua obra. Estes teriam alterado significativamente as obras do mestre, que só teria encontrado as devidas correções após a direção de Arcesilau da Academia. Buscaremos mostrar também que a razão para isso parece ser que Sócrates a todo tempo alega ignorância e que são muitos os relatos que o concebem como alguém que busca o conhecimento sem encontrar e que Platão não estaria distante do mestre nesse ponto.

No segundo capítulo, buscaremos mostrar que a dialética socrática do modo como Platão a concebe, tem afinidades com a dialética desenvolvida por Arcesilau em sua disputa com os estoicos no interior da Academia. Essa dialética também aproxima Sócrates, em certa medida, de Protágoras, se ao menos considerarmos como correspondente ao sofista os argumentos apresentados no *Teeteto* em defesa da tese do *homem-medida*. Todavia, se não for o caso de serem de todo correspondentes a Protágoras, questão que não nos esmiuçaremos, é Platão que então passa a ser fundamental para o que mais tarde viria a ser o ceticismo acadêmico, uma vez que os acadêmicos se valerão destes mesmos argumentos para atacar a tese estoica da aquisição do conhecimento por via da sensação.

Buscamos mostrar ainda de que maneira se deu, de acordo com o relato de Cícero, a disputa entre estoicos e céticos dentro da Academia pelo legado da filosofia socrático-platônica, talvez a principal razão que teria levado Cícero a escrever a obra, além de ter de responder o porquê de ter se posicionado ao lado dos céticos em detrimento da perspectiva de seu contemporâneo Antíoco, partidário dos estoicos nessa cisão. Segundo o relato, Antíoco e Cícero eram ambos discípulos do cético Fílon, mas Antíoco teria se desvincilhado da perspectiva de seu mestre aderindo ao estoicismo, enquanto Cícero, por sua vez, teria permanecido junto à posição de Fílon. Fato é que os estoicos, e dentre estes, Antíoco, viam a

posição dos céticos como uma “nova Academia”, ao passo que Fílon negava ser esse o caso, pois o ceticismo acadêmico estaria de acordo com a posição de Platão e Sócrates, e a perspectiva intermediária dos estoicos é que seria uma Academia estranha ao seu fundador.

No terceiro capítulo, voltaremos aos argumentos do *sonho*, da *embriaguez* e da *loucura* em favor da tese do *homem-medida* para mostrar o modo como os céticos acadêmicos se aproveitarão desses argumentos platônicos para atacarem seus adversários, contudo, primeiramente examinando a epistemologia estoica. Buscamos mostrar como a lógica estoica encontra no conceito de *representação apreensiva* (*phantasia kataleptiké*), um critério capaz de garantir o *assentimento do juízo* ante o conhecimento da realidade, uma vez que com o auxílio do *lógos*, o entendimento é capaz de discernir, entre as *representações*, aquelas às quais cabe ser dado o assentimento, e isso por uma *evidência* (*enárgeia*) que as distingue das *representações* de outra natureza. No entanto, os céticos vão se valer dos mesmos argumentos do *Teeteto* para demonstrarem que a *evidência* que persuade o entendimento a ceder o *assentimento* também acontece em casos de *representações* de outra natureza que não a *apreensível*, e até mesmo em *aparições* (*phántasmata*) que nem chegam a ser *representações*, donde se segue que, para evitar o erro e o engano, melhor seria a *suspensão o juízo* (*epokhé*).

Buscaremos mostrar também como a lógica estoica, por mais bem construída que fosse, parece estar mais distante do pensamento original de Platão do que a hesitação que esse filósofo parecia ter quanto à possibilidade de aquisição do conhecimento por via da sensação. E se a leitura de um Platão cético parece destoar do Platão dos diálogos, cabe, no entanto, demonstrar que essa era uma discussão com a qual os antigos estavam familiarizados. Não pretendemos, com este modesto trabalho, nos posicionarmos a favor de um Platão ou Sócrates céticos. Todavia, buscaremos apresentar razões para, circunscritos a uma breve leitura ciceroniana das filosofias socrática e platônica reivindicadas por estoicos e céticos, defendermos a posição de Cícero, com a qual não nos comprometemos, em favor dos céticos e em detrimento dos estoicos.

*“Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós nada saiba de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei.”*

(PLATÃO, *Apologia*, 21d).

## **CAPÍTULO I**

### **SÓCRATES E A HERANÇA CÉTICA**



## RESUMO

No primeiro capítulo, buscaremos examinar como a questão da condenação de Sócrates é colocada por Platão como um claro exemplo de que a educação que promoveu a concepção de justiça dos atenienses estava completamente equivocada, uma vez que permitiu que alguém que era inocente fosse condenado injustamente. Esse episódio teria levado Platão a um empreendimento que pensasse um outro modo de educação que não padecesse dos mesmos defeitos, levando-o à criação dos seus diálogos e da Academia. Buscaremos mostrar que Cícero acreditava que a sistematização das obras de Platão não estaria de acordo com a perspectiva do próprio Platão, ficando a cargo dos discípulos que deram continuidade à sua obra. Estes teriam alterado significativamente as obras do mestre, que só teria encontrado as devidas correções após a direção de Arcesilau da Academia. Buscaremos mostrar também que a razão para isso parece ser que Sócrates a todo tempo alega ignorância e que são muitos os relatos que o concebem como alguém que busca o conhecimento sem encontrar e que Platão não estaria distante do mestre nesse ponto.

**Palavras-chave:** Sócrates. ignorância. investigação.

## ABSTRACT

In the first chapter, we will examine how the question of Socrates' condemnation is pointed by Plato like a clear example that the education that promoted the Athenians' justice conception was completely wrong, since it allowed someone who was innocent to be unjustly convicted. This episode has taken Plato to an enterprise that thought another way of education that did not suffer from the same defects, leading him to the creation of his dialogues and the Academy. We will try to show that Cicero believed that the systematization of Plato's works would not be in accordance with the perspective of Plato himself, being left to the disciples who gave continuity to his work. These would have altered significantly as works of the master, which were found as due corrections in the direction of the Arcesilau of the Academy. We also will try to show that the reason to this seems to be that Socrates allege ignorance all the time and there are many reports who conceive him as someone that seeks knowledge without finding and Plato would not be far from the master, at this point.

**Key words:** Socrates, ignorance, investigation.

## 2.1 A Morte De Sócrates e a Retaliação Platônica: A Imortalidade Através Da Filosofia

Platão fora discípulo de Sócrates, filósofo tão reconhecidamente notável quanto enigmático, pois sabe-se mais acerca de sua condenação à morte por causa de seu modo de vida incomum em consonância com sua filosofia do que sua filosofia propriamente dita, já que ele nada escreveu, e é fato amplamente reconhecido que é por causa da influência do mestre, ou de sua morte através de uma condenação injusta, que seu discípulo mais ilustre se põe a escrever e desenvolver sua própria filosofia. O que estava em questão para ele era um novo modelo pedagógico da época, que via na democracia um solo fértil para prosperar a tal ponto que suas implicações geraram processos<sup>1</sup> como o que condenou injustamente Sócrates à morte, a saber, o *relativismo* sofístico por meio da *retórica* e a redução da verdade ao modo como as coisas nos aparecem segundo os nossos sentidos que as percebem, como diz Cordero (2011, p. 160):

“Qual é seu problema?”. Sem dúvidas, Platão teria respondido: “A morte de Sócrates”. Não se trata apenas do feito em si, que pode ter causado dor ao amigo, mas do cataclismo cósmico que significa, para um jovem aprendiz de filósofo, que os cidadãos “da *pólis* mais importante, reconhecida por sua sabedoria e por seu poder” (*Apologia*, 29d), seres supostamente racionais, cultos, informados, não terem a menor ideia do que é justiça, bem, desinteresse, e “susterem contra ele a acusação mais ímpia e a que menos correspondia a Sócrates” (*Carta VII*, 325b). Se a sociedade julga mal é porque está mal educada, porque não tem ideia da existência real de valores, princípios, normas. A magnificência dos atenienses é uma aparência, uma ilusão, e os cânones da sofística penetram mais do que se costuma crer no inconsciente coletivo.

Para Platão, não poderia ser admissível que um homem virtuoso e justo como Sócrates pudesse ser condenado à morte se a sociedade que o condenou fosse uma sociedade justa<sup>2</sup>. Daí a constatação da injustiça da cidade, da deturpação de seus valores éticos e de como era

---

<sup>1</sup> Segundo Wolff, embora a Atenas do Século de Péricles tenha favorecido o pensamento investigativo autônomo e científico, cabe salientar que os limites para a investigação autônoma se estendiam até os costumes e preceitos religiosos que fundamentavam a religião (e, conseqüentemente, boa parte das leis) da *pólis*. Isto porque se Sócrates fora condenado por ser julgado culpado em um processo baseado em leis que se fundamentam na religião, o mesmo já havia acontecido anteriormente no processo dos pensadores Anaxágoras – condenado ao exílio pela dessacralização do Sol e da Lua, ao afirmar que o Sol era uma massa incandescente enquanto a Lua não passava de uma pedra – e, quinze anos depois, do pensador Protágoras de Abdera, acusado de agnosticismo, bem como Diágoras de Melos, acusado de ateísmo. Cf. WOLFF, 1987.

<sup>2</sup> Segundo o testemunho de Diógenes Laércio (2.43, doravante D.L.), a injustiça cometida com Sócrates não é algo que apenas seus discípulos mais próximos, como Platão, constataram. A própria sociedade ateniense teria se arrependido pouco depois de sua condenação, condenando um dos acusadores de Sócrates à morte e um outro ao exílio. O arrependimento dos atenienses, segundo Diógenes, os levou ainda a erguer uma estátua em honra à memória de Sócrates.

necessário pensar meios através dos quais a cidade não fosse mais tão injusta como era, e sim tão justa quanto possível:

Toda uma reforma se impõe, da sociedade, do ser humano, dos valores aparentes; em uma palavra, da realidade. E o empreendimento platônico se põe em marcha para recriar a filosofia, o que, para todo filósofo autêntico, supõe recriar a realidade, já que a filosofia sempre foi um reflexo da realidade (CORDERO, 2011, p.160).

Com isso em vista e sempre através de diálogos, Platão faz de Sócrates personagem principal da maioria de seus diálogos. Todavia, é comum entre os especialistas especular<sup>3</sup>, com duvidosa exatidão, acerca do *corpus* da obra platônica, aqueles que seriam os diálogos que retratariam a filosofia mais próxima da filosofia original de Sócrates e outros, mais maduros, nos quais Sócrates é tão somente o personagem que dá voz à filosofia platônica, grupo no qual se encontra a célebre *Teoria das Formas ou Ideias*, tornando sempre imprecisa a captação de um Sócrates histórico.

Quanto a esse ponto, primeiramente é preciso ressaltar que não adentraremos na querela *Sócrates histórico vs Sócrates porta-voz*, pois nem seria possível uma exatidão acerca dos diálogos platônicos em que a fala de Sócrates remete ao Sócrates histórico, existente, real, e daqueles outros em que as falas revelariam um personagem parcialmente fictício, porta-voz ou não de Platão; além do fato de tal assunto ser tema de muita discussão e divergência entre os especialistas no autor. Ademais, para Cícero, que é o principal autor que trabalharemos ao longo desse texto, em sua obra *Acadêmicas*, não apenas Sócrates é identificado como um filósofo não-dogmático, já que o termo *cético* não aparece no decorrer da obra, como também esse não-dogmatismo é estendido ao próprio Platão, nossa principal e inexata fonte acerca de Sócrates. Desse modo, se mantivermos essa perspectiva ciceroniana, não faz diferença que o Sócrates dos diálogos platônicos a que nos referirmos ao longo desse trabalho seja histórico ou porta-voz, pois Sócrates e Platão compartilhariam da perspectiva não-dogmática que os novos acadêmicos reivindicam por herança.

Outrossim, chamamos atenção para o fato de, independente da fase a que pertençam os

---

<sup>3</sup> Sobre essa questão, um dos estudiosos que se destaca na divisão do *corpus* platônico entre os períodos de *juventude*, *maturidade* e *velhice* é o notável Gregory Vlastos (2012, p. 17) que propõe em seu *Socratic Studies* a seguinte sequência cronológica: (1) Diálogos de juventude listados em ordem alfabética: *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutidemo*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Láques*, *Lísis*, *Menexeno*, *Protágoras*, *República I*, sendo o *Lísis*, o *Eutidemo* e o *Hípias Maior* após o *Górgias*. O *Górgias* é anterior ao *Menexeno* e todas as obras mencionadas acima precedem o *Mênnon*, que marca o ponto de transição dos diálogos de juventude aos de maturidade e por essa razão não é incluído nem no grupo (1) e nem no grupo (2). (2) Diálogos do período de maturidade listados em uma ordem cronológica provável: *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *República II-X*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*. (3) Diálogos do período de velhice também listados em uma provável ordem cronológica: *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*.

diálogos, algo parecer permanecer imutável: o meio através do qual Sócrates, seja histórico ou porta-voz, se valeu para extrair dos seus interlocutores as respostas de que necessitava para o exame do conhecimento que os mesmos possuíam ou afirmavam possuir, isto é, a *dialética*, que contempla também o *élenkhos*. E, quanto ao método, não há dúvidas de que, de fato, era o mesmo utilizado tanto pelo suposto Sócrates histórico e que, tamanha a eficácia em seu propósito, se é que Platão fez de Sócrates seu porta-voz, o autor continuou a utilizá-lo para o seu próprio Sócrates, tanto para a refutação de algumas doutrinas que acabaram se mostrando insustentáveis, quanto para a exposição de outras. Não por acaso muitos desses diálogos platônicos terminam em *aporia*, o que corrobora a ideia segundo a qual a principal função do método socrático é assegurar de forma rigorosa se a veracidade do que é apresentado pelo interlocutor é plenamente justificável e irrefutável ou não, de modo que se não for o caso da primeira constatação, que tal concepção possa ser abandonada por conta de sua insustentabilidade e refutação. Essa ideia aparece em duas obras platônicas de que trataremos ao longo deste trabalho, tanto na descrição de Sócrates acerca de sua arte ou *tékhne* no *Teeteto*, quanto em sua defesa na *Apologia*. Para nós, importa que o método seja o mesmo ao longo da obra platônica, sendo essa mais uma razão de que nos valemos para abdicarmos da questão *Sócrates histórico vs Sócrates porta-voz*. Entretanto, cabe ressaltar que, segundo o testemunho de Diógenes, Protágoras teria sido o “primeiro a introduzir o método de discussão chamado socrático” (D. L. 9.53), o que aproxima Sócrates em alguma medida dos sofistas. Essa aproximação encontra eco em outros testemunhos acerca do filósofo que também destacaremos mais à frente.

## 2.2 A Sistematização De Platão

Durante muito tempo a interpretação tradicional da filosofia de Platão se encarregou de demonstrar que o que se vê ao longo da obra platônica é um dos sistemas filosóficos mais dogmáticos já formulados e, portanto, de imediato, objeto de crítica e combate por parte da filosofia cética, de maneira que, se acerca de Sócrates é possível obtermos uma caracterização não-dogmática, e muito por conta de seu método *elêntico*, a mesma caracterização parece não poder ser atribuída a Platão. E se a dialética socrática é mantida por ele como um instrumento de exposição do dogmatismo infundado das concepções que lhe são concorrentes, então o próprio Platão aparentemente também seria tão dogmático quanto aqueles a quem acusa de dogmatismo. Assim sendo, que ligação poderia haver, se é que tal relação existe, entre a

filosofia socrático-platônica com o ceticismo, visto que essa última se põe justamente a combater o dogmatismo? Ou, nas palavras de Victor Brochard,

Se o pensamento de Sócrates tinha algo em comum com o ceticismo, como compreender que seus discípulos mais ilustres, Platão e Aristóteles, inspirando-se em seu espírito e *continuando* sua obra, tenham chegado a construir os sistemas mais dogmáticos que jamais existiram? (BROCHARD, 2009, p.37).

Se a perspectiva de Brochard, em consonância com a interpretação tradicional da filosofia platônica, estiver correta, necessariamente Cícero estaria equivocado ao pressupor que Sócrates e Platão fossem *ambos* filósofos não-dogmáticos ou que houvesse *continuidade* entre as filosofias socrática e platônica. No entanto, de início concedamos com Cícero a possibilidade de Sócrates ser um filósofo não-dogmático e que tal concepção seja demonstrável em qualquer obra platônica, estendendo esse não-dogmatismo a Platão. Cabe então trazer à tona o que diz o testemunho do autor acerca de Sócrates e Platão no primeiro livro de seu *Acadêmicas*:

Mas pela autoridade de Platão, homem fecundo, variado e universal, uma única e concordante forma de filosofia foi estabelecida por duas denominações – a dos Acadêmicos e a dos Peripatéticos -, que, coincidentes nas doutrinas, diferiam nos termos. Pois Platão, embora houvesse deixado a Espeusipo, filho de sua irmã, como que herdeiro de sua filosofia, deixou também dois de muito eminente estudo e ciência, Xenócrates da Calcedônia e Aristóteles de Estagira: os que estavam com Aristóteles foram denominados peripatéticos, porque discorriam passeando no Liceu; e aqueles que por plano estabelecido de Platão costumavam ter reuniões e conversações na Academia, que é outro ginásio, de denominação do lugar tiveram o nome. Mas uns e outros, enchidos pela fecundidade de Platão, formularam determinado sistema de disciplina filosófica, e este certamente pleno e acabado, deixaram porém aquela socrática atuação com dúvida a respeito de todas as coisas e o costume de dissertar sem acrescentar nenhuma afirmação. Assim foi feita – o que de maneira nenhuma Sócrates aprovava – certa arte da filosofia e ordem das coisas e sistema de doutrina (CÍCERO, *Acadêmicas*, I, 17).

Nosso esforço será então o de apontar, se for possível, essa perspectiva no próprio Platão, de modo que não apenas coincida a descrição do método dialético segundo a *Apologia* e o *Teeteto*<sup>4</sup>, mas também de tal maneira que ela possa ser verificável no próprio exercício e desenvolvimento do método ao longo dos diálogos.

---

<sup>4</sup> Para aqueles que consideram a divisão da obra platônica entre os períodos de juventude, maturidade e velhice, o *Teeteto* pertenceria ao período de maturidade. Como Cícero estende o não-dogmatismo socrático a Platão, se

### 2.3 É Possível Que Sócrates Tenha Sido Cético Ou Sofista?

Um *sképtico* enquanto um investigador, sem dúvidas, mas a pergunta não trata disso. Se for possível encontrar resposta para a questão, segundo cremos, ela pode ser encontrada na obra *Acadêmicas*, de Cícero, na qual o autor testemunha acerca daquela que seria a filosofia originalmente estudada e debatida na Academia de Platão e sua deturpação ao longo do tempo por seus sucessores na direção da escola.

A obra *Acadêmicas*, de Cícero, é composta de dois livros. No primeiro, consta o diálogo entre Ático, Varrão e Cícero, sobre a reivindicação tanto por parte dos acadêmicos como dos estoicos da fundamentação de suas respectivas filosofias como que continuação da filosofia originalmente socrática e platônica, configurando assim na divisão da Academia fundada por Platão em duas, uma estoica e outra cética. No segundo livro, intitulado *Luculo*, os personagens do diálogo são Cícero, Luculo, Hortêncio e Cátulo e, novamente, o tema do diálogo é a disputa pelo legado da filosofia socrático-platônica por estoicos e céticos. Cabe salientar que a obra não possui o texto de Cícero na íntegra, pois nenhum dos dois livros é completo. Mas de certo modo, o segundo pode ser visto como uma correção do primeiro, já que os temas discutidos em ambos são comuns. Segundo Bolzani Filho, “Cícero havia escrito uma segunda versão da mesma obra por estar insatisfeito com a primeira: 'restam-nos o segundo livro da primeira edição e uma parte apenas do primeiro livro da segunda: aproximadamente três quartos do material completo'” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 37).

Isso porque, de acordo com o testemunho de Cícero, no reconhecimento de Sócrates da própria ignorância e em sua busca pelo conhecimento, já haveria uma constatação do obscurantismo da natureza e da incapacidade da compreensão de seus fenômenos, restando ao homem apenas tentar conhecer o que seria próprio dele, ou seja, um modo de vida adequado e o mais justo possível que conduzisse à felicidade. Diz Cícero através de Varrão (*Acadêmicas*, I, 15-16):

Sócrates me parece, o que consta entre todos, o primeiro a ter desviado das coisas ocultas e envoltas pela própria natureza, nas quais todos os filósofos antes dele estiveram ocupados, a filosofia e a tê-la conduzido para a vida comum, visto que inquerisse sobre as virtudes e sobre os vícios e em geral

---

for possível encontrarmos alguma conexão entre Sócrates no *Teeteto* com o ceticismo da *nova* Academia do *Acadêmicas* de Cícero, então até mesmo para aqueles que considerarem essa divisão da obra platônica, por extensão, deverão também estender essa conexão ao próprio Platão.

sobre os bens e os males; as coisas celestes porém, ou ele as considerasse estarem longe de nossa cognição ou, se fossem extremamente conhecidas, nada todavia acrescentarem para o bem viver. Este em quase todas as conversações que foram registradas copiosa e abundantemente por aqueles que o ouviram, disputa de tal maneira que ele próprio nada afirme, refute a outros, diga nada saber a não ser isto mesmo, e ultrapassar aos demais pelo fato de que aqueles as coisas que não saibam julguem saber, enquanto ele próprio saiba unicamente que nada sabe, e que por isso julga que por Apolo foi chamado o mais sábio de todos, porque esta fosse a única sabedoria do homem: não julgar saber o que não saiba. Conquanto dissesse isso e nessa opinião permanecesse, todo seu discurso se consumia simplesmente em louvar a virtude e em exortar nos homens a aplicação da virtude, como a partir dos livros socráticos e, sobretudo dos de Platão pode ser entendido.

Apesar de o testemunho de Cícero não poder ser, por razões óbvias, a última palavra acerca da filosofia socrática, é possível encontrarmos relato semelhante tanto em Xenofonte (*Memoráveis*, I.1.12-13, IV.8.2,8) – junto a quem o próprio Brochard que, embora negue que Sócrates seja um cético, acaba reconhecendo em seu testemunho elementos característicos do ceticismo<sup>5</sup> –, como também no próprio Platão, apesar de que em algumas passagens a admissão de ignorância por parte de Sócrates seja vista como *ironia*<sup>6</sup> por seus adversários.

Por outro lado, com relação aos sofistas também são muitos os testemunhos acerca de Sócrates nesse sentido. E a *ironia*<sup>7</sup> recorrente em suas falas nos diálogos platônicos, acrescidas de algumas revelações de crença, dificultam identificarmos com precisão se quando ele alega não saber o que pergunta aos seus interlocutores é mais uma ocorrência desse elemento tão presente ou se, de fato, se trata de ignorância sobre o tema em questão. Por isso, embora os sofistas admitam ter um conhecimento que Sócrates alega não possuir, é importante não ignorarmos os testemunhos que veem em seu modo de filosofar algo que lhe aproxima daqueles. Segundo Brochard, Sócrates

---

<sup>5</sup> “Se Sócrates é o contrário de um cético, deve-se reconhecer, contudo, que há no seu dogmatismo elementos de ceticismo. Quando rejeita a ciência da natureza e declara que tais assuntos ultrapassam o entendimento humano, que a divindade os oculta a nossos olhos, fala como os sofistas e como os céticos de todos os tempos [...]. Quando recomenda estudar aritmética e geometria somente na medida em que forem úteis na prática, emprega exatamente a mesma linguagem que Sexto Empírico empregará mais tarde: é verdadeiramente uma espécie de ceticismo.” BROCHARD, 2009, p. 38-39.

<sup>6</sup> Como no caso da *República*, em que Sócrates é acusado por Trasímaco de ocultar dos seus interlocutores o próprio conhecimento alegando ignorância, a fim de evitar ser refutado por estes: “Ao ouvir estas palavras, Trasímaco soltou uma risada sardônica e exclamou: - Ó Hércules! Aqui está a habitual ironia de Sócrates! Eu sabia e disse a estes jovens que não quererias responder, que fingirias ignorância, que farias por não responder às perguntas que te fizessem!” - 337c.

<sup>7</sup> Apesar da nota anterior e da importância que a ironia possui no desenvolvimento do método refutativo de Sócrates em alguns diálogos, cabe ressaltar que no caso específico da *Apologia* ela não se faz presente como nos outros. Essa, inclusive, é uma razão pela qual alguns consideram a *Apologia* como que similar a um relato histórico do que de fato foi o processo de acusação e condenação de Sócrates. Salvo o breve diálogo com Meleto, na maior parte do texto Sócrates fala sem interlocutores e dirige seu discurso aos juízes. Sobre esse ponto, cf. McCOY, 2010.

descobriu um método excelente. O exame de si mesmo, que ele recomenda a cada um fazer e que sabia aplicar tão bem aos outros, a análise das noções, a avaliação pela ironia e pela dialética à qual ele submetia seus discípulos era verdadeiramente um procedimento científico. Não se trata do método experimental, dado que o *élenkhos* não se aplica a objetos exteriores, e conserva sempre um caráter dialético e subjetivo; mas é algo análogo e que procede do mesmo espírito (BROCHARD, 2009, p. 37).

A *dialética*, a *ironia*, o *élenkhos*<sup>8</sup>, a oposição de discursos contrários sem o comprometimento com nenhum deles e a consequente *aporia* resultada desse processo, abordaremos de maneira mais detida na próxima seção. Todavia, o primeiro ponto que deve ser destacado é que, com relação à distinção comumente feita entre filósofos e sofistas, Sócrates parece um tanto híbrido em relação aos diferentes tipos de pensadores. Isso porque, se por um lado Sócrates encontra no movimento sofístico notáveis adversários a serem combatidos, por outro lado o filósofo aparece muitas vezes identificado como um deles. Nas palavras de Brochard (2009, p. 36) isso se mostra da seguinte maneira:

Sócrates foi o adversário ferrenho dos sofistas; durante muito tempo se acreditou que não havia nada de comum entre os sofistas e Sócrates e que ele era seu antípoda em todas as coisas. Alguns historiadores modernos mudaram tudo isso: Hegel considera que Sócrates se assemelha aos sofistas; Grote presume que os principais sofistas se assemelham a Sócrates; no final das contas, Sócrates não seria senão o mais ilustre dos sofistas. Sócrates, diz Hegel, não brotou da terra de repente como um cogumelo; ele está em perfeita continuidade com seu tempo. Como os sofistas, ele renuncia a explicar o mundo; assume um ponto de vista subjetivo. – Se, diz Grote, no meio da guerra do Peloponeso se houvesse perguntado a um ateniense: quais são os principais sofistas de sua cidade? Ele certamente teria nomeado Sócrates entre os primeiros.

Não por acaso Sócrates começa seu discurso na *Apologia* identificando duas classes distintas de acusadores: os que o levaram ao tribunal, Ânito, Meleto e Licão, e os *mais antigos*, dos quais o mais famoso é o comediógrafo Aristófanes, que o identifica como um sofista segundo a caricatura em sua obra *As Nuvens*; e se defende dessa última acusação (*Apologia*, 19b-c), alegando que nem costumava especular sobre os fenômenos celestes como a comédia o retratava, e nem tampouco tinha por hábito fazer passar por boa uma causa má, se distanciando assim dos sofistas. Sobre a defesa de Sócrates destes que seriam os seus

---

<sup>8</sup> Quando usarmos esse termo, fora de citação, optaremos pelo modo como Jaimir Conte o translitera na obra que ele traduz de Brochard, ou seja, *élenkhos*.



acusadores mais antigos, o testemunho de seu discípulo Xenofonte (*Memoráveis*, I, 1, 12) vai ao seu encontro quando diz que ele

Abstendo-se, ao revés da maioria dos outros filósofos, de dissertar sobre a natureza do universo, de indagar a origem espontânea do que os sofistas chamam “cosmos” e a que leis fatais obedecem os fenômenos celestes, ia a ponto de demonstrar a loucura dos que vacam a semelhantes especulações. Antes de tudo examinava se eles presumiam ter aprofundado suficientemente os conhecimentos humanos para se ocuparem de tais assuntos, ou se achavam razoável pôr de parte o que está ao alcance do homem para intrometer-se no que aos deuses pertence.

Há também a talvez mais famosa alegação acerca da inovação empreendida pela filosofia socrática como marco inaugural das investigações filosóficas no que hoje denominamos *ética*, de autoria de Cícero, que afirmou que “Sócrates foi o primeiro que fez descer a filosofia do céu, a colocou nas cidades, a introduziu também nas casas e a obrigou a ocupar-se da vida e dos costumes, do bem e do mal” (*Discussões Tusculanas*, V, 10), corroborando o que é dito em *Acadêmicas* I, 15-16.

Há ainda junto destes o testemunho de Diógenes (2.21) que também faz coro ao dizer que,

Convencido de que o estudo da natureza nada tem a ver conosco, Sócrates passou a discutir questões morais na praça do mercado, e costumava dizer que o objeto de suas indagações era “o que se faz em casa de mal ou de bem”.

Esses e outros testemunhos dissertam em seu favor e são juntos a razão pela qual Sócrates é original em relação aos filósofos da *phýsis*, porém, em certo sentido, lhe aproximam dos sofistas e, por isso mesmo, Sócrates continua sua defesa na *Apologia* argumentando que tampouco tinha por hábito fazer passar por boa uma causa má, a fim de se distanciar deles. Todavia, o testemunho de Diógenes<sup>9</sup> também passa longe de esclarecer a questão, já que nele constam também elementos que aproximam Sócrates dos sofistas.

---

<sup>9</sup> “Sócrates era um orador extraordinário, segundo Idomeneus; além disso, como diz Xenofon, os Trinta proibiram-no de ensinar a arte da palavra: em suas comédias Aristófanes critica-o por fazer o discurso pior parecer o melhor. Em suas *Histórias Variadas* Favorinos diz que Sócrates e seu discípulo Aisqueses foram os primeiros a ensinar retórica. A informação é confirmada por Idomeneus em sua obra *Sobre os Socráticos*. Ele foi igualmente o primeiro a discutir a respeito da vida, e o primeiro filósofo a morrer em decorrência de uma condenação à pena capital.” – D.L. 2.20.

Evidentemente que Brochard não toma Sócrates por um sofista<sup>10</sup>, pois, apesar das semelhanças, há consideráveis e numerosas diferenças, a começar pelo fato de a atividade sofística estar intrinsecamente relacionada com a política ateniense, algo de que Sócrates faz questão de se distanciar segundo a *Apologia*<sup>11</sup>. Porém, o nosso interesse na relação entre Sócrates e os sofistas se justifica ainda por outra razão. Como examinaremos o *Teeteto*, algo de fundamental nos salta no diálogo, que é uma possível conexão entre os argumentos em defesa da tese do *homem-medida* e o modo cético de filosofar e, além disso, há também uma relação entre o método socrático apresentado e desenvolvido ao longo do *Teeteto* com a atividade característica dos sofistas, o que nos sugere que tanto o modo cético de investigar quanto o relativismo protagórico e a maiêutica socrática parecem estar interligados ou, de alguma maneira, compartilhar elementos.

#### 2.4 Sócrates Sabe Ou Não Sabe? É Dogmático Ou Não?

Segundo a interpretação mais famosa acerca de sua própria compreensão sobre o vaticínio do oráculo de Delfos, Sócrates *sabe* que nada sabe. Mas o que isso pode nos dizer de concreto? Sócrates é dogmático quando afirma *saber*, seja lá o que for, ou é cético quando alega *nada saber*, ou ainda contraditório ao admitir saber *e* não saber ao mesmo tempo? Como visto anteriormente, o famoso aforisma socrático “só sei que nada sei” advém de seu discurso de defesa no julgamento que o condenou a morte e que é narrado por Platão em sua *Apologia*. Nesse texto, Sócrates argumenta que, em dada oportunidade, Querefonte, em consulta ao oráculo délfico, havia perguntado sobre se haveria alguém mais sábio que Sócrates, e a resposta do deus foi que não haveria ninguém mais sábio, resposta essa que teria surpreendido o próprio Sócrates, visto que ele não julgava a si mesmo nem muito sábio e nem pouco (*Apol.* 21b) e, certamente, a resposta do deus não poderia ser nem mentira nem equívoco, já que não é próprio do deus nem mentir nem se equivocar:

Examinai por que vos conto esse fato; é para explicar a procedência da calúnia. Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: “que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente, não está mentindo,

<sup>10</sup> “Comparar Sócrates com Protágoras e com Górgias é ter ao mesmo tempo um insulto imerecido e um grave erro histórico”. BROCHARD, 2009, p. 37.

<sup>11</sup> “[...] Com uma ocupação tão absorvente, nunca me sobrou tempo para realizar nada de importância, nem com relação aos negócios da cidade nem com meus assuntos particulares, vivendo, isso sim, em extrema pobreza, por encontrar-me ao serviço do deus.” *Apologia*, 23c.

porque isso lhe é impossível”. Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar era ali que, para rebater o oráculo, mostraria ao deus: “Eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!”.

Desse modo, ao refletir acerca de sua suposta sabedoria superior aos demais, Sócrates se põe a conversar com seus contemporâneos que eram especialistas em diversos assuntos, autoridades reconhecidas em suas respectivas áreas, a fim de que o exame desses famosos sábios lhe revelasse alguém que se mostrasse mais sábio que ele próprio, de modo que ele pudesse então contestar a palavra do deus acerca de sua sabedoria ser superior às dos demais. Todavia, o resultado dessas conversas lhe mostrou que essas pessoas não sabiam nada de verdadeiro, como no caso da conclusão após o exame de um determinado político:

Depois, ao retirar-me, falava a sós comigo: mais sábio do que este homem terei de ser, realmente. Pode bem se dar que, em verdade, nenhum de nós conheça nada de bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. Parece, portanto, que nesse pouquinho eu o ultrapasso em sabedoria, pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa (*Apologia*, 21d).

Ou acreditavam saber mais do que, de fato, sabiam – como no caso do saber técnico dos artesãos, por exemplo, já que aqueles que detinham um saber técnico sobre assuntos que eram considerados menos elevados eram os que mais sabiam sobre suas respectivas áreas quando comparados com os especialistas nos assuntos mais elevados:

Atenienses, a verdade precisará ser dita; aconteceu comigo o seguinte: com raríssimas exceções, os indivíduos tidos na mais alta conta foram os que me pareceram mais deficientes, quando examinados de acordo com o preceito da divindade, enquanto outros, considerados em geral como inferiores, se me figuraram de mais claro entendimento (*Apologia*, 22a).

De todas as conversas com seus interlocutores famosos por seus respectivos conhecimentos, ao fim do exame, os que mais lhe parecem fazer jus à reputação que possuem são exatamente esses últimos, que, todavia, acabam incorrendo no mesmo erro que outros falsos sábios quando supõem saber, além de seu saber técnico, também outro tipo de sabedoria que, em verdade, não sabem. Ou seja, no fim das contas, nem Sócrates nem seus interlocutores sabiam nada efetivamente, com a diferença de que Sócrates tinha consciência dessa ignorância, enquanto seus interlocutores apenas ignoravam.

## 2.5 A ignorância Socrática

Primeiramente, o que há de se ressaltar, segundo o relato supracitado, é que a condição de ignorância não é a mesma em todos os casos, ou seja, parece ser possível distinguir entre, pelo menos dois casos, nos quais nada se sabe, a superioridade de um em relação ao outro. E essa superioridade consta exatamente na consciência da condição de não saber, razão pela qual se afigura a Sócrates se reconhecer - como havia declarado Apolo - como mais sábio que seus pares ao não saber nada, contanto que soubesse ou tivesse consciência que não sabia nada, do que, tal qual seus interlocutores, não saber nada, mas, equivocadamente, ter a falsa impressão que sabia aquilo que, efetivamente, não sabia. A conclusão é que seria essa a superioridade – anunciada pelo deus – da ignorância de Sócrates em relação à ignorância dos seus contemporâneos equivocadamente identificados como sábios, de modo que a única sabedoria possível ao homem era a consciência de sua ignorância.

Questão já conhecida e amplamente discutida não só por Platão como por muitos de seus comentadores, é o fato de que parece necessário saber algo para só então poder examinar se outra pessoa que alega saber a mesma coisa, de fato, sabe ou não sabe isso que alega saber. Com relação à ignorância socrática, a questão se apresenta da seguinte maneira: como Sócrates pode possuir algum critério suficientemente capaz de identificar em um discurso se ele é verdadeiro ou ao menos próximo da verdade ou se é falso quando ele alega ignorância ao afirmar nada saber exceto isto mesmo? Para responder tal questão, se faz necessário examinar a natureza de sua ignorância já que ela é o pressuposto ou origem de seu método de filosofar, pois, como visto anteriormente, ele se põe nesse exercício na tentativa de entender a asserção apolínea sobre algo que desconhecia em si mesmo - sua superior sabedoria em não saber nada.

Retomando o que foi dito anteriormente, o primeiro ponto a se ressaltar é que quando nos referimos à ignorância quando falamos sobre Sócrates, não se trata de um único sentido ou estado de coisas, pois, como foi visto, ignorar algo consciente dessa ignorância, de acordo com a própria interpretação socrática sobre o vaticínio délfico, parece superior ao caso em que além de se ignorar algo, se ignora inclusive o fato de ignorar isso que, falsamente, se crê saber ou conhecer. Além desses diferentes aspectos de ignorância, há também os casos em que o estado de ignorância parece ser incontornável diante de circunstâncias em que não é possível saber algo de verdadeiro justamente por conta da natureza mesma dos objetos que se busca conhecer. Como também já dito anteriormente, Sócrates se esquivava da acusação de investigar

os astros ou os fenômenos naturais por sua natureza incognoscível, posto que sobre essas coisas “ou ele as considerasse estarem longe de nossa cognição ou, se fossem extremamente conhecidas, nada todavia acrescentarem para o bem viver” (*Acadêmicas* I, 15). Sócrates não parece se incomodar com esse tipo de ignorância, já que ela lhe parece incontornável, mas em se tratando de outros assuntos, como os diálogos de temas éticos, por exemplo, cujo conhecimento parece possível, é que sua ignorância impulsiona sua investigação acerca do conhecimento que alguns sábios alegam possuir – situação um tanto diferente do também já mencionado caso dos diálogos sobre conhecimentos técnicos, aparentemente os mais acessíveis e, talvez por isso mesmo, os de valores menos elevados.

Outrossim, como o exame da ignorância se faz necessário por sua relação com o método socrático de filosofar, vejamos como a ignorância é admitida por Sócrates no caso do *Teeteto*, diálogo fundamental justamente porque busca responder à pergunta “o que é o conhecimento?”. A questão central do diálogo se mostra diante da incapacidade do personagem Teeteto que, tentando responder a Sócrates, não consegue classificar de forma conceitual e precisa aquilo que seria o conhecimento (*epistémé*) com a mesma facilidade com que classifica os números. Isso porque Teeteto, um jovem geômetra muito bem recomendado por seu professor Teodoro, logo no início do diálogo, explica para Sócrates que ao perceber serem os números infinitos, para não ter de analisá-los um a um, lhe pareceu mais apropriado classificá-los entre os que podem ser formados pela multiplicação de fatores iguais (representados pela figura do quadrado) e os que não formam uma multiplicação de fatores iguais (representados pela figura do retângulo). Entretanto, Teeteto se vê incapaz de aplicar a mesma classificação às coisas que julga serem conhecimentos, como as *tékhnai* (artes), das quais a geometria faz parte, mas entre as quais constam também a técnica de fazer sapatos dos sapateiros, a de construir objetos com a madeira dos marceneiros, e outras técnicas dos demais artesãos, pois entende que todas elas sejam conhecimentos. Sobre essa asserção de Teeteto, Sócrates responde que todas essas artes são exemplos de conhecimento, mas sua pergunta se estende para além da exemplificação e busca como resposta uma definição que seja capaz de incluir todos os tipos de conhecimentos possíveis, todos os exemplos citados e também os não mencionados. No entanto, é a partir do reconhecimento inicial, por parte de Teeteto, de sua incapacidade de definir conceitualmente o conhecimento, que Sócrates percebe em tal frustração o que identifica como *dores de parto* e, disposto a ajudar Teeteto a conseguir produzir uma formulação adequada que responda à questão, Sócrates se apresenta como um companheiro de ofício de sua mãe Fenárete, parteira famosa. Nesse diálogo,

diferentemente da admissão simples de ignorância como nos termos da *Apologia*, Sócrates compara sua ignorância com a infertilidade característica das parteiras. Isso porque do mesmo modo que é fundamental às parteiras, para a boa atividade do parto, serem elas mesmas estéreis, Sócrates se descreve como que um parteiro de ideias, e assim como elas, ele mesmo se vê infértil de qualquer ideia.

Sócrates – basta refletires no que se passa com as parteiras, para apanhaves facilmente o que eu desejo assinalar. Como muito bem sabes, não servem para exercer o ofício de parteira as mulheres que ainda concebem e dão à luz, mas apenas as que se tornaram incapazes de procriar. [...]

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Nesse particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz (PLATÃO, *Teeteto*, 149a).

E continua dizendo que, por não reconhecerem nele a prática de tal arte, as pessoas lhe julgam “o homem mais esquisito do mundo e lançador de confusão no espírito dos outros” (149b).

Ao se dizer estéril, Sócrates reforça o que havia dito na *Apologia* ao atribuir sua arte ao propósito divino quando diz que sua atividade se restringe a interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto – já que lhe falta sabedoria para isso – pois, se por um lado a divindade lhe incita a partejar os outros, por outro, lhe impede de conceber (150c). Dessa forma, nenhum pensamento ou juízo que possa vir a trazer durante o exame pode ser-lhe atribuído. Antes, não são mais que “filhos [ou quimeras, se for o caso] de outros” (150d). E continua argumentando que, embora alguns interlocutores pareçam à primeira vista de todo ignorantes, através de sua arte – segundo a divindade lhes favorece – progridem admiravelmente no julgamento de si mesmos e no dos outros, sem, no entanto, aprenderem nada com ele, mas descobrindo em si mesmos as ideias e conclusões a que chegam ao final. Nos casos em que não se verifica nos interlocutores, segundo o exame socrático, estarem fecundos de prole legítima, os mesmos se aborrecem ao tomarem

consciência de tal fato, ao verem suas ideias, aparentemente justificáveis, serem refutadas por sua insustentabilidade, o que levaria os mesmos a odiá-lo, caluniá-lo e até agredi-lo (151d).

Apesar de algumas diferenças específicas, o que se afigura é que tanto o testemunho um tanto mais simples da *Apologia* quanto o testemunho um pouco mais “técnico” do *Teeteto* caminham na mesma direção ao enfatizarem que Sócrates não possui nenhum conhecimento próprio acerca do que é perguntado aos seus interlocutores, e que, se ao final do exame, eles não conseguem sustentar a resposta dada inicialmente, é por não possuírem, de fato, o conhecimento que alegavam possuir, o que explica a verdadeira razão pela qual Sócrates fora levado ao tribunal e condenado.

Se a sabedoria de seus interlocutores não conseguia resistir ao exame socrático, a sabedoria socrática, todavia, consistia justamente em não supor haver alguma sabedoria em si mesmo além da capacidade de revelar a falsidade daquilo que se acreditava ser a sabedoria alheia. Portanto, se Sócrates foi sábio, o foi por sua capacidade de revelar que não havia sabedoria nem em seus interlocutores e nem em si mesmo, com a diferença que, ao contrário destes, não se prendeu a uma falsa sabedoria, seja ela de qualquer natureza, mas também não cessou de continuar sua investigação em busca de alguma sabedoria verdadeira, que se justificasse sob todos os aspectos possíveis e necessários.

Sendo assim, de que modo essa sabedoria de Sócrates em saber que nada sabe pode ser associada ao ceticismo como pretendia Cícero? Ou, melhor dizendo, não saber nada, exceto isso mesmo, pode ser considerado um tipo de ceticismo à luz do ceticismo acadêmico? Em nossa compreensão, essa associação, se for possível, nos exigirá outros elementos além da autopercepção socrática, e um que parece ser indispensável é a análise do método ou modo socrático de filosofar, já que, como visto, o exame socrático não requeria que Sócrates soubesse aquilo que seus interlocutores alegavam saber para só então dizer se eles sabiam ou não. Além disso, como também dito anteriormente, o método socrático aparece no decorrer de toda obra platônica em que Sócrates pode estar sendo retratado um pouco mais fidedignamente ou apenas anunciando aquilo que Platão pensa (seja isso uma espécie de ceticismo, como pretendia Cícero, ou não), além do quê, as conclusões a que Sócrates chega com relação ao caráter obscuro da natureza e à falta de sabedoria de seus interlocutores aparentemente são resultados diretos de seu método, nesses casos, operando claramente um papel refutativo. Desse modo, não nos parece equivocado pressupor que o método de Sócrates parece advir da consciência de sua ignorância ou, melhor dizendo, de certa prática que ele se põe a exercitar após sua surpresa e incompreensão do vaticínio délfico que lhe alçava à

sabedoria que ele não encontrava em si mesmo. Ou seja, além de sua autopercepção, parece ser o seu método o que melhor lhe coloca em afinidade com os céticos, pois isso será observado pelo próprio Cícero na distinção que ele faz entre Sócrates e Arcesilau que aprofundaremos mais à frente. Por hora, vejamos como funciona o método socrático e como a ignorância socrática e o método socrático podem juntos ser apropriados pelos céticos.



*“São necessárias mil precauções a fim de se obter os elementos de uma doutrina platônica. Esta doutrina, - se é que ela existe – não é imóvel e nunca cessou de variar. Além disso, as suas peças não possuem todas o mesmo valor e, tampouco, o mesmo grau de certeza.”*

(cf. Albert Rivaud, 1955, p. 11).

**CAPÍTULO II**  
**A DIALÉTICA**

## RUSUMO

No segundo capítulo, buscaremos mostrar que a dialética socrática, do modo como Platão a concebe, tem afinidades com a dialética desenvolvida por Arcesilau em sua disputa com os estoicos no interior da Academia. Essa dialética também aproxima Sócrates, em certa medida, de Protágoras, se ao menos considerarmos como correspondente ao sofista os argumentos apresentados no *Teeteto* em defesa da tese do *homem-medida*. Todavia, se não for o caso de serem de todo correspondentes a Protágoras, questão que não nos esmiuçaremos, é Platão que então passa a ser fundamental para o que mais tarde viria a ser o ceticismo acadêmico, uma vez que os acadêmicos se valerão destes mesmos argumentos para atacar a tese estoica da aquisição do conhecimento por via da sensação. Buscamos mostrar ainda de que maneira se deu, de acordo com o relato de Cícero, a disputa entre estoicos e céticos dentro da Academia pelo legado da filosofia socrático-platônica, talvez a principal razão que teria levado Cícero a escrever a obra, além de ter de responder o porquê de ter se posicionado ao lado dos céticos em detrimento da perspectiva de seu contemporâneo Antíoco, partidário dos estoicos nessa cisão. Segundo o relato, Antíoco e Cícero eram ambos discípulos do cético Fílon, mas Antíoco teria se desvencilhado da perspectiva de seu mestre aderindo ao estoicismo, enquanto Cícero, por sua vez, teria permanecido junto à posição de Fílon. Fato é que os estoicos, e dentre estes, Antíoco, viam a posição dos céticos como uma “nova Academia”, ao passo que Fílon negava ser esse o caso, pois o ceticismo acadêmico estaria de acordo com a posição de Platão e Sócrates, e a perspectiva intermediária dos estoicos é que seria uma Academia estranha ao seu fundador.

**Palavras-chave:** Dialética, *élenkos*, refutação.

## ABSTRACT

In the second chapter, we will examine the socratic dialectics, as Plato conceives, has affinities with the Arsilau's developed dialectic in your dispute with stoics at the Academy. This dialectic also approaches Socrates, in a certain way, of Pythagoras, if at least we consider as corresponding to the sophist the arguments presented in the Theaetetus in defense of the thesis of the *man-measure*. However, it is not for the case of all correspondents to Protagoras, an issue that we will not dwell on, it's Plato who then passes a fundamental being to what later would become academic skepticism, once academics will take the same arguments for attacking a tow of the acquisition of knowledge by way of sensation. We still try to show how it happened, according to the Cicero's report, the dispute between stoics and skeptics in the Academy by the Socratic-Platonic's legacy, maybe the main reason that has led Cicero to write the work, besides responding the cause of his positioning next to the skeptics against Antiochus' perspective, his contemporary, partisan of the Stoics in this split. According to the report, both of them, Antiochus and Cicero, were disciples of the skeptic Phile, but Antiochus would have unleashed from his master's perspective adhering stoicism, while Cicero, on the other hand, would have remained with the Phile's position. The fact is the stoics, between these, Antiochus, saw the skeptics' position as a “new Academy”, while Phile denied this, because the academic skepticism would agree with Plato and Socrates' position, and the stoics' intermediary perspective would be a strange Academy to its founder. **Key words:** Socrates, ignorance, investigation.

**Key words:** Dialectic, *élenkos*, refutation.

### 3.1 O Método Socrático e o Ceticismo

Analisando a postura de Sócrates no *Teeteto* à luz do ceticismo, a questão se apresenta da seguinte maneira: aparentemente Sócrates e os céticos compartilham o mesmo objetivo, isto é, supondo que seja possível que exista um *juízo verdadeiro*, investigar tal juízo de maneira que o mesmo seja plenamente justificável e, isso não sendo possível, tanto Sócrates quanto os céticos entendem que não é o caso de afirmar que tal juízo seja inalcançável, pois isso seria incorrer no mesmo erro que os seus adversários ao se comprometerem com um juízo que não seriam capazes de justificar, e sim revelar que um juízo aparentemente verdadeiro, se não justificado adequadamente, poderia não ser mais que um engodo dogmático, de modo que o que resta é seguir na investigação e na denúncia e combate contra tais juízos.

Segundo Cícero, “o único objetivo da nossa discussão é, ao argumentar em ambos os lados (*in utramque partem*), extrair e dar forma a algum resultado que possa ou ser verdadeiro ou o mais próximo possível da verdade” (*Acadêmicas*, II, 7). É interessante ressaltar que, de acordo com essa afirmação de Cícero, aparentemente a *suspensão do juízo*, ao menos para ele, é como que um resultado que se atinge despropositadamente<sup>12</sup>, como se a *epokhé* não fosse o objetivo a ser alcançado pelos céticos em sua investigação, estando a suspensão do juízo mais para algo a que se chega despropositadamente na ausência de uma alternativa melhor, pois, se o objetivo é alcançar um resultado verdadeiro ou mais próximo da verdade a partir da oposição de discursos incompatíveis acerca do mesmo assunto, apenas quando esses discursos se mostrarem equipolentes argumentativamente é que o que parece ser o mais sensato a fazer é suspender o juízo sobre ambos. Ou seja, aparentemente, a suspensão do juízo, mais do que uma decisão, é uma espécie de estado decorrente da percepção de que os dois discursos contrários ou incompatíveis acerca do mesmo assunto têm força igualmente persuasiva – e como para todo assunto um discurso oposto pode ser formulado, esse estado parece ser incontornável. Desenvolveremos melhor essa questão mais adiante. Segundo Sócrates, “o mais importante desta nossa arte está em poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou se foi capaz de gerar também uma autêntica verdade” (*Teeteto*, 150c). Ao longo do *Teeteto*, fica claro todo o esforço de Sócrates em, primeiramente, expor todas as razões em favor da tese defendida por Teeteto e depois apresentar as objeções, para em seguida responder às objeções e novamente objetar as respostas, todavia, sem se comprometer pessoalmente com qualquer tese apresentada. Desse

---

<sup>12</sup> Sobre o privilégio do *mais provável* em relação à *suspensão do juízo*, conferir SKIVIRSKY, 2015.

modo, Sócrates e Cícero parecem compartilhar de algum critério suficientemente capaz de identificar no discurso sua veracidade ou a ausência dessa veracidade sem um comprometimento nem com a afirmação ou a negação de um juízo, o que vai ao encontro do testemunho de Cícero ao afirmar que “em quase todas as conversações que foram registradas copiosa e abundantemente por aqueles que o ouviram, disputa de tal maneira que ele próprio nada afirme, refute a outros, diga nada saber a não ser isto mesmo” (*Acadêmicas*, I, 16).

O que nos parece é que, tendo em vista que Sócrates constata que não há em si mesmo nenhum conhecimento seguro e inabalável acerca de qualquer coisa, pois a natureza lhe parece obscura e incognoscível, o seu método de filosofar não poderia ser outro que não este mesmo, que nada afirme, que duvide de tudo e que se limite a perguntar ao invés de responder justamente por carecer de respostas satisfatórias. Dessa forma, há uma relação entre o método socrático e a consciência de sua ignorância, sendo seu método uma consequência de sua autopercepção, mas é o método que mais lhe aproxima dos céticos, vistos que estes últimos em seu modo de investigar as coisas, assim como Sócrates, nada afirmem, duvidem de tudo e, embora perguntem, não ofereçam respostas em contrapartida ou se comprometem com os argumentos de que se valem para refutar seus adversários.

### **3.2 A Dialética**

Segundo Michael Frede, “tanto estoicos quanto céticos viam-se como seguidores de Sócrates, mas os estoicos tomavam uma posição diferente acerca da moral que deveria ser retirada da experiência de Sócrates” (2015, p. 175). O que estava em jogo para ambos era uma prática que fosse capaz de alcançar o *télos* que Sócrates teria desejado encontrar, a saber, “uma vida racional e feliz” (FREDE, loc. cit.), de modo que no desenvolvimento dessa prática, e pela garantia de mecanismos que ela tivesse de ser constituída para necessariamente assegurar de modo infalível sua eficácia, tal objetivo pudesse vir a ser alcançado. No entanto, embora a prática socrática tenha um caráter refutativo, a compreensão acerca desse caráter será diferente para estoicos e céticos, pois “os estoicos parecem ter admitido que a razão para isto é que ele (Sócrates) pensava que o tipo especial de conhecimento que mostrara faltar às pessoas era de fato alcançável” ao passo que os céticos, por sua vez, “pensaram que permanecia em aberto saber se um tal conhecimento poderia ser atingido” (FREDE, 2015, p. 175) ou não.

Com relação aos temas éticos, por exemplo, como a posse e/ou natureza de determinada virtude, ao menos em princípio parece que a interpretação estoica da dialética socrática, de fato, corresponde à perspectiva socrática, o que aproximaria Sócrates mais aos estoicos do que aos céticos. No entanto, parece demonstrável que, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, Sócrates parece estar mais próximo aos céticos do que aos estoicos. Uma primeira razão para isso é que, continuando o relato de Frede, se a interpretação dos estoicos estiver correta, “a natureza deveria ter constituído os seres humanos de um tal modo a lhes tornar possível levar uma vida racional e boa” e, para isso, “deveria também ter nos fornecido os meios para obter o tipo de conhecimento que constitui a sabedoria”, o que contraria a perspectiva pessimista que Sócrates admitia, segundo relatos já mencionados anteriormente, quanto ao caráter obscuro da natureza. Quando vista no interior do *Acadêmicas*, a disputa entre estoicos e céticos, nas palavras de Cícero, se dá

Não por pertinácia ou intenção de vencer [...], mas pela obscuridade desses assuntos que haviam levado Sócrates à confissão de ignorância [...], que disse nada poder ser sabido; [...] estreitos os sentidos, fracos os ânimos, breves os espaços da vida e, [...] em profundo a verdade ter sido mergulhada, mantidas em opiniões todas as coisas, nada ser deixado para a verdade, daí enfim envolvidas em trevas todas as coisas (*Acadêmicas*, II, 44).

Desse modo, do fato de Sócrates não reconhecer em si mesmo conhecimento algum sem tampouco se resignar diante da falsidade do conhecimento de seus interlocutores ao continuar sua investigação em busca de um conhecimento que poderia ou não ser alcançado, não se segue que ele tenha insistido em sua *zétesis* por ter plena convicção de que esse conhecimento pudesse, indubitavelmente, ser alcançado. Ao contrário, havia mais motivos que pudessem tê-lo levado a crer que esse conhecimento, se existisse, estava muito distante de nossa capacidade de obtê-lo do que pressupor que ele pudesse ser naturalmente acessível. Daí se segue a conclusão de Brochard ao afirmar que

Mesmo nas questões em que tinha as convicções mais firmes, as questões morais, as exigências da discussão e o *caráter de seu método* obrigavam Sócrates a assumir uma atitude cética. Em todas as discussões sua primeira palavra era que nada sabia; sua primeira providência era mostrar, seja a adversários presunçosos, seja a discípulos inexperientes, que eles ignoravam tudo; e acrescentava que não tinha nada para ensinar-lhes. [...] À força de fazer um elogio imoderado da ignorância e da dúvida, terminou por ser tomado ao pé da letra: enganaram-se sobre sua ironia e, sem saber ou sem querer, este dogmático favoreceu com seu nome e seus exemplos os empreendimentos ulteriores do ceticismo (BROCHARD, 2009, p. 39-40).

O que se vê então é que a investigação em busca do conhecimento era, sem dúvidas, melhor alternativa do que a resignação ante a impossibilidade de obtê-lo - e nesse ponto, Sócrates e os céticos não se diferenciam.

Outra razão que adiantamos aqui é que a epistemologia estoica vai ter como elemento fundamental e ponto de partida uma grande participação do aparato sensitivo no processo cognitivo. Evidentemente que não é possível ignorar a importância do aparato sensitivo enquanto recurso para a aquisição do conhecimento. Entretanto, os estoicos darão um significado a esses recursos muito maior e mais complexo do que Platão parece estar disposto a conceder, isso se se considera que, de fato, há uma doutrina forte em suas obras com a qual ele estaria comprometido. Ao contrário, para aqueles que consideram haver, à revelia do testemunho de Cícero, o comprometimento inquestionável do filósofo com a conhecida *teoria das ideias*, por exemplo, o que se segue é que Platão relega ao plano sensível uma distância considerável do que seria o verdadeiro conhecimento. E tendo em vista que Cícero estendeu a filosofia não dogmática que reconheceu em Sócrates a Platão, tampouco caberia contra-argumentar acerca desse ponto dizendo, por exemplo, que quem estaria distante dos estoicos seria Platão e não Sócrates, até porque parte dos estoicos também requisitava para si a continuidade da filosofia platônica.

Retomando a questão inicial, em sua *sképsis*, Sócrates se valeu da dialética, uma técnica de investigação ou discussão em que um perguntador procedia a partir de perguntas cujas respostas visavam levar o respondedor à contradição ou auto-refutação. Entretanto, como é bem sabido, Sócrates não era o único que procedia dessa maneira, de modo que, como dito anteriormente, foi identificado por muitos como um sofista, já que os sofistas também eram mestres nesse procedimento.

### **3.3 Discursos Contrários Ou *Dissoi Lógoi***

Dentre todos que poderiam ser aqui mencionados, nos restringiremos a Protágoras, por ser a ele atribuída a tese do “homem-medida” no *Teeteto*. Segundo Diógenes Laércio, ele foi o primeiro a afirmar que acerca de todo assunto há sempre dois argumentos opostos, os

chamados *dissoi lógoi*<sup>13</sup> que, de acordo com Eugène Dupréel, podem ser resumidos da seguinte maneira: “dois discursos (*dissoi lógoi*) são ditos na Grécia pelos filósofos sobre *i*) o bem e mal, *ii*) o belo e o feio, *iii*) sobre o justo e o injusto, *iv*) sobre o verdadeiro e o falso” (DUPRÉEL, 1980, p. 211). Ainda de acordo com Bicca, “desses dois discursos, um consiste em sustentar que, por exemplo, o bem e o mal são uma só e a mesma coisa; a tese do outro discurso é que esses contrários são realmente distintos e se opõe” (BICCA, 2016, p. 92). De certo modo, esses discursos podem ser vistos como uma antecipação do que os céticos identificarão como *equipolência*, com a diferença fundamental de que, para os céticos, a equivalência de discursos contrários acerca do mesmo objeto necessariamente conduz à suspensão do juízo sobre ambos, ao passo que, no caso dos *dissoi lógoi*, o objetivo do segundo discurso é tão somente refutar o primeiro<sup>14</sup>. Nesse caso, há um comprometimento do refutador com a (segunda) tese da qual se vale para objetar a primeira, enquanto que, para os céticos, não há vínculo algum com qualquer tese - seja a primeira, que afirma algo ou a segunda, que nega algo - a não ser demonstrar para quem defende uma delas que a sua antítese é tão defensável quanto a tese defendida inicialmente. Um importante apontamento acerca dos *dissoi lógoi* feito por Gilbert Ryle, contribui para o que Bicca ressalta quando diz que:

independentemente de quem seja o autor desse escrito (cuja autoria ainda não foi segura e definitivamente estabelecida), deve-se destacar que o autor da obra procede como o Sócrates dos diálogos de Platão, ou seja, esforça-se por fazer que os argumentos *pró* e *contra* estejam honestamente dispostos e pesados um contra o outro (cf. Ryle, 1971a; 1971b). Acreditamos, assim, que a influência maior sobre o ceticismo acadêmico provém da própria descendência filosófica de Sócrates – na qual, decerto, se alojam não apenas Platão e os Acadêmicos, mas outras linhagens dialéticas, como os megáricos (BICCA, 2016, p. 94).

O que fica evidente então é que a dialética foi uma técnica da qual não apenas Sócrates se valeu, mas também os seus contemporâneos sofistas e, posteriormente, os céticos da nova Academia. Daí Arcesilau, ao fazer uso da dialética, atribuir o exercício dessa prática como

---

<sup>13</sup> O que não o faz autor do texto homônimo *Dissoi Lógoi* que, segundo BICCA, 2016, é um curto escrito anônimo cujos cinco primeiros parágrafos ou capítulos (de nove), são essencialmente uma refutação do pensamento da identidade dos contrários.

<sup>14</sup> “Se podemos pensar que, em alguma medida, esse opúsculo anônimo seja uma espécie de “antepassado” da *isostenia* dos céticos, por outro lado uma diferença considerável se apresenta nessa comparação: enquanto o cético faz o uso da oposição de teses em vista de conseguir a suspensão do juízo, o autor dos *Dissoi Lógoi* se atribui como tarefa refutar a primeira das duas teses e demonstrar a segunda. Ele expõe a teoria que ele condena por meio de exemplos que ele busca em seguida refutar.” BICCA, 2016, p. 92.



que uma herança herdada de Sócrates e Platão<sup>15</sup>. Mas, no que tange à dialética socrática, a maioria dos testemunhos a esse respeito associa a essa prática uma caráter especificamente refutativo, de modo que se Sócrates é visto se valendo da dialética com uma finalidade distinta dessa, não seria o caso de haver fidedignidade entre essa postura e a postura que mais condiria com o verdadeiro Sócrates. No entanto, Brochard afirma que, embora Platão esteja, de acordo com o que consta tradicionalmente, mais distante do ceticismo que Sócrates, todavia, ele não estava tão distante do modo como Sócrates procedia em relação a seus adversários e interlocutores de maneira geral:

Já indicamos as razões que obrigaram Sócrates, rodeado de adversários tão hábeis, a não avançar senão com prudência, a não afirmar nada senão com cuidado e fazendo todo tipo de reservas. Platão naturalmente toma as mesmas precauções, em especial quando faz Sócrates falar. Daí haver em seus diálogos muitas passagens em que ele parece hesitar, em que se serve de fórmulas dubitativas: “afirmar”, diz ele, “após ter exposto o mito do *Fédon*, que as coisas são tais como eu as descrevi não conviria a um homem judicioso” (BROCHARD, 2009, p. 45).

É bem verdade que, como dito anteriormente, por não tomar nem mesmo Sócrates, que dirá Platão, como cético, Brochard ressalta que essa prudência socrática de que Platão se vale não pode ser considerada *strictu sensu* cética, pois se pudesse, teria de se considerar por extensão que todos os filósofos seriam céticos<sup>16</sup>. Porém, cabe ressaltar que o próprio Cícero aponta que, além de Platão e Sócrates, muitos outros filósofos anteriores já haviam percebido, no caráter obscuro da natureza, razões que os levassem àquilo que Sócrates admitiu como obstáculos à posse definitiva e inequívoca de um conhecimento seguro:

[...] mas pela obscuridade desses assuntos que haviam levado Sócrates à confissão de ignorância, e já, antes de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, quase todos os antigos, que disseram nada poder ser conhecido, nada ser percebido, nada ser sabido; disseram estreitos serem os sentidos, fracos os ânimos, breves os espaços da vida e, como Demócrito, em profundo a verdade ter sido mergulhada, mantidas em opiniões e princípios estabelecidos todas as coisas (*Acadêmicas* I, 45).

---

<sup>15</sup> “De todo modo, a influência sobre os céticos acadêmicos a ser privilegiada será mesmo a da obra de Platão, antes de tudo pelo simples fato de que é inconcebível que não tenha havido na Academia de Arcesilau e seus sucessores uma relação intensa com a obra do fundador – ainda que tenha de levar em conta que as transformações profundas da filosofia na época helenística tenham marcado, certamente, essa escola, de resto tão orgulhosa de sua tradição e da grandeza de seu fundador. Arcesilau reivindicava para seus ensinamentos, como quer que fossem sua prática dialética e a terminologia cética acrescentada, uma origem socrática e platônica.” BICCA, 2016, p. 96.

<sup>16</sup> “Na passagem que acabamos de citar, Platão faz reservas que todo homem sensato deve, e pode fazer, sem conceder nada ao ceticismo. [...] Se isso é ser cético, todos os filósofos são céticos.” BROCHARD, 2009, p. 45.

Esse testemunho sobre aqueles que seriam os precursores do que posteriormente viria a ser o ceticismo encontra eco em Diógenes<sup>17</sup> em seu relato sobre Pirro e o início da escola cética pirrônica. Contudo, vejamos como opera na dialética socrática isso que mais comumente entre os comentadores se caracteriza como um traço do modo socrático de filosofar que, em certa medida, mais lhe aproxima do ceticismo, a saber, o *élenkhos*.

### 3.4 O *Élenkhos*

Como dito anteriormente, no início de sua defesa na *Apologia*, Sócrates anuncia que os verdadeiros motivos que o levaram ao tribunal - que não seriam nem as acusações de Anito, Meleto e Licão e nem mesmo as primeiras acusações de que fora alvo por Aristófanes e, provavelmente, outros contemporâneos que compartilhavam da mesma imagem que o comediógrafo lhe cunhou em sua obra *As Nuvens*, a saber, “Sócrates erra por investigar indevidamente o que se passa em baixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins [...] e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa e se gaba de andar pelo ar e anuncia um sem-número de tolices, de que eu não entendo nem muito nem pouco [...]” (*Apologia*, 19b4-c1) - seriam, na verdade, uma certa prática com a qual se envolveu desde que tomou conhecimento por meio de Querefonte do vaticínio délfico acerca da superioridade de sua sabedoria, que ele desconhecia. Não se trata de defender que Sócrates não exercitava essa prática antes de tomar conhecimento do vaticínio délfico, mas sim de considerar sua própria argumentação quando diz que quando lhe perguntassem de onde se originavam as acusações que lhe eram feitas, responderia que

[...] de onde se originou o que falam contra mim. [...] E, assim, fiquei muito tempo sem atinar com o sentido dessas palavras; por fim, bastante contrafeito, passei a investigar o caso por este modo: fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali ou nenhures conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: este homem é mais sábio do que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens. Passei, portanto, a

---

<sup>17</sup> “Alguns autores chamam Homero de iniciador dessa escola (cética), porque ele mais que qualquer outro está sempre dando respostas diferentes sobre as mesmas coisas em diversas ocasiões, e jamais chega a definições ou enunciados dogmáticos. Além disso, as máximas dos Sete Sábios são céticas, como “nada em excesso” e “se te comprometes, atraí a maldição para ti mesmo”, cujo significado é que atraí para si mesmo a maldição quem se pronuncia de maneira firme e convicta. Também Arquílocos e Eurípedes adotam às vezes uma atitude cética. [...]. Além disso, os pirronianos acham que Xenófanes, Zênon de Elea e Demócritos são céticos. [...]. E Platão deixa a verdade aos deuses e aos filhos dos deuses, e aspira somente à verossimilhança.” – D. L. 9.71-73.

examiná-lo. [...] Mas, ao examiná-lo, atenienses, aconteceu o seguinte: no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sê-lo. De seguida, procurei demonstrar-lhe que ele se considerava sábio sem o ser, do que resultou atizar contra mim seu ódio e de muitas das pessoas presentes. [...] Depois deste procurei outro, que passava ser mais sábio, ainda, do que o primeiro; porém sempre com idêntico resultado. Desse modo, tornava-me também odiado por ele e por muitos outros. [...] Vi-me, portanto, na contingência de continuar com o estudo no sentido do oráculo, junto dos que pareciam saber alguma coisa. [...] em consequência dessa investigação, atenienses, adquiri muitos inimigos da pior e mais perigosa espécie, fonte de toda sorte de calúnias a meu respeito e do qualificativo de sábio que me conferem. [...] Continuo até hoje a andar por toda a parte, obediente à intimação divina, a examinar e questionar o estrangeiro ou o concidadão que se me afigura sábio. E quando não me parece que o seja, sempre que ponho em relevo sua ignorância é para bem servir a divindade (*Apologia*, 20c2; 21b-e; 22e; 23a-b).

Segundo Hugh Benson (2003), de acordo com descrição supracitada, no exame socrático se destacam dois traços distintivos de seu método: i) ele consiste no exame socrático da suposta sabedoria que qualquer pessoa venha a possuir; e ii) em ficando demonstrado que os sábios examinados não possuem a sabedoria que supõem possuir, se dá, por parte de Sócrates, a tentativa de persuasão desses mesmos interlocutores acerca da ausência de sua suposta sabedoria. Esses traços são facilmente percebidos no exercício das perguntas feitas por Sócrates aos seus interlocutores. De acordo com Benson (2003, p. 243), o primeiro passo da estrutura *elêntica* começa com uma pergunta inicial, que pode ser entendida como “o que é X?”, pergunta essa que busca como resposta a definição, por parte do respondedor, de um conceito que expresse o seu conhecimento distintivo dos demais acerca de “X”. Como o próprio relato socrático descreve, não necessariamente o “X” da questão se restringe ao campo ético, pois são examinados técnicos como poetas e artesãos, por exemplo. Esse é o passo *i*). Respondido “o que é X?”, no passo *ii*) são feitas outras perguntas mais específicas acerca de “X”, cujas respostas *A*, *B* e *C* acabam por levar ao respondedor à negação da resposta inicial sobre “X”, ao que Benson identifica como as *premissas do élenkhos*. Em *iii*), Sócrates demonstra ao respondedor que *A*, *B* e *C* implicam a negação da resposta de *i*); e em *iv*), a conclusão é que a conjunção *X & A & B & C* é falsa. Para Benson, após *iv*), cabe ao respondedor ou reformular sua resposta inicial (como em *Eutífron*, 10d1-2, por exemplo), ou oferecer uma outra resposta completamente diferente (como no caso de *Hípias maior*, 289e2-4), ou admitir não ser capaz de dizer o que sabe (caso do *Laques*, 194b1-4), ou ser substituído

por outro respondedor (como no *Górgias*, 461e5-462b2) ou ainda se retirar ofendido (como no *Eutífron*, 15e3-4).

Segundo o próprio relato socrático na *Apologia*, como parece que ao fim do exame elêntico na maioria dos casos o interlocutor reage como no último exemplo (do *Eutífron*, 15e3-4), seria essa a verdadeira razão pela qual Sócrates crê ter sido levado ao tribunal e, conseqüentemente, condenado no julgamento que o levou à morte. As outras acusações a que faz menção, tanto as oficiais de Anito, Meleto e Licão, quanto as mais antigas de Aristófanés e outros, aparentemente são genéricas e extensíveis a qualquer filósofo ou sofista contemporâneo de Sócrates. Por outro lado, o *élenkhos* é algo característico de Sócrates, fruto de sua investigação diante da incompreensão inicial acerca do vaticínio délfico – porém, possível de ser reproduzido por seus discípulos (*Apologia*, 23c). Por essa razão, fica claro seu objetivo no exercício do *élenkhos*: em primeiro lugar, adquirir de seus interlocutores o conhecimento que eles possuem do qual o próprio Sócrates carece e, não se constatando neles o conhecimento referido, encorajar que os mesmos abandonem a crença que possuem sobre seu próprio conhecimento que, na verdade, é falso, para então buscarem um conhecimento verdadeiro.

### **3.5 A Academia Em Disputa: Os Sucessores De Platão**

Que há um esforço por parte de Cícero em associar a perspectiva cética de Arcesilau, Carnéades e os demais céticos da Academia a Sócrates, é um ponto evidente, e por várias razões, já comentadas anteriormente, que possibilitam vislumbrar na ignorância e refutação socráticas o gérmen do que viria a ser o ceticismo acadêmico, mesmo que esse ponto não seja suficiente para considerarmos Sócrates um cético no mesmo nível de Arcesilau, Carnéades, entre outros. Quanto a Platão, a questão é parecida com o caso anterior, mas com ainda mais dificuldades, já que no contexto da obra de Cícero, assim como os acadêmicos associam sua filosofia à filosofia socrática, e por não fazerem grandes distinções entre a filosofia do mestre e do discípulo, também reivindicam Platão como origem de sua filosofia, e se percebem como continuadores da filosofia platônica. Sobre esse ponto, é válido trazer a contribuição de Bicca quando diz que:

A questão se Platão pode ser considerado um filósofo cético é clássica. Já na Antiguidade ela se faz presente, ocupando, sobretudo após a guinada da Academia para o ceticismo, discípulos e admiradores. Cícero mesmo parecia simpatizar com a interpretação de um Platão cético. O aspecto tradicionalmente mais enfatizado pelos defensores do ceticismo de Platão (ou, pelo menos, da ocorrência de significativas dimensões de ceticismo filosófico em sua obra) é o procedimento refutativo praticado por Sócrates, o *élenchos*. É antes de todo desse ponto de vista que Cícero acentua que Arcesilau era um fiel seguidor da tradição platônica (BICCA, 2016, p. 133)<sup>18</sup>.

Ao continuar o testemunho de Varrão, Cícero fala dos primeiros sucessores diretos de Platão na Academia e o caminho que a filosofia socrático/platônica teria tomado com os acadêmicos:

Esta era então primeiramente uma só com dois nomes, como eu disse; nada de fato entre os peripatéticos e aquela Antiga Academia diferia. Por certa abundância de engenho estava à frente, como ao menos me parece, Aristóteles; mas a mesma fonte existia para uns e outros e a mesma repartição das coisas que devem ser procuradas e das que devem ser evitadas (*Acadêmicas* I, 18).

A Academia, como bem é sabido, é a escola fundada por Platão em 387 a.C. na região de Academos nos arredores de Atenas, na qual havia toda sorte de estudos e diferentes tipos de conhecimento<sup>19</sup>. Essa escola sobreviveria por quase um milênio e serviria de inspiração para outras da mesma natureza, se tornando alvo de muitas disputas após a morte de Platão, até ser extinta por um decreto do imperador Justiniano, de 529, em oposição ao paganismo (CORDERO, 2011, p. 161). Contudo, os filósofos que sucederam Platão na direção da Academia não teriam dado continuidade à sua filosofia, introduzindo mudanças significativas, e quanto a isso há consenso. O dissenso, por sua vez, se faz presente quando a questão versa sobre qual filosofia ou que modo de filosofar seria genuinamente platônico. Embora o sobrinho de Platão, Espeusipo, tenha sido o primeiro sucessor na direção da escola de seu tio, Varrão diz que dois alunos de Platão se destacaram na continuidade de sua obra, introduzindo, porém, mudanças significativas em relação ao mestre sobre suas próprias filosofias: Xenócrates e os alunos que continuaram na Academia, que foram chamados acadêmicos; e

---

<sup>18</sup> Sobre o suposto ceticismo de Platão, ver o excelente artigo de ANNAS, Julia. Plato the Sceptic. In: KLAGGE, James C.; SMITH, Nicholas D. (Ed.). *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 43-72. Suplemento da *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.

<sup>19</sup> O caráter universal dos estudos localizados na Academia (na qual havia cursos de matemática, geometria, geologia etc.) não pode dissimular seu verdadeiro caráter “político”. De acordo com a proposta da *República*, para Platão o filósofo deve estar preparado para governar, e para isso deve seguir uma sólida formação científica; assim, vários foram os membros da Academia, a começar por seu diretor, que tentaram orientar a política de governantes amigos. CORDERO, 2011, p.162.

Aristóteles, que, após partir da Academia, funda sua própria escola, o Liceu, onde seus alunos, os peripatéticos, “discorriam passeando”. Para Cícero, é neste momento que “foi feita – o que de maneira nenhuma Sócrates aprovava – certa arte da filosofia e ordem das coisas e sistema de doutrina” (*Acad.* I, 17). Isso porque, como dito anteriormente, Cícero estende o suposto ceticismo que encontra de modo inaugural em Sócrates a Platão e à Academia durante sua direção:

A esta chamam Academia Nova, que me parece a Antiga, se ao menos contarmos, desde aquela Antiga, Platão, em cujos livros nada se afirme e em um e outro sentido se discutem muitas coisas; acerca de todas as coisas se investiga, nada se diz como certeza (*Acadêmicas* I, 46).

Como visto na citação anterior, tendo em vista uma larga sucessão de diretores na Academia e as respectivas mudanças introduzidas por eles na direção da escola, há uma disputa entre diferentes “Academias” sobre aquela que melhor condiria com a Academia dos tempos de Platão. Por isso, quando Cícero é perguntado sobre sua escolha pela chamada *nova Academia* em detrimento da antiga, este responde que, embora Fílon de Larissa não reconheça a existência de duas Academias, todavia, seu discípulo e mestre de Cícero, Antíoco de Ascalão, ao contrário, não aceitava que a chamada nova Academia, em seu período cético, fosse de fato uma nova Academia, se ao menos entende-se por Academia aquela na qual se estudava a filosofia genuinamente platônica:

Então ele: “Isso decerto considerarei, e em verdade não sem ti. Mas, diz ele, que é que ouço acerca de ti mesmo?”  
“A respeito de quê?” digo eu.  
“Por ti ter sido deixada a Antiga Academia, diz ele, e ser praticada a Nova.”  
“Por que então, digo eu, a nosso amigo Antíoco tenha sido mais lícito da nova voltar à casa antiga do que a nós da antiga à nova? Pois certamente as teorias mais recentes são, cada qual, extremamente corretas e corrigidas. Se bem que o mestre de Antíoco, Fílon, grande varão como tu próprio estimas, negasse nos livros – o que até do próprio em pessoa ouvíamos – serem duas as Academias, e demonstrou o erro daqueles que assim pensassem.”  
“É, diz Varrão, como dizes; mas não julgo ignorares o que Antíoco tenha escrito contra a opinião de Fílon.” (*Acadêmicas* I, 13)

Para ele, a *segunda* Academia, isto é, aquela que teria se desviado do caminho investigativo platônico, seria a referente ao período sob a orientação de Espeusipo, Xenócrates e seus sucessores, e que termina quando Arcesilau e os demais cétricos<sup>20</sup> assumem

---

<sup>20</sup> “Sua doutrina não foi muito aprovada a princípio (conquanto haja ele florido tanto pela agudez do engenho como por certo admirável encanto do dizer); bem recentemente foi sustentada por Lácides, só depois, porém, foi

o comando da escola trazendo novamente o modo platônico de investigar. Assim, a *nova* Academia e a Academia no período de Platão estariam em consonância, ao passo que o período intermediário entre esses dois momentos é que seria a segunda Academia. Acerca dessa questão, destacamos a seguinte observação feita por Bolzani Filho que não poderíamos negligenciar em se tratando da disputa pela Academia:

É preciso compreender também o contexto filosófico em que Cícero elabora esse escrito. Trata-se de uma defesa dessa direção [cética da Academia] – que em nenhum momento é denominada “cética” – contra uma outra, uma inflexão, que pretenderia propor, como correto desenvolvimento da antiga doutrina acadêmica de Sócrates, Platão e Aristóteles, justamente aquela filosofia que dominara o universo filosófico helenístico e que, com o tempo, se havia transformado no principal alvo da crítica cética, acadêmica ou pirrônica: o estoicismo – (BOLZANI FILHO, 2013, p. 35).

### 3.6 Outra Disputa: Originalidade Dos Acadêmicos Quanto Aos Pirrônicos

Entretanto, algo que não pode ser negligenciado com relação à atribuição por parte de Cícero da origem do ceticismo acadêmico a Sócrates e seu modo de filosofar é a disputa dessa perspectiva com outro modo cético de filosofar, o pirrônico. O ceticismo pirrônico é assim denominado por reivindicar sua origem na filosofia originalmente desenvolvida por Pirro, de acordo com o testemunho de Diógenes Laércio (9.61, 9.71). Não por acaso, Sexto Empírico, em sua crítica à filosofia praticada na Academia em seu período cético, identifica esses filósofos como dogmáticos, tão dogmáticos quanto todos aqueles que afirmavam terem apreendido a verdade. Isso porque de acordo com Sexto, tão dogmático quanto afirmar ter apreendido a verdade seria negar a possibilidade de sua apreensão, algo que, em sua visão, seria próprio dos acadêmicos. Se os acadêmicos são negadores da apreensibilidade ou não, discutiremos mais à frente. No entanto, podemos adiantar que, embora haja especificidades tanto no modo cético pirrônico de filosofar quanto no modo acadêmico, todavia também há muitas semelhanças, e algo que essas duas *escolas* compartilham é a busca pela autenticidade em seu modo de filosofar uma em relação a outra. Daí os pirrônicos se esforçarem em

---

aperfeiçoada por Carnéades, que é o quarto a partir de Arcesilau, pois ouviu / as lições de / Hegesino que ouvira / as de / Evandro discípulo de Lácides, tendo Lácides sido discípulo de Arcesilau. Mas o próprio Carnéades durante muito tempo a manteve, pois viveu noventa anos, e aqueles que a ele ouviram floresceram muito; dentre esses houve muitíssimo de atividade em Clitômaco (declara-o a multidão de seus livros), de engenho não menos Hagnão, em Carmadas de eloquência, em Melântio Ródio de suavidade. Por outra parte, considerava-se que Metrodoro de Estratoniceia conhecia bem a Carnéades” (*Acadêmicas* II, 16).

demonstrar que sua posição é original e fundamentada na filosofia de Pirro, ao passo que os acadêmicos, de modo semelhante, demarcam a originalidade de sua perspectiva como inspirada no modo inaugural de Sócrates de filosofar.

A questão sobre a legitimidade da reivindicação acadêmica de seu fundamento em Sócrates se faz importante porque, dependendo de como se compreende essa alegação, a originalidade do ceticismo acadêmico pode ser posta em cheque ou não, ou ainda, a própria perspectiva segundo a qual haveria duas Academias, uma cética e uma dogmática, ganha outros contornos, a despeito do que narra Cícero em seu testemunho sobre esse ponto<sup>21</sup>. Isso porque se se admite, como propõe Cícero, que não é o caso de haver duas filosofias distintas praticadas na Academia, uma platônica e outra não, ou melhor dizendo, que a filosofia cética desenvolvida por Arcesilau e continuada por Carnéades não seria nenhuma novidade se considerada a filosofia desenvolvida na Academia por Platão, há de se admitir então que a filosofia cética acadêmica se desenvolveria do mesmo modo independentemente da disputa com os estoicos, o que pode ser problemático, pois surgem as seguintes questões: seria a filosofia cética acadêmica nada mais que uma resposta ou reação ao estoicismo, de modo que se esse último não tivesse a importância que lhe era própria naquele contexto, poderia ser o caso de não haver a filosofia cética acadêmica se desenvolvido plenamente - e aqui há de se destacar a ideia de *epokhé*; ou, ao contrário, a filosofia cética acadêmica está para além da disputa com os estoicos? Ou seja, o motivo do ceticismo acadêmico é algo externo a ele (o estoicismo) ou essa filosofia possui algo de próprio que independe da disputa com os estoicos e que já estaria presente na filosofia socrática? Ou ainda, os acadêmicos recorrem a Sócrates como recurso necessário para responderem à altura à tese estoica da apreensibilidade ou de fato são socráticos independentemente da necessidade de terem de responder a outras filosofias?

Sobre essas questões, há distintas interpretações entre os comentadores do ceticismo acadêmico<sup>22</sup>. De acordo com Carlos Lévi, o que teria levado ao desenvolvimento do ceticismo acadêmico tal qual Cícero nos apresenta seria tão somente o embate com o estoicismo,

---

<sup>21</sup> Ao que parece, a discussão não se dava apenas entre uma Academia cética e uma estoica tendo em vista as sucessões que se deram no comando da escola após a morte de Platão. Segundo Brochard, “os antigos às vezes distinguem até cinco Academias: a de Platão, a de Arcésilas, a de Carnéades e Clitômaco, a de Fílon e Cármides, a de Antíoco. Uma tradição mais autorizada, a qual nos conformaremos, distingue apenas duas: a Antiga e a Nova, a de Platão e a de Arcesilau.” (BROCHARD, 2009, p. 112). Bolzani Filho chama atenção para uma “quarta” Academia com Filo (HP I, 220), que de acordo com o testemunho de Sexto, “afirmava que as coisas são por natureza apreensíveis, embora sejam não apreensíveis pelo critério estoico de apreensão” (HP I, 235 apud BOLZANI FILHO, 2013, p. 38).

<sup>22</sup> A discussão acerca das distintas interpretações aqui mencionadas se encontra mais ricamente aprofundada em BICCA, 2016.



perspectiva essa que vai ao encontro do que ficou conhecida como “interpretação dialética”, de Pierre Coussin. De acordo com Lévi, se é que houve algum desenvolvimento interno e próprio do ceticismo acadêmico, tal desenvolvimento é secundário diante do impacto que o estoicismo haveria causado tanto sobre Arcesilau quanto em Carnéades, de modo que o ceticismo acadêmico seria então uma filosofia da “alteridade”, ou da “reatividade”, o que implica a ausência de originalidade desses filósofos. Nas palavras de Lévi (1990, p. 297):

[...] a presença de Zenon determinou, a nosso ver, de uma dupla maneira a filosofia de Arcesilau: (1) ela torna-se “uma reação” ao estoicismo, capaz de explicar o reencontro com a dialética socrática; (2) a importância do estoicismo é tanta que a *epoché* dos acadêmicos teria sido elaborada a partir de premissas estoicas (apud BICCA, 2016, p. 138).

Diferentemente desta interpretação, Anna-Maria Ioppolo argumenta que há sim alguma originalidade na filosofia acadêmica, de modo que o ceticismo não seria apenas o que Sexto chama “dogmatismo negativo”<sup>23</sup>. No mesmo sentido, segundo Julia Annas (1992, p. 48-49),

[...] os antigos céticos (de todos os tipos) não veem sua tarefa como negativa – como aquela de contrariar as pretensões de todo mundo de conhecer alguma coisa, ou as pretensões de uma área de investigação *vis-à-vis* às de outra. O antigo cético é *sképticos*, investigador, examinador – ele é primeiramente um buscador da verdade. Longe de duvidar que exista algum conhecimento, o cético antigo é alguém ávido por encontrar algum [...]. O cético distingue-se do dogmático não por seu objetivo (buscar a verdade), mas pelo fato de que ele ainda está buscando [...]. O dogmático é alguém que parou de buscar – (apud BICCA, 2016, p.137).

Na discussão a esse respeito, Luiz Bicca esclarece que uma evolução interna ou original da filosofia da Academia em direção ao ceticismo se compromete com a implicação apontada na “interpretação dialética” da qual Lévi se posiciona a favor, segundo a qual, a *epoché* a que teriam chegado os acadêmicos não seria nem resultado de uma suposta influência de Pirro, seja essa influência dada por algum contato de Arcesilau com Pirro ou de qualquer outra em que ela pudesse ter de fato ocorrido, nem uma conclusão possível fundamentada em Sócrates e Platão, como pretendia Cícero; antes, seria uma consequência da

---

<sup>23</sup> Segundo Bolzani Filho, a partir da referência de Fócio, “Para Enesidemo, 'os acadêmicos são dogmáticos e algumas coisas dizem de modo convicto e outras negam sem ambiguidade. Mas os pirrônicos são aporéticos e livres de todo dogma, e nenhum deles disse absolutamente que todas as coisas são não apreensíveis, ou que são apreensíveis'. Será essa a acusação principal do pirrônico ao acadêmico: dogmaticamente afirmar que as coisas não são objeto de apreensão”. Embora essa seja a principal, há, todavia outras críticas, além dessa, dos pirrônicos aos acadêmicos.

própria disputa com os estoicos, uma vez que há espaço para uma *epokhé* “fraca” no estoicismo, e que os acadêmicos, sobretudo Arcesilau, teriam radicalizado ao desenvolver a *epokhé perì pánton*. Junto dessa interpretação, podemos acrescentar a importante contribuição de Giovanni Reale quando diz que

Certamente um acadêmico podia extrair dos diálogos platônicos um verdadeiro catálogo de expressões, momentos e passagens, dubitativos: mas estes, em todo caso, não poderiam assumir um significado *cético*, no sentido que aqui damos ao termo, a não ser prescindindo de toda a *parte construtiva e positiva*, que não é pequena em Sócrates, e é até mesmo preponderante em Platão. A motivação para operar tal anulação só podia vir do exterior, isto é, de instâncias novas que respondessem a uma lógica nitidamente heterogênea com relação à do socratismo e do platonismo. Arcesilau, portanto, inspirou-se nas instâncias do ceticismo pirroniano e fundiu-as com os elementos do socratismo e do platonismo dos quais agora falamos, fazendo-os perder completamente seu significado original. [...] Tal inversão de rota era o preço que a Academia pagava para entrar no cerne das discussões filosóficas da nova era, mas era também a renúncia à fidelidade com relação ao próprio passado. É, portanto, impossível com Brochard (p. 97) que “se Pirro não tivesse existido, a Academia seria praticamente a que foi” (REALE, 2011, p. 165).

Ainda segundo Bicca, a identificação de Arcesilau como um “suspensivo” pode se dever a dois pontos que A. Long e D. Sedley destacam: (a) que tudo é inapreensível; e (b) que temos de suspender o juízo sobre as coisas. Que o primeiro ponto foi largamente associado à filosofia acadêmica, não é novidade, já que ele é a base da crítica de Sexto a esses filósofos. Todavia, sobre a relação entre esses dois pontos, diz Bicca:

Em *primeiro* lugar, que (a) seja uma conclusão do próprio Arcesilau e (b) a única resposta ou consequência adequada a ela. *Segundo*, que (a) seja uma refutação estritamente *ad hominem* do critério estoico da verdade (a impressão que realmente apreende) e (b) seja a consequência embaraçosa que, a partir das próprias premissas dos estoicos, decorre para o sábio tal como concebido pelos estoicos. *Terceiro*, dado que, para qualquer tese que se apresentasse a Arcesilau, este julgava possível avançar um contra-argumento com igual força, (b) seria a resposta para isso. Long e Sedley frisam que a segunda possibilidade, a rigor, expressa um aspecto central da dialética de Arcesilau. Por seu turno, a última é certamente a estratégia subjacente às críticas de Arcesilau a tantas teses filosóficas de outrem. Nessa medida, o ponto de vista da segunda não pode ser menosprezado em hipótese alguma na investigação do pensamento dos neoadadêmicos, pois liga-se em máxima proximidade ao essencial do procedimento acadêmico: argumentar a partir das opiniões dos interlocutores ou adversários, as quais se tornam premissas dos argumentos “pró e contra” dos acadêmicos, e, desse modo, base para a promoção de equipolência e suspensão. A discussão das teses contrárias representaria para Arcesilau uma busca (da verdade) que, com efeito, não se concluiria mais, dado que diante das razões a favor de uma

tese se põem aquelas contrárias de igual peso decisório – (BICCA, 2016, p. 139).

Diante desta questão, eu particularmente tendo a concordar com a posição de Bolzani Filho quando diz que o motivo que teria levado ao ataque de Arcesilau a Zenão, ao menos segundo o testemunho de Cícero, não seria outro que a *obscuridade das coisas*, e não um puro e egoísta *desejo de vencer*, dando ênfase à *pertinência* ao invés da *pertinácia*. De acordo com Bolzani Filho, essa declaração não parece apenas um expediente retórico de Cícero em defesa de Arcesilau, “bem ao modo do que ocorre num tribunal”, pois se nela consta a posição crítica de Arcesilau “tendo como alvo direto e, ao que parece, exclusivo, o estoico Zenão, o faz, no entanto, a partir da consideração filosófica de um certo estado de coisas que se impõe, para além de características próprias da filosofia estoica”, de modo que “o ataque ao estoicismo seria, então, “resultado” de uma conclusão obtida num contexto filosófico mais amplo e não limitado à doutrina estoica”, pois “se Zenão é alvo de ataque, mesmo que o seja exclusivamente, é porque sua posição transgride e desafia uma constatação que a Arcesilau já se impunha como inevitável e incontornável”.

E aspectos que corroboram o testemunho de Cícero em favor da originalidade do ceticismo, a despeito de uma suposta influência velada de Pirro sobre os acadêmicos e que remonta à perspectiva de Arcesilau a Sócrates, se encontram não somente na passagem já mencionada em *Acadêmicas*, I, 15-16, mas também na passagem à qual Bolzani Filho faz referência quando comenta o testemunho de Cícero sobre Arcesilau, no final do primeiro livro em I, 44-45, na qual Cícero destaca que a inapreensibilidade era uma ideia comum na tradição filosófica, associada a pensadores como Demócrito, Anaxágoras e Empédocles:

Então eu digo: - Com Zenão, como ouvimos dizer, Arcésilas estabeleceu toda sua disputa, não por pertinácia ou intenção de vencer como ao menos me parece, mas pela obscuridade desses assuntos que teriam levado Sócrates à confissão de ignorância, e já, antes de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, quase todos os antigos, que disseram nada ser sabido; disseram estreitos serem os sentidos, fracos os ânimos, breves os espaços da vida e, como Demócrito, em profundo a verdade ter sido mergulhada, mantidas em opiniões e princípios estabelecidos em todas coisas, nada ser deixado para a verdade, daí enfim envolvidas em trevas todas as coisas.

Assim fica claro então o pano de fundo do que está em disputa no *Acadêmicas*: qual seria o legado que viria coroar a filosofia genuinamente socrático/platônica: o estoicismo ou o ceticismo da nova Academia. E é justamente em contraposição às pretensões estoicas de Antíoco, no que tange à sua direção da Academia, que Cícero descreve a posição supracitada

e a guinada de volta à filosofia genuinamente acadêmica. Ou seja, de acordo com o testemunho de Cícero, Arcesilau, em consonância com os antigos, não crê ser evidente na natureza das coisas um caráter cognoscível, ao contrário, se opõe a tal perspectiva tomando por via o caráter incerto e obscuro da natureza.

### 3.7 A Radicalização Da Dúvida

Avançando até outra discussão no segundo livro, há uma passagem em que Cícero faz menção a Hortêncio, segundo o relato de Cátulo, que corrobora o argumento supracitado, introduzindo, porém, a exceção do que fora admitido por Sócrates, ao dizer que “disso nasceu aquilo que Hortêncio postulava: que diríeis ter sido percebido pelo sábio pelo menos isto: nada poder ser percebido” (*Acadêmicas* II, 28). Aqui, por sábio, entendem-se os que compartilhavam a perspectiva negativa acerca de as coisas poderem ser percebidas na natureza, concluindo assim que a única coisa que pode ser percebida pelo sábio é isto mesmo, que as demais coisas não podem ser percebidas, diferenciando assim o sábio dos demais. Entretanto, continuando a citação anterior, Cícero diz que Carnéades, ao admitir o paradoxo exposto por Hortêncio, que é compartilhado por Antíparo, um dos chefes do estoicismo a quem Carnéades se opõe – e compartilhando a perspectiva de Arcesilau em contraposição à perspectiva de Zenão vista anteriormente – demarcará, apesar da proximidade, a diferença crucial entre o seu pensamento e também de Arcesilau com seus antecessores entendidos como sábios: a objeção consiste em dizer que, se nada pode ser percebido, tendo em vista o caráter dúbio e obscuro da natureza, por extensão, nem isso mesmo deveria ser percebido: que nada pode ser percebido.

[...] Quando àquele que afirmasse nada poder ser percebido lhe dissesse ser coerente dizer poder perceber-se todavia esta única coisa, a saber, que as demais não pudessem sê-lo –, Carnéades mais agudamente resistia; pois dizia estar tão afastado da realidade que isso fosse coerente, que até seria totalmente incompatível: que, com efeito, nada excetua aquele que negasse haver algo que se percebesse; que, assim, é necessário nem sequer isto mesmo, porque não tivesse sido excetuado, poder ser apreendido e percebido de algum modo (*Acadêmicas* II, 28).

Se, por um lado, a inapreensibilidade parecia algo comum entre esses filósofos mais antigos e Sócrates e os acadêmicos, como ser possível conciliar a ideia de *akatalepsía* e *epokhé*, como pretendia Arcesilau, de modo que a crítica pirrônica que o caracteriza como

“dogmático negativo” não lograsse êxito em seu intento, já que afirmar a negação da apreensibilidade é, por conseguinte, a apreensão disto mesmo – da inapreensibilidade?

Na passagem anterior, a discussão versa sobre o critério adequado e suficientemente capaz de diferenciar as coisas que seriam perceptíveis das que seriam imperceptíveis. Isso porque se se aceita, como visto anteriormente acerca de Sócrates e os antigos, que a natureza é obscura e que é oculto o caráter de todas as coisas, deve-se admitir que nada pode ser percebido. Mas se nada pode ser percebido, de onde viria a certeza de que essa percepção – de que nada pode ser percebido – também não pudesse ela mesma não ser perceptível? Assim, segundo os acadêmicos, nem isso mesmo escapa à negação da percepção (*Acadêmicas* II,73):

[...] Metrodoro de Quios, no seu livro que trata da Natureza disse: “Afirmo que nós não sabemos se sabemos algo ou se nada sabemos, e que nem sequer sabemos isto mesmo: se não sabemos, nem, absolutamente, se existe algo ou se nada existe”.

Tal afirmação surge como resposta à seguinte questão: o que resta ao juízo fazer, tendo sido vetada a este a possibilidade de perceber qualquer coisa que lhe chegue por via dos sentidos, por mais verdadeiras que umas lhe pareçam em relação a outras? Nada! Ou, melhor dizendo, tão somente pôr-se em suspensão, isto é, não ceder nem àquelas coisas cuja natureza parece estar impregnada de verdade e isentas de erro e, menos ainda, a outras de caráter inverso, cuja aparente certeza parece ainda mais distante:

Esta é a única contenda que até agora haja permanecido. Pois aquilo – a nenhuma coisa o sábio haver de assentir – em nada dizia respeito a esta controvérsia; era lícito efetivamente “o sábio nada perceber e todavia opinar” – o que se diz ter sido aprovado por Carnéades. Decerto penso, crendo em Clitômaco mais que em Fílon ou Metrodoro, isso ter sido por ele mais discutido que aprovado. Mas omitamo-lo. Certamente, suprimidas a opinião e a percepção, se segue isto: a suspensão de todos os assentimentos, de modo que se eu tiver demonstrado nada poder ser percebido, tu concedas nunca / o sábio / haver de assentir (*Acadêmicas*, II, 78).

Desse modo, surge a noção de *suspensão de juízo*. Por isso mesmo, na passagem já mencionada do livro I em que Cícero descreve a oposição de Arcesilau a Zenão, já aparece a diferença deste em relação a seus antecessores, pois, diferentemente de Sócrates que *admite nada saber* (*Apologia*, 21d), Arcesilau, ainda mais original diante da constatação da obscuridade das coisas, antecipa este conceito a que chamamos *suspensão de juízo* ou

*epokhé*, no que tange ao obscurantismo característico daquilo que dogmaticamente o estoico admitirá como cognoscível:

E assim Arcésilas negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo em que Sócrates se teria mantido – que soubesse que nada sabia –; pensava assim estarem profundamente ocultas as coisas todas e não haver algo que se pudesse discernir ou entender; por essas causas, nada convinha professar nem afirmar seja o que for, nem aprovar com assentimento, e convinha reter sempre e guardar de todo lapso a precipitação, que então seria considerável quando o objeto se provasse ou falso ou incógnito, nem haver algo mais torpe que o assentimento e a aprovação preceder ao conhecimento e à percepção. Ele fazia o que era consentâneo com esse raciocínio, de modo que, dissertando contra as sentenças de todos, conduzisse a ela muitíssimos, a fim de que quando em uma mesma questão fossem encontradas, a favor e contra, importâncias iguais de razões, mais facilmente em um e outro sentido o assentimento ficasse em suspenso (*Acadêmicas*, I, 45).

Daí Bolzani Filho destacar que, não por acaso, Cícero identifica em Arcesilau a mesma constatação acerca das dificuldades incontornáveis que se apresentam à aquisição de um conhecimento seguro e inabalável tendo em vista o caráter impreciso e instável da natureza com a diferença fundamental de que ele, de modo ainda mais arguto que Sócrates, teria percebido que admitir saber que não sabe é admitir saber aquilo que, condizendo com esse mesmo caráter obscuro da natureza, ela mesma parece permitir admitir. Dessa forma, embora a influência socrática pareça plenamente estabelecida sobre a dialética revivida por Arcesilau, o acadêmico parece ter ampliado a ignorância socrática<sup>24</sup> e, conseqüentemente, sua dialética *elêntica* e refutativa com mesmo objetivo de Sócrates: não negar a verdade, ao contrário, buscá-la. Sem, no entanto, admitir, durante esse empreendimento, tê-la alcançado em algum momento. Daí Bolzani Filho (2013, p. 44) esclarecer que:

Evidentemente, a passagem de Cícero (*Acad.* I, 45), ao descrever a maneira como Arcesilau teria assimilado a experiência socrática, faz já uma interpretação, cujo valor histórico poderia ser discutido. A ignorância, *ignorantio*, que Sócrates aí reconhece é comentada também a partir do vocabulário da não-apreensibilidade, o que revela uma apropriação ditada por interesses filosóficos de Arcesilau – e talvez, nalguma medida, de Filo –, não de Sócrates. Mas, aqui, importa justamente atentar para o modo pelo qual o acadêmico opera com a tese atribuída ao mestre de Platão, para o rendimento filosófico que dela extrai: quando Arcesilau afirma que tudo é obscuro e nada pode ser apreendido, nisso inclui aquele resíduo de saber que

---

<sup>24</sup> “Para Arcesilau, a obscuridade introduz a ignorância; esta conduz à não-apreensibilidade; e isso tem como consequência a suspensão do juízo: se nada pode ser conhecido e apreendido, nenhuma afirmação deve ser feita, nenhuma tese deve ser defendida; nada devemos aceitar com assentimento.” BOLZANI FILHO, 2013, p. 44.

Sócrates retivera. Assim, em vez de afirmar algo como: “só sei que nada sei”, Arcesilau parece concluir: “nada sei, portanto, nem mesmo sei que nada sei”. Se tudo é obscuro, o é também a afirmação de que tudo é obscuro. Se nada é passível de conhecimento, também não o é a afirmação da incognoscibilidade. Do mesmo modo, se nada é passível de apreensão, *também não é passível a afirmação de não-apreensibilidade*. Numa espécie de movimento de retorsão, semelhante àquele que caracteriza certas expressões pirrônicas, ele faz voltar-se contra si mesmos os conteúdos das proposições “nada pode ser conhecido” e “nada pode ser apreendido”.

Entretanto, antes de pormenorizarmos o conceito de suspensão do juízo, e tendo em vista que ele surge no diálogo como consequência da discussão com o estoicismo e objeção ao assentimento do juízo que o estoico cede ante ao que denomina como *representação*, faz-se necessário examinarmos primeiro, com mais atenção, na teoria estoica, isso que seria a *representação (phantasia)* e as fragilidades da teoria apontadas pelos acadêmicos, para depois adentrarmos com mais cuidado na alternativa cética da suspensão do juízo proposta em relação ao estoicismo.

Acerca da dialética socrática revivida por Arcesilau e como ela é o meio através do qual os acadêmicos combatem a pretensão estoica de conhecimento e como fazem uso de argumentos platônicos e protagóricos em oposição à tese estoica da apreensibilidade, será o objeto de exame do próximo capítulo.

*“E assim Arcésilas negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo em que Sócrates se teria mantido – que soubesse que nada sabia.”*

(CÍCERO, *Acadêmicas*, I, 45)



## **CAPÍTULO III**

### ***ACADÊMICAS: DISPUTA ENTRE ESTOICISMO E CÉTICISMO***

## RESUMO

No terceiro capítulo, voltaremos aos argumentos do *sonho*, da *embriaguez* e da *loucura* em favor da tese do *homem-medida* para mostrar o modo como os céticos acadêmicos se aproveitarão desses argumentos platônicos para atacarem seus adversários, contudo, primeiramente examinando a epistemologia estoica. Buscamos mostrar como a lógica estoica encontra no conceito de *representação apreensiva* (*phantasia kataleptiké*), um critério capaz de garantir o *assentimento do juízo* ante o conhecimento da realidade, uma vez que com o auxílio do *lógos*, o entendimento é capaz de discernir, entre as *representações*, aquelas às quais cabe ser dado o assentimento, e isso por uma *evidência* (*enárgeia*) que as distingue das *representações* de outra natureza. No entanto, os céticos vão se valer dos mesmos argumentos do *Teeteto* para demonstrarem que a *evidência* que persuade o entendimento a ceder o *assentimento* também acontece em casos de *representações* de outra natureza que não a *apreensível*, e até mesmo em *aparições* (*phántasmata*) que nem chegam a ser *representações*, donde se segue que, para evitar o erro e o engano, melhor seria a *suspensão do juízo* (*epokhé*).

**Palavras-chave:** *phantasia kataleptiké. enárgeia. epokhé.*

## ABSTRACT

In the third chapter, we return to the arguments of dream, drunkenness, and madness in favor of the *man-measure's* thesis to show how academic skeptics will take advantage of these Platonic arguments to attack their opponents, however, first by examining Stoic epistemology. We seek to show how Stoic logic finds in the concept of *apprehensive representation* (*phantasia kataleptiké*), a criterion capable of guaranteeing *the assent of the judgment* before the knowledge of reality, because with the help of the *lógos*, the understanding is able to discern between the *representations*, those to which assent should be given, and this by an *evidence* (*enárgeia*) that distinguishes them from *representations* of another nature. However, the skeptics will use the same arguments of the *Theaetetus* to demonstrate that the *evidence* convinces the understanding to give certainty also in cases of *representations* of a nature other than the *apprehensive*, and even in *apparitions* (*phántasmata*) that neither even become *representations*, where it follows that, to avoid error and deception, it would be better to suspend *the judgment* (*epokhé*).

**Key words:** *phantasia kataleptiké. enárgeia. epokhé.*

#### 4.1 Disputas No Estoicismo

Apresentada, ainda que brevemente, a relação entre o ceticismo e o platonismo no contexto da sucessão e suposta continuidade da filosofia de Platão na Academia, vejamos agora o estoicismo nesse mesmo contexto.

Embora a discussão no *Acadêmicas* seja uma reivindicação pelo legado socrático-platônico tanto por parte dos estoicos quanto dos céticos, é preciso ter claro que o estoicismo não se limita às concepções desenvolvidas no interior da Academia. Havia estoicos que não apenas não reivindicavam o legado platônico, mas eram também críticos de Platão. Exemplo desses estoicos é Crisipo, um dos chefes da escola estoica que proporá uma significativa mudança na epistemologia estoica no que tange ao seu pilar central: a *representação*. Segundo David Sedley (2006, p. 22), a mudança que Crisipo propõe na epistemologia estoica não parece apenas um refinamento da tese diante de uma possível objeção que, involuntariamente, distanciaria a epistemologia estoica do platonismo. Ao contrário, Crisipo chega a escrever uma obra intitulada *Sobre a Justiça contra Platão*. Outro estoico que se contrapõe ao platonismo é Perseu, autor de *Contra as Leis de Platão*.

No entanto, ainda segundo Sedley, entre os que viam na filosofia estoica uma herança platônica, se destacam Diógenes da Babilônia, a quem alguns apontam como o primeiro a perceber tal relação, e Antíparo de Tarso, diretor da escola entre 150 e 140a.C., a quem parece mais evidente ser o verdadeiro estimulador dessa proximidade. Entre outras evidências, Antíparo é autor do tratado *Sobre a doutrina de Platão de que só o que é virtuoso é bom*, no qual, segundo Sedley, “ele argumentava que uma gama ampla de doutrinas estoicas constitui, em verdade, um terreno comum com Platão”. Posidônio, discípulo de Panécio (sucessor de Antíparo) é, segundo Sedley, um “leitor ávido de Platão e de seus sucessores filosóficos, mas a prova repetidas vezes sugere que a figura derradeira de autoridade por trás desses pensadores ainda fosse, para ele, Sócrates” (SEDLEY, loc. cit.). Sedley diz ainda (SEDLEY, loc. cit.) que tamanha era a convicção de Posidônio sobre o estoicismo como continuidade do platonismo que este chega a concluir que:

Juntamente à autoria de um tratado sobre Sócrates, diz-se dele que pôs sobre o *Fédon* o labéu da inautenticidade por causa de sua (não-estoica) insistência sobre a imortalidade da alma, fato indicativo de que ele considerava os diálogos genuinamente socráticos de Platão filosoficamente autorizados. [E] mesmo o que é frequentemente visto como sua inovação filosófica mais notável, a bipartição da alma em componentes racionais e desiderativos, poderia ser facilmente defendida como socrática à luz da evidência constante do *Górgias* de Platão [e, segundo Galeno, é importante notar que essa também podia ser apresentada como a interpretação correta de Zenão de Cítio, como de fato por Posidônio].

## 4.2 O Conceito Estoico De Sábio

Como dito anteriormente, é possível pensarmos a discussão até este momento como uma breve contextualização de modo que o primeiro livro dos *Acadêmicas* nos sirva como ambientação para o segundo, no qual, supostamente em continuidade à filosofia genuinamente acadêmica (platônica), o cético acadêmico se incumbe da tarefa de expor as fragilidades e inconsistências da filosofia estoica a fim de que o ceticismo, enquanto alternativa ao estoicismo, possa alçar o status de filosofia mais consonante com o espírito das filosofias de Platão e Sócrates<sup>25</sup> e, no contexto dessa disputa, surge o conceito de sábio proposto pelos estoicos que será mais um alvo do ataque cético. Nas palavras de Bicca (2016, p. 141),

À parte qual teria sido a razão determinante na acolhida da suspensão do juízo ou do assentimento pelo escolarca da Academia (se ecos de Pirro ou sopros estoicos), a filosofia Acadêmica marcada por ceticismo tinha que dar respostas aos contra-ataques de seus adversários dogmáticos, especialmente no que diz respeito à necessidade de combinar a defesa da suspensão do juízo com a apresentação de um modo de vida que pudesse ser visto como concretizando essa suspensão. É de se pensar, em todo caso, que o sábio estoico, conhecendo a verdade (já que supostamente está de posse dela), não necessita buscá-la, ao passo que, para o sábio Acadêmico, que não atingiu nenhuma, faça mais sentido buscá-la.

Para isso, Cícero apresenta a contraposição de Arcesilau a Zenão e a ideia estoica de sábio, o que de acordo com Hankinson (2006, p. 65),

Sábios estoicos jamais cometem erros. Seguros em sua compreensão da estrutura providencial do mundo, que é idêntica ao destino, que por sua vez é idêntico à vontade de Zeus (DL VII 135, = SVF 2.580; Plutarco, *St. Rep.* 1049f, 1056c = VSF 2.937; cf. 2.931, 2.1076), os *sábios* ordenam a vida de acordo com ela, assimilando sua vontade à vontade de Zeus, vivendo em conformidade com a natureza e, com isso, atingindo o fluxo sereno da vida, a *eúrhoia bíou* tão devotamente desejada (DL VII 87, = SVF 3.4; Cícero *Fin.* III 31, IV 14-15, = SVF 3.15, 3.13; cf. 3.4-9, 3.12-16).

Parece suficientemente claro que, se o *sábio* deve ser algo mais do que um ideal inatingível e regulador (e esse é um grande “se”), os estoicos precisam de razões poderosas, sob a forma de uma epistemologia poderosa, para supor que tal infalibilidade prática pode em algum momento ser de fato atingível.

---

<sup>25</sup> “Tudo isso dirigido por aquilo que constituiria a contribuição original de Filo: a tese da unidade da Academia, de Sócrates até o próprio Filo, passando por Platão, Aristóteles, Arcesilau e Carnéades, tese que, provavelmente, se associa à defesa de sua doutrina própria sobre a apreensão. Contra tal pretensão, Antíoco de Ascalão, ex-discípulo de Filo, profundamente influenciado pelo estoicismo, proporá, contra seu antigo mestre, cuja nova tese o enfurecera (*Acad.* II, 11), que a Academia só pode encontrar sua unificação se devidamente corrigida e aperfeiçoada pela doutrina estoica.” BOLZANI FILHO, 2013, p. 38.

E mesmo se se supõe que o *sábio* é apenas uma figura ideal (e os estoicos tinham dúvidas sobre se tal conhecedor sobre-humano em matéria de ética algum dia existiu: Sexto, *M IX* 133, = 54D LS; Alexandre, *Fat.* 199.16, = SVF 3.658, = 61N LS), ainda sim, para o ideal funcionar como algo mais que um pedaço de uma esperança remota, melhor seria pelo menos aproximar-se desse ideal, e os estoicos muito valorizaram, com efeito, a noção de *prokopé*, de progresso moral e cognitivo (Estobeu V 906.18-907.5, = SVF 3.510, = 59I LS).

Se, porém, devemos estar confiantes quanto à possibilidade de tal aproximação, precisamos estar confiantes de que podemos, de fato, refinar e aperfeiçoar nossa compreensão do mundo, substituindo nossas opiniões falsas anteriores por opiniões verdadeiras.

No mesmo sentido do testemunho anterior de Hankinson, Frede irá ressaltar que

Sócrates não se resignou a sua ignorância. E os estoicos parecem ter admitido que a razão para isto era que ele pensava que o tipo especial de conhecimento que mostrara faltar às pessoas era de fato alcançável. Eles admitiram que a natureza deveria ter constituído seres humanos de um tal modo a lhes tornar possível levar uma vida racional e boa. E se isto, como se pensou que Sócrates mostrara, correspondia a ser sábio, a natureza deveria também ter nos fornecido os meios para obter o tipo de conhecimento que constituía a sabedoria (FREDE, 2015, p. 175).

À primeira vista, pode-se especular se não seria Sócrates a personificação desse sábio para os estoicos, pois, como visto anteriormente no *Teeteto*, ele alega que qualquer pensamento que um interlocutor venha a produzir ao se submeter ao seu exame dialético não seria resultado de algo que esse interlocutor pudesse ter aprendido com ele, já que ele mesmo admite não saber nada e por isso mesmo não poder ensinar nada, em vez disso, alega ser possuidor de certa técnica capaz de auxiliar na descoberta de algo que já esteja presente de algum modo no próprio interlocutor, e que vem à tona com o seu auxílio como que em um trabalho de parto (*Teeteto*, 150c-d) –, o que poderia ilustrar a sabedoria da não-opinião socrática. No entanto, além do fato de admitir nada saber, o que pode vir a ser uma opinião segundo o critério estoico, a própria admissão de ignorância, como visto anteriormente, advém de sua constatação do caráter impreciso e obscuro da natureza, algo que caracteriza seu pessimismo diante da possibilidade de apreensão dos sentidos, o que, como veremos, é o oposto do que o estoicismo admitirá em sua epistemologia.

Descartada essa possibilidade e tendo em vista a perspectiva de Frede supracitada, os estoicos defendem a imunidade do sábio em relação ao erro argumentando que o sábio nunca poderia emitir opinião, visto que é na opinião que consta o erro, porém, ainda segundo os estoicos, a não-opinião não é condição suficiente para que o sábio não possa consentir o assentimento do juízo ante a representação que lhe é perceptível por via dos sentidos, pois,

tendo em vista que a representação não se revela sempre com as mesmas características, haveria algumas representações às quais caberia ser dado o assentimento do juízo e outras, ao contrário, cujo assentimento deveria ser negado. E o que diferencia o caráter da representação à qual pode ser dado ou negado o assentimento é um critério que se faz compreender na própria representação (*Acadêmicas*, I, 41-42):

Não juntava fé a todas as representações, mas só àquelas que tivessem um sinal característico, próprio daqueles objetos que fossem representados; e quando aquela própria representação se discernisse por si mesma, ele a dizia “apreendível” – suportareis essa palavra?

- Nós sem dúvida, diz Ático, pois de que outro modo efetivamente dirias *kataleptón*?

- Mas quando aceita já e aprovada houvesse sido, ele a denominava apreensão, semelhante àquelas coisas que fossem prendidas com a mão; a partir daí também este nome ele pensara, visto que essa palavra antes ninguém em tal assunto houvesse usado, e muitíssimas igualmente novas palavras (pois dizia coisas novas) ele utilizou. O que, porém, era apreensível pelo sentido isso mesmo ele denominava sentido, e se houvesse sido apreendido de tal modo que não pudesse ser arrancado pela razão, ele denominava ciência, mas se de outro modo, insciência; a partir desta surgia também a opinião, que seria fraca e comum com o falso e com o incógnito. Mas entre a ciência e a insciência ele colocava aquela apreensão de que falei, e não a contava nem entre as coisas corretas nem entre as coisas tortas, mas dizia dever-se acreditar somente nelas.

Ou, como diz Bolzani Filho, “o sábio tem meios de distinguir ciência e conhecimento de ignorância e opinião – em termos técnicos, possui um *critério de verdade* que, com o auxílio do *lógos*, lhe proporciona conhecimento imutável, o meio para dar assentimento sem opinar” (2013, p. 121). Desse modo, como ressalta Hankinson, seja a infalibilidade do sábio algo atingível ou apenas um referencial ou ideal, os estoicos necessitam de uma epistemologia, de fato poderosa<sup>26</sup>, cuja estrutura justifique o critério de verdade do sábio em

---

<sup>26</sup> Há de se ressaltar que Frede chama atenção para o fato de que, tendo em vista a escassez de material histórico acerca do estoicismo, que durante o período helenístico foi a escola filosófica que mais se desenvolveu tendo um alcance maior que outras que lhe eram contemporâneas, os escritos sobre a escola que chegaram até nós, principalmente os que lhe fazem objeção, como os pirrônicos de Sexto e os acadêmicos de Cícero, retratam a escola do Pórtico de uma tal maneira que ficam evidentes tantas fragilidades na doutrina estoica a ponto de a refutação que se propõe a essa escola aparentar ser, de fato, muito mais persuasiva do que a própria doutrina do Pórtico. Sobre o cuidado necessário a esse tipo de leitura, ressalta Frede: “A tradição, no entanto, desenvolveu uma visão da posição estoica que a faz tão vulnerável ao ataque cético que se torna bastante difícil entender como os estoicos, por séculos, foram capazes de manter o debate sem conceder a derrota. Se os estoicos defenderam a posição que tende a ser-lhes atribuída, sua escola estaria rapidamente deserta. Que, ao contrário, ela tenha sido defendida por homens da engenhosidade de um Crisipo deveria nos encorajar a rever a posição dos estoicos para ver se ela não poderia ser mais atraente ou ao menos mais fácil de defender do que a tradição nos faria crer”. FREDE, 2015, p. 176.

relação ao seu assentimento do juízo diante de algumas representações e a negação do assentimento diante de outras.

### 4.3 O Conceito Estoico De Representação Ou Phantasía

Mas o que, especificamente seria essa representação<sup>27</sup>? Como bem destaca Frédérique Ildefonse, em sua obra *Os Estoicos*, o termo *phantasía* surgiu primeiramente em Aristóteles, mas com um significado quase completamente distinto do que será proposto posteriormente pelos estoicos. Segundo essa autora,

foi Aristóteles que, primeiramente, em seu tratado *Da Alma*, definiu a *phantasía* como uma faculdade intermediária entre a sensação e o pensamento e que, em princípio, só entra em funcionamento após o desaparecimento do objeto da sensação. Como a sensação, a *phantasía*, a imaginação, pode ser verdadeira ou falsa (ILDEFONSE, 2006, p. 70).

A razão pela qual os estoicos irão introduzir significativas alterações quanto ao significado desse conceito é o fato de que ele estabelece o ponto inicial da possibilidade segura de conhecimento que os eles buscavam alcançar através de sua doutrina. Para ela, “os estoicos não pretendem elaborar o conhecimento verdadeiro a partir do fundamento incerto de uma sensação suspeita, suscetível de erro” (2006, p. 71). Daí o conceito de *phantasía* ser entendido do modo como os estoicos compreendiam a representação, ou, nas palavras de Ildefonse,

Os estoicos chamam de *phanthasíai*, “representações”, os conteúdos de consciência através dos quais é preciso “dar início” ao conhecimento. Mais exatamente, como veremos adiante, o fundamento do conhecimento não é apenas a representação, mas a representação dita “compreensiva” (*phantasía kataleptiké*). Assim, os estoicos “retomam o termo aristotélico e o desviam inteiramente de seu sentido, como se fosse para desarmar, até em sua expressão verbal, uma doutrina que ameaçaria a exigência de certeza imediata. Todo o lado ‘imaginário’ e, também, arbitrário da *phantasía*, segundo Aristóteles, passa inteiramente no ‘fantasma’, objeto aparente apreendido pela “imaginatividade” (2006, p. 71).

---

<sup>27</sup> *Representação* é o termo equivalente a *phantasía/uisum* adotado por José R. Seabra em sua tradução da edição bilíngue (latim-português) de *Acadêmicas*, de Cícero, adotado também por Bolzani Filho e outros autores. No entanto, na tradução de Kury de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, o termo *phantasía* é traduzido por *apresentação*, enquanto na tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker do artigo de HANKINSON, 2006, se opta pelo termo *impressão*. Para evitar ambiguidades na leitura deste texto, optamos pelo uso do termo *representação*, adaptando as traduções das passagens citadas quando necessário, marcando as alterações entre colchetes.

Segundo Diógenes Laércio, os estoicos concebem a filosofia como composta por três partes: a lógica, a ética e a física. As analogias que descrevem essa composição variam, e ora são vistas como um ser vivo, no qual os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física; ora como um ovo cuja casca seria a lógica, a clara a ética e a gema a física – essa imagem acabou se tornando a mais comum. Outras analogias são as do campo fértil, composto por cerca externa, frutos e árvores, ou ainda a de “uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada” (D.L. 7. 40). No entanto, Diógenes (1.41) prossegue argumentando que havia aqueles que dividiam a filosofia em seis partes ao invés de três, a saber: dialética, retórica, ética, política, física e teologia. Outros, porém, defendiam que a lógica era subdividida em retórica e dialética, mas isso também não era consensual. Concentremo-nos mais especificamente na dialética, já que é a partir dela que surgirá aquilo que Zenão entende por representação<sup>28</sup>.

De acordo com Diógenes, os filósofos estoicos “definem a retórica como sendo a ciência de falar bem sobre assuntos clara e unitariamente expostos, e a dialética (cf. D.L. 7.41,45) como sendo a ciência de discutir corretamente sobre assuntos mediante perguntas e respostas” (D.L. 7.41). Seja a dialética estoica parte autônoma ou subparte da retórica, Diógenes, ao apresentar o conceito estoico de representação e suas variantes, ressalta que o mesmo está intrinsecamente ligado à dialética, pois é ela que medeia o assentimento do juízo ante a representação:

A [representação] (ou impressão mental) é uma impressão na alma, e tirou-se o seu nome adequadamente da marca feita por um sinete na cera. Há duas espécies de [representação]; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou se provém do existente, não é determinada de conformidade com o próprio existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta.

[...]

O conhecimento propriamente dito é definido pelos estoicos como uma percepção segura, ou uma faculdade de receber a [representação], que não pode ser abalada pela razão. Somente com o estudo da dialética o sábio poderá raciocinar sem cair em erro. De fato, por meio da dialética distingue-se o verdadeiro do falso e se diferencia o que é persuasivo do que é

---

<sup>28</sup> Sobre a importância da dialética, diz Reale: “Se do ponto de vista axiológico, ou seja, do valor, o primeiro lugar na hierarquia do saber cabe à ética, do ponto de vista ontológico à física, do ponto de vista metodológico e didático cabe à lógica. Se os seguidores do estoicismo manifestaram diversidade de opiniões e oscilações sobre esse ponto, a convicção dos fundadores, isto é, Zenão e Crisipo, foi que a lógica devia, metodologicamente, ser tratada por primeiro, a física em segundo e a ética depois”. – REALE, 2011, p. 19.



enunciado ambigualmente. Além disso, sem a dialética não é possível argumentar e responder metodicamente (D.L. 7.46-47).

De acordo com a citação anterior, os objetos existentes e exteriores ao senciente causam, por via de sua percepção sensorial, algo que os estoicos denominam *afecção* (*páthos*) na alma do senciente que, de forma passiva, formaria a partir dessa *afecção* uma imagem mental daquilo que foi percebido e, diante dessa imagem, o senciente consentiria o *assentimento do juízo* retendo internamente a imagem mental do objeto externo mesmo na ausência do objeto. Essa imagem mental interna seria como que uma marca impressa em um bloco de cera por um sinete, marca essa que é capaz de conservar as características do sinete depois que o mesmo já não está mais presente no bloco de cera, ou seja, permanecendo da mesma maneira que foi formada mesmo na ausência do objeto que a formou. A referência ao *bloco de cera* para explicar como a representação se dá internamente a partir de um objeto externo é uma clara referência ao *Teeteto*<sup>29</sup> de Platão, no qual consta a explicação platônica da formação da memória. Seja em Platão ou em Zenão, é exatamente da mesma maneira que se forma a memória de experiências sensoriais que caracterizam as qualidades de um objeto mesmo que não se esteja mais na presença do objeto. De acordo com Reale,

base do conhecimento, portanto, é a sensação (*aísthesis*), que é uma impressão [afecção] provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais. Essa impressão se transmite à alma através dos sentidos e nela se exprime, gerando assim a representação (*phantasia*) (REALE, 2011, p. 22).

São essas impressões internas ou imagens mentais que Zenão denominou *phantasia*, traduzidas do grego para o latim, idioma original da obra, como *uisum*<sup>30</sup>, e que nós chamamos de *representação*. Todavia, de acordo com o relato de Cícero (*Acadêmicas* I, 40), Zenão introduziu significativas mudanças na parte correspondente à dialética, atribuindo a ela novos conceitos sobre as sensações, os objetos externos responsáveis por causar tais sensações e as representações internas desses objetos:

---

<sup>29</sup> “Sócrates – Pois bem, supõe, tendo em vista o argumento, que nas nossas almas há uma espécie de bloco de cera que recebe as impressões; num, maior, noutro, mais pequeno; noutro, da cera mais pura, noutro, mais suja, nuns de cera mais dura, noutros, mais líquida, nalguns, mais apropriada.

Teeteto – Suponho.

Sócrates – Digamos que é uma prenda da Memória, a mãe de todas as Musas, e que, se quisermos recordar algo – entre o que vimos, ouvimos, ou pensamos nós próprios –, tomamos impressões nesse mesmo bloco de cera e colocamos a cera sob as sensações e os pensamentos, como se estivéssemos imprimindo um sinete. Aquilo cuja impressão é fixada, acomodamo-lo e sabemos, enquanto a sua imagem permanecer; por sua vez, o que é apagado ou não pode ser impresso, esquece-se e não se sabe.” *Teeteto*, 191c-d.

<sup>30</sup> “Quam ille [phantasia], nos uisum appellemus licet, et teneamus hoc quidem uerbum, erit enim utendum in reliquo semone saepius”. *Acadêmicas* I, 40.

Por outro lado, ele mudou muitíssimas coisas naquela terceira parte da filosofia [dialética], na qual primeiramente disse certas coisas novas a respeito das próprias sensações, as quais pensou seguirem-se a partir de certa como que impulsão oferecida do lado de fora (a qual ele denomina *phantasia*; quanto a nós é lícito denominemos representação, e retenhamos decerto a cada passo esta palavra, pois deverá ser utilizada mais vezes na restante conversação).

#### 4.4 O Que Se Segue à *Representação: Apreensão, Não-Apreensão e Assentimento Do Juízo*

De acordo com Hankinson (2006, p. 67), a estrutura da epistemologia estoica é fundamentada no conceito de representação que, como visto anteriormente, é a imagem interna que se forma no intelecto a partir de percepções sensíveis. Essas imagens internas possuem diferentes características, o que possibilita diferentes implicações. Nessa estrutura existem dois tipos de representação: a representação apreensiva ou *phantasia kataleptiké* (RA) e a não-apreensiva ou *akataleptiké* (RN):

Há duas espécies de [representação]: uma (compreensiva), apreende imediatamente a realidade (*phantasia kataleptiké*), e a outra (não-compreensiva) apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez (*akataleptos*). A primeira, que os estoicos definem como critério de realidade, é *determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente e é impressa e estampada na alma*. A outra não é determinada pelo existente ou, se provém do existente, não é determinada de conformidade com o próprio existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta (D.L., II 46).

Portanto, para uma representação ser apreensiva ela deve satisfazer as seguintes condições (Ci-iii): (RA) = (Ci): derivar de um objeto existente; (Cii): representar acuradamente o objeto; (Ciii): estar “estampada e impressa” nos órgãos sensoriais<sup>31</sup>. Representações capazes de satisfazer (Ci-iii) serão, segundo os estoicos, sempre verdadeiras. Entretanto, se uma representação deixar de satisfazer apenas uma dessas condições, já é o suficiente para que se trate de uma representação não-apreensiva (RN). Isso porque se não se satisfaz a primeira condição, (~Ci), se trataria, na verdade, de imagens falsas, como sonhos, delírios, alucinações ou loucura. Os estoicos não consideram o caso dessas imagens não provenientes de objetos existentes como, de fato, representações, mas sim aparições ou *phantásmata*. Se não se satisfaz a segunda condição (~Cii), são os casos em que as imagens

---

<sup>31</sup> “A representação compreensiva é aquela impressa e bem assinalada de uma coisa que realmente existe e no modo como existe, e é de tal modo que não poderia surgir de uma coisa que não existe”. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos*, VII, 248.

provêm de um existente, mas não representam o existente de onde se originaram. O exemplo a que Hankinson (2006, p. 67) faz referência é “o caso de Orestes, que supõe que sua irmã Electra seja uma das Fúrias que o perseguem para vingar o assassinio de sua mãe (Eurípedes, *Orestes*, 256-64),” já que “era lugar-comum nesses debates epistemológicos: *M* VII 244-5, VII 259, VIII 57, VIII 63, VIII 67”. Entretanto, o que de maneira alguma pode ser negligenciado nesses dois casos é que embora a citação utilizada para exemplificar ( $\sim$ Cii) também seja um caso de loucura, ela se diferencia de ( $\sim$ Ci) pois, mesmo que a imagem distorcida que Orestes tenha de sua irmã não seja fidedigna a ela, todavia, essa imagem tem origem em um existente, isto é, Electra. Se a alucinação de Orestes não se originasse nem de Electra e nem de nenhum outro existente, aí então seria o caso de ( $\sim$ Ci) e não de ( $\sim$ Cii).

No caso de (Ciii), mesmo que a representação atenda a (Ci), para atender a (Ciii) Hankinson diz que os estoicos sustentam que ela deve,

“[se encontrar] artisticamente estampada com todas as qualidades peculiares (*Idiómata*) do objeto”, isto é, “de modo que todas as qualidades peculiares dos objetos representados estejam artisticamente estampadas” (*M* VII 250, =SVF 2.54, =40 E LS), isto é, com a precisão e a atenção à minudência que se espera de um artesão<sup>32</sup>.

Do contrário, se trata de ( $\sim$ Ciii), e não (Ciii). Em acordo com a interpretação de Hankinson, Bolzani Filho faz questão de ressaltar que é necessário termos claro que “a representação apreensiva é apenas uma espécie de representação”, e que “toda representação apreensiva é verdadeira, embora nem toda representação verdadeira seja apreensiva” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 126), como é expresso por Diógenes Laércio:

Segundo os estoicos, algumas [representações] devem-se a sensações e outras não; as primeiras são determinadas por um ou mais órgãos sensoriais, enquanto temos as segundas por meio do pensamento, como relativas a objetos incorpóreos e tudo que é percebido pela razão. As [representações] devidas a sensações formam-se com base no existente e tem nossa aprovação e nosso consenso. Há, todavia, [representações] que são aparências que se mostram como se proviessem do existente - (D.L. 7.51).

#### 4.5 O Conceito Estoico De Aparição Ou Phántasma

---

<sup>32</sup> HANKINSON, 2006, p. 67.

Aqui cabe uma melhor distinção entre a *phantasia* e o *phántasma*. Toda *phantasia* ou representação é sempre verdadeira porque sempre advém do real, do existente, embora nem toda representação seja apreensível. Já o *phántasma* é uma aparição que não advém do real, do existente, como no caso dos sonhos. De acordo com o testemunho de Diógenes Laércio (7.50), o *phántasma* se difere da *phantasia* por se tratar de uma *imaginação arbitrária*:

A [representação] difere da imaginação arbitrária. Esta última é na realidade uma visão falsa da mente como acontece nos sonhos, ao passo que a [representação] é impressão na alma, ou seja, um processo de modificação, como admite Crisipo no segundo livro de sua obra *Da Alma*. Não devemos entender “impressão” no sentido próprio da marca do sinete, porque é inconcebível que muitas marcas possam ocorrer simultaneamente no mesmo lugar. Entende-se por [representação] aquilo que se forma do existente de conformidade com o próprio existente, estampado, marcado e impresso na alma, e que jamais poderia proceder do não-existente.

No entanto, há de se ressaltar as dificuldades com que os estoicos se depararam no seu entendimento acerca da natureza dessas impressões na alma, já que havia diferentes entendimentos sobre essa questão. Segundo a citação anterior de Diógenes Laércio, Crisipo propõe uma significativa mudança na interpretação da representação como uma impressão na alma do mesmo modo que um sinete imprime sua marca em um bloco de cera. Isso porque se diferentes objetos causarem diferentes impressões no mesmo bloco, a consequência seria que nem a primeira impressão feita quando o bloco de cera ainda não possuía nenhuma marca e, por essa razão, poderia possuir as características mais fidedignas do objeto, e nem a última que, por ser a mais recente também poderia possuir as características mais fidedignas do objeto, possuiriam, de fato tais características. Ao contrário, justamente pela sucessão de marcas sobre marcas, impressões sobre impressões é que nenhuma delas poderia reproduzir internamente as características do objeto fidedignamente, já que uma alteraria a outra. Com isso em vista, Crisipo introduz a mudança da ideia de impressão para alteração, de modo que a última alteração substitua a anterior, podendo ser fiel à representação que a gerou. Acerca da mudança proposta por Crisipo, esclarece Sexto:

A representação, segundo os estoicos, é uma *impressão* ou *marca* na alma. Mas logo discordam quanto ao que entender por tal marca. Com efeito, Cleanto [como também Zenão] entendeu a impressão como depressão e relevo, tal qual a marca feita pelos timbres na cera. Ao invés, Crisipo reteve como absurda essa interpretação. Em primeiro lugar, de fato, diz ele, quando a mente representa ao mesmo tempo um triângulo e um quadrado, será preciso que o mesmo corpo [isto é, a mente ou a alma que, como toda outra

coisa, para os estoicos, é corpo], ao mesmo tempo tenha em si diferentes figuras e torne-se, simultaneamente, triângulo e quadrado, e também círculo, o que é absurdo. Ademais, dado que em nós estão presentes, juntas, muitas representações, a alma deverá ter inúmeras figuras, o que é ainda pior. Crisipo supunha, então, que Zenão tivesse usado o termo *impressão* em lugar de *alteração*, de modo que a definição seria a seguinte: *representação é uma alteração da alma*, pois é absurdo que o mesmo corpo [isto é, a alma], no mesmo momento, existindo em nós muitas representações, receba várias alterações. De fato, como o ar, quando muitos falam simultaneamente, recebendo ao mesmo tempo numerosas e diferentes percussões, sofre muitas alterações, sofrerá algo análogo (*Contra os matemáticos*, VII 227ss).

De acordo com Reale, a correção feita por Crisipo ameniza a dificuldade sem, no entanto, resolvê-la por completo, já que a *alteração* parece estar sujeita aos mesmos problemas da *impressão* segundo a doutrina estoica:

Quando temos representações simultâneas de contrários ou, pelo menos, de coisas que se excluem reciprocamente, a nossa alma deveria ter, respectivamente, simultâneas alterações contrárias, de modo a se excluírem reciprocamente (REALE, 2011, p. 23).

Há também o caso das representações que, embora sejam *phantásiai*, não são, todavia, representações apreensivas e, por isso mesmo, são chamadas de não-apreensivas ou *akataleptikaí*, já que do fato de a representação não ser apreensiva não se segue que ela seja necessariamente um *phántasma*. Fazendo menção a Sexto Empírico e a Diógenes Laércio, Bolzani Filho esclarece a distinção entre essas três imagens: a *phantasia kataleptiké*, a *akataleptiké* e o *phántasma*:

Verdadeira [acerca da *phantasia*], porque se originou do real, em contraste com aquilo que o estoico distingue como “aparência” (*phántasma*), uma “aparência do intelecto tal como surge nos sonhos” (*Vidas*, VII, 50), “um deslocamento vazio” (AM VII, 241, 246), fruto de afecções em nós (AM VII, 241) e não objetos externos. A representação propriamente dita, assim distinguida da aparição, deve sempre se originar do real. Mas isso não a torna uma representação apreensiva, pois uma representação pode surgir do real mas não estar em conformidade com o ele (*Vidas*, VII, 46), sendo, então, não-apreensiva (*akataleptiké*). A representação apreensiva é aquela “que surge do real, sendo impressa e estampada em conformidade com o próprio real” (*Ibid*) “tal que não poderia surgir de um inexistente” (HP II, 4; AM VII, 248, 402, 426). Para ser apreensiva, uma representação deve, portanto, satisfazer duas exigências: “primeiro, surgir a partir de um existente; pois muitas dentre as representações ocorrem a partir de um não-existente, como no caso dos loucos, e essas não seriam apreensivas. Segundo, que seja a partir de um existente e de acordo com o próprio existente; pois, novamente, algumas são a partir de um existente, mas não se mostram como o próprio existente” (AM VII, 249). Deve, assim, além de se

originar do real, ser “inteiramente perceptiva dos objetos, também modelando todas as suas características artisticamente” (AM VII, 248). “Deve também ser impressa e estampada, a fim de que todas as características dos objetos representados sejam artisticamente modeladas” (AM VII, 250) – (BOLZANI FILHO, 2013, p. 126).

Assim, a *phantasia kataleptike* é apresentada como “a impressa e gravada e modelada a partir do que existisse, tal como existisse” (*Acadêmicas*, II, 77). A representação seria então como uma *afecção* (*páthos*) no *entendimento* (*diánoia*) das percepções que ocorrem nos sentidos. Quando uma afecção semelhante ocorre no entendimento, porém internamente, sem conexão com a percepção sensorial, como no caso dos sonhos, por exemplo, se trataria então de um *phántasma* ou aparição. O *phántasma*, portanto, jamais poderia alçar o status de representação já que não advém do real (externo). Desse modo, a representação apreensiva deve necessariamente advir de um objeto externo (e não ser unicamente interna como no caso do *phántasma*), e deve ser de tal modo que possa ser reproduzida internamente com todas as características do objeto externo que a originou, ponto no qual começa a objeção cética.

Desse modo, de acordo com a doutrina estoica, diante de um certo tipo de representação que carregue consigo a capacidade de afetar na alma do senciente que a percebe uma imagem mental tal qual a representação que a gerou, a saber, a que atenda a (Ci-iii), o entendimento, segundo Zenão, se renderia diante da evidência da realidade de tal representação, retendo para si a imagem mental criada a partir da percepção desta representação, isto é, o entendimento apreende tal imagem, cedendo necessária e voluntariamente o assentimento ante a representação, pois lhe foi impressa uma afecção tão forte, tão persuasiva, tão evidente que não lhe é possível reter o assentimento. Sobre a voluntariedade do assentimento que parece ter de ser necessariamente dado à representação apreensiva, destaca Reale que,

A espontaneidade do assentimento, proclamada pelos estoicos, é o ponto mais difícil de compreender, mas também o mais importante. Leiamos três testemunhos a respeito. Escreve ainda Cícero: “Zenão acrescenta o assenso da alma às representações recebidas dos sentidos, afirmando que ele ‘é posto em nós e voluntário’ (*Acadêmicas*, I, 40)”.

Escreve Sexto Empírico: “Segundo os estoicos, a compreensão é o assenso da representação compreensiva, o qual é aparentemente duplo: de um lado parece ter algo de involuntário e, de outro, ‘parece voluntário e depende do nosso juízo’. Com efeito, o fato de ter representações é involuntário, porque não depende do sujeito que representa, mas do objeto representado, que o faz ser naquele estado, tal como o fato de ver branco quando se lhe faça ver a cor branca ou de sentir o doce quando o doce seja posto em contato com o paladar. Mas ‘o assenso a esse movimento depende daquele que recebe a representação’ (*Contra os matemáticos*, VIII, 397)”.

Enfim, escreve o neo estoico Epicteto: “[...] *mostrar-te-ei primeiro no campo do assenso. Quem pode impedir-te de aderir ao verdadeiro? Ninguém. Quem pode coagir-te a aceitar o falso? Ninguém. Vê que nesse campo a tua faculdade de escolha é livre de constituição, da necessidade, dos impedimentos [...]*”.

[...] Os estoicos estão bem longe de pensar que o *lógos* tenha, com relação à sensação, uma autonomia ou uma função reguladora do tipo da que encontramos nas modernas gnosiologias, e estão longe de pensar que a representação cataléptica seja uma espécie de síntese ou um tipo de mensuração que o espírito opera sobre os dados sensoriais. A liberdade do assenso não é, em última análise, senão o ato de reconhecer e dizer sim à *evidência objetiva*, e o ato de rejeitar e dizer não à *não evidência* (REALE, 2011, p. 24-25).

#### 4.6 A *Enárgeia* Como Critério De Distinção Entre a *Phantasía* e o *Phántasma*

A *enárgeia* ocupa um papel central na epistemologia estoica, sendo ela responsável por distinguir a *phantasía* do *phántasma* e também a *phantasía kataleptiké* da *akataleptiké*, já que é a *evidência* que faz com que o assentimento se renda voluntariamente diante da representação. Os estoicos creem que a evidência não pode ser criada pelo entendimento, mas o entendimento assente ou não às evidências das representações, isto é, àquelas às quais cabe ser dado o assentimento. Desse modo, não se deve dar assentimento ao *phántasma* ou à *phantasía akataleptiké*, e é nesse ponto que começa a estratégia cética de objeção ao estoicismo:

Mas o que nós agora começamos a fazer – dissertar contra os acadêmicos –, isso alguns dos filósofos, e esses por certo não medíocres, consideravam que se não devia em absoluto fazer e que em verdade não havia razão alguma em discutir com aqueles que nada aprovassem, e repreendiam o estoico Antíparo que tivesse sido prolixo nisso; e diziam não ser necessário definir que é que fosse o conhecimento ou a percepção ou (se queremos literalmente) a apreensão, que aqueles chamam *katalépsis*; e diziam que aqueles que quisessem persuadir haver algo que pudesse ser apreendido e percebido o faziam inscientemente, porque nada fosse mais claro que a *enárgeia* (como a denominam os gregos; nós, se agrada, denominemo-la “perspicuidade” ou “evidência”; e, se for necessário, fabriquemos palavras, para que este – dirigia-se a mim, brincalhão – não pense isso ser lícito somente para si). Mas, todavia, pensavam discurso algum poder ser encontrado mais luminoso que a própria evidência, e consideravam não deverem ser definidas aulas coisas que fossem tão claras. Outros porém negavam que aqueles tivessem sido os primeiros a haver de dizer algo em prol dessa evidência, mas pensavam ser conveniente ser respondido àquilo que se dissesse contra ela, para que alguns não se enganassem.

A maioria, todavia, não desaprova tanto as definições mesmas como até a evidência das coisas, e considera idôneo o assunto sobre o qual se procure saber, e dignos os homens com os quais se discute.

[...] Pois como assim negasse haver algo que se pudesse apreender (pois queremos isso ser *akataleptikon*), se aquela representação (pois já esta palavra em lugar de *phantasia* suficientemente na conversação de ontem empregamos) fosse tal como Zenão a definia, uma representação portanto impressa e efetuada a partir do objeto donde procedesse, qual não pudesse ser a partir daquilo donde não procedesse (isso nós dizemos ter sido definido corretissimamente por Zenão, pois como pode algo ser apreendido de modo que plenamente confies ter sido percebido e conhecido aquilo que é tal qual também possa ser falso?) – quando Fílon refuta e elimina essa definição, elimina o critério do desconhecido e do conhecido; do que se segue nada poder ser apreendido. Assim ele, imprudente, se revolve naquilo em que de maneira alguma quer. Pelo que todo discurso contra a Academia é empreendido por nós, para que retenhamos aquela definição que Fílon quis derrubar; se a não preservarmos, concedemos nada poder ser percebido (*Acadêmicas*, II, 17).

De acordo com essa descrição, o entendimento só pode reter o assentimento ante as representações não-apreensivas e as aparições, justamente por ambas não possuírem a evidência que dispensa essa retenção. Ou seja, a espontaneidade do assentimento parece ser um recurso necessário à epistemologia estoica muito mais por causa das representações não-apreensivas do que das representações apreensivas, já que as representações apreensivas carregam consigo uma evidência tal que não caberia reter o assentimento, ao passo que as representações não-apreensivas, ainda que verdadeiras porque advém de um objeto externo que é percebido pelos sentidos, por não possuírem a evidência, possibilitariam que o assentimento fosse retido ou não. Em outras palavras, os estoicos não ignoravam o fato de haver representações que pudessem, por causa dos limites dos sentidos, fornecer informações equivocadas ao juízo, provocando assim, o erro. Dessa maneira, os estoicos acreditavam escapar das objeções possíveis à obtenção do conhecimento por via dos sentidos. Daí o esforço dos acadêmicos em demonstrar, nos próprios limites da lógica estoica, que não havia critério capaz de evidenciar a diferença entre este tipo de representação e aquele outro tipo seguro e confiável, forçando a suspensão do assentimento.

#### **4.6.1 De Volta Ao *Teeteto*: O [Quase] Ceticismo De Protágoras Ou Platão?**

Por essa razão, a objeção cética encontrou, tanto na distinção entre o *phántasma* e a *phantasia* quanto na distinção entre a *phantasia kataleptiké* e a *phantasia akataleptiké*, um problema quanto ao critério capaz de assegurar essa distinção, e nesse ponto, há de se destacar uma contribuição para a composição do ceticismo que, por acaso, Diógenes, propositalmente ou não, ignorou. Segundo seu relato acerca de Pirro e a origem do ceticismo, Diógenes



enumera, entre aqueles que de algum modo contribuíram para a composição do ceticismo, vários pensadores sem mencionar, no entanto, um que nos parece fundamental e que não poderia ser negligenciado. Trata-se do sofista Protágoras de Abdera, de acordo com o relato platônico do *Teeteto*. Não parece ser o caso, tendo em vista a riqueza de detalhes em seu testemunho e a proximidade que esse texto de Diógenes tem com o pensamento daqueles que ele descreve, que essa omissão tenha sido por acaso. É possível conjecturar que Diógenes não tenha dado crédito ao Protágoras apresentado por Platão através de Sócrates no *Teeteto* como fidedigno ao Protágoras histórico justamente por ter a sua disposição informações sobre o verdadeiro pensamento de Protágoras que não sobreviveram até nós, razão essa que pode ter levado Diógenes a incluir Platão entre os pensadores que contribuíram para o que viria a ser o ceticismo, se for o caso de o pensamento do Protágoras do *Teeteto* ser uma invenção platônica – e essa, possivelmente, é a leitura que os acadêmicos fizeram de Platão ao tomá-lo por cético. Todavia, por não dispormos de sua obra *Alétheia*, o que nos resta do pensamento do sofista é o fragmento da tese do “homem-medida” como consta nos moldes do *Teeteto*, no qual é possível vislumbrar, em sua defesa, os mesmos argumentos que os acadêmicos e os pirrônicos irão, posteriormente, se valer para objetarem o critério estoico do assentimento, e esse é um ponto fundamental, pois, embora os argumentos sejam os mesmos, o propósito de seu uso se difere bastante entre o que consideramos ser o uso feito por Protágoras<sup>33</sup> no *Teeteto* e o uso de Arcesilau e os demais acadêmicos. Sobre esse ponto, vale a pena trazer à discussão o que observa Alice Haddad (2015, p. 211):

Daí, o que interessou de fato aos cétricos foi a primeira definição [*epistème*, conhecimento, como *aísthesis*, percepção] e o curioso é que, apesar de os cétricos acadêmicos se apresentarem como herdeiros de Platão e do próprio Sócrates, claramente eles tomam o lado da posição adversária a Sócrates no diálogo; isto é, se há alguma figura no *Teeteto* que apresenta argumentos, ainda que pela boca de outros personagens, que serão recuperados pelos cétricos, essa figura (fiel ou não à histórica) é o Protágoras. Não é difícil entender por que isso ocorre. A maneira como Sócrates explica a teoria do homem-medida, seus fundamentos e desdobramentos, leva inevitavelmente à conclusão de que o conhecimento do real não é possível. E isso porque não temos acesso a ele. O que há é uma realidade fluida, num devir incessante,

---

<sup>33</sup> No *Teeteto*, quem faz às vezes de Protágoras é Sócrates, já que os personagens do diálogo são Teodoro, Teeteto e Sócrates: “Sócrates - Mas o que eu acho, amigo, é que tal não se daria se ainda vivesse o pai do primeiro mito, que de todo o jeito saberia defendê-lo. Tudo o que fizemos foi maltratar este, por ser órfão, visto se terem recusado a sair em sua defesa os próprios tutores instituídos por Protágoras, entre os quais se inclui o nosso Teodoro. Por uma questão de justiça, nós mesmos é que teremos de socorrê-lo.

*Teodoro* – Não fui eu, Sócrates, que fiquei como tutor de seus filhos, mas, de preferência, Cálias, filho de Hipônico. Foi muito rápida nossa passagem dos argumentos sem provas para a geometria. Ficar-te-emos agradecidos se saíres em sua defesa.

*Sócrates* – Muito bem dito, Teodoro. Então, vê como me disponho a defendê-lo [...].” – *Teeteto*, 164e; 165a.

onde não se pode identificar nada de determinado, nada de permanente, nada que possa, a rigor, ser apontado ou nomeado. O mundo que percebemos é o máximo que podemos conhecer. Mas esse mundo que percebemos não corresponde ao real. Percebo coisas, nomeio coisas, mas tudo isso que me aparece, e que me aparece com alguma fixidez, é apenas isso, algo que aparece, *phainómenon*, e não algo que é, não *alguma coisa*. E isso que aparece, que chamamos e apenas chamamos de seres e coisas, é resultado do choque entre *dynámeis*, entre moventes; segundo a descrição socrática da tese, nesse encontro, aquele que percebe percebe porque foi afetado – *tò páskhon*; e o percebido é percebido porque promoveu a afecção – *tò poioûn*. Mas é importante assinalar que não há agentes e pacientes pré determinados, mas configurando-se a cada choque no fluxo. E aquilo que é produzido pelo choque é o fenômeno, que é algo singular, e sempre outro dependendo dos infinitos agentes e pacientes que se chocam.

Ainda segundo Alice Haddad, se admitida a tese do homem-medida, porque os fenômenos produzidos pelo encontro entre agentes e pacientes são sempre singulares e não compartilháveis, cada um de nós só poderia comunicar aquilo que nos afigura ser o caso particular de cada encontro, o que torna a situação muito delicada, dependendo de que lado da discussão se esteja, pois surgem como consequências inevitáveis, indesejáveis e, de certo modo, incompatíveis tanto a impossibilidade de justificação da apreensão da realidade objetiva, quanto a impossibilidade da existência do erro, já que cada um é juiz de si mesmo e ninguém estaria capacitado a ser juiz de outro e, paradoxalmente, o caso no qual todos estariam necessariamente em situação de erro, já que nenhuma percepção apreende o real, mas apenas o fenômeno.

Num esforço contrário ao que a posição protagórica buscava estabelecer no contexto do diálogo, surge o argumento dos casos de loucura, de sonho e de embriaguez. Primeiramente, o argumento (*Teeteto*, 158b-e) tem por finalidade duvidar da realidade objetiva, apresentando razões em favor da incapacidade dos sentidos de perceberem algo, ainda que esse algo fosse tão somente o fenômeno e não a realidade. Como as percepções são impregnadas dos mesmos fenômenos que admitimos como realidade, no momento em que elas ocorrem é impossível saber que estamos sob um estado tal que os fenômenos seriam diferentes se esse estado fosse outro. Melhor dizendo, em se tratando do caso do sonho, por exemplo, durante o sono não só é impossível saber que se está sonhando como também é possível, durante o sonho, imaginar que se acordou de um sono e que o que passa a acontecer nesse momento do sonho é real, ou seja, como se fosse um sonho dentro de outro sonho, de modo que nem mesmo o despertar do sono é garantia que se está verdadeiramente desperto.

Mas depois da admissão de *Teeteto*, Sócrates contra-argumenta que, embora ambos tenham admitido que as percepções nesses estados sejam mesmo percepções – e já se havia

admitido anteriormente que toda percepção é verdadeira, portanto, seriam percepções verdadeiras –, todavia, seriam sim percepções, mas de um certo tipo que poderia ser dito inferior a outro tipo que não se encontrasse nessas condições e que comumente são chamadas de percepções “normais” por serem obtidas em um outro estado, um estado “normal”. Em outras palavras, o que Sócrates busca levar Teeteto a admitir agora é que normalmente não se atribui às percepções nas condições de loucura, de sono e de embriaguez o mesmo crédito que se atribui às percepções em condições contrárias a essas, ou seja, de sanidade, vigília e sobriedade, pois, se as percepções enquanto louco, bêbado e dormente são persuasivas, sua persuasão se desfaz tão logo esses estados se tornem seus respectivos opostos, o que inviabilizaria a consequência segundo a qual toda percepção é sempre verdadeira. Quando se acorda de um sonho, para manter o exemplo, percebe-se que as percepções que aconteciam durante o sonho, por mais persuasivas que fossem, não eram reais, e que a realidade seria, na verdade, o que passou a ser percebido desse instante em que se acordou em diante; ou, como dito anteriormente, se é possível ter a sensação de despertar de um sono ainda durante um sonho como se fosse o caso de um sonho dentro de outro sonho, ainda sim o último sonho seria mais persuasivo que o anterior justamente por causa da sensação de se ter despertado, o que mostra que mesmo que nenhuma dessas percepções sejam reais – e por reais, Sócrates falaciosamente entende correspondência ou não com a realidade, mesmo que ele tenha admitido anteriormente que a realidade em si mesma não parece acessível, restando apenas os fenômenos –, ainda sim, são umas mais persuasivas do que outras. O mesmo raciocínio se aplica a outras situações em que não se tem a mente sob controle pleno, como os casos de loucura, de embriaguez, de doenças etc.

Voltando o argumento para o *Acadêmicas*, para os estoicos as imagens que surgem durante esses estados não teriam a mesma força persuasiva que aquelas que nos aparecem quando estamos acordados, lúcidos e sadios, e seriam, portanto, mais fracas:

O mesmo é o raciocínio sobre os sonhos. Acaso pensas que Ênio, depois que tivesse passeado nos jardins com seu vizinho Sêrvio Galba, disse “pareceu-me passear com Galba”? e entretanto, depois que sonhou narrou assim (pareceu-me estar presente o poeta Homero). E o mesmo Epicarmo (pois me parecia sonhar que eu estava morto). E assim, logo que despertamos, desprezamos aquelas representações e as não consideramos da mesma natureza que as coisas que fizemos no foro.

“Mais pois, enquanto se veem, é a mesma aparência das coisas que vemos nos sonhos e aquela quando despertamos”. Em primeiro lugar, há diferença; mas omitamo-la, pois daqueles que dormem e daqueles que estão despertos dizemos que o poder e integridade não são os mesmos, nem quanto à mente nem quanto ao sentido. Nem sequer os embriagados fazem o que fazem com

a mesma aprovação de quando estão sóbrios: duvidam, hesitam, recobram-se às vezes, e assentem mais francamente às coisas que aparecem, e depois de haver dormido entendem quão inconsistentes teriam sido aquelas representações. Isso mesmo acontece aos insanos: por um lado, quando começam a delirar, sintam e digam ser visto por eles algo que não exista; por outro, quando estejam recuperados, sintam e digam aquelas palavras de Alcmeón ‘*Sed mihi neutiquam cor consentit cum oculorum aspectu*’ (mas de modo algum o coração me concorda com a visão dos olhos). (*Acadêmicas*, II, 51-52).

Nota-se que, argutamente, os estoicos não cediam facilmente a esse argumento, pois em sua perspectiva consideravam como ponto de partida um certo estado comum e possível de ser admitido, a saber, os sentidos de quem percebe deveriam estar bem dispostos, de modo que houvesse um controle pleno sobre as faculdades mentais juntamente com a capacidade de percepção: “se estes [os sentidos] são saudáveis e vigorosos, e se removem todas as coisas que lhes interpõe e embarçam” (*Acadêmicas*, II, 19). Daí sua resistência em admitir que esses outros estados, o sono, a embriaguez e a loucura, pudessem ser um estado adequado para questionar a veracidade ou persuasão das representações apreendidas quando o estado em que se encontravam era outro muito mais confiável.

Mas o diálogo continua e o que se vê mais adiante é que, embora pareça, como na citação anterior, que é evidente a distinção entre um sonho e a realidade, por exemplo, ou melhor dizendo, entre o estado de sono e de vigília, ainda sim essa evidência só se faz realmente evidente no momento em que se está desperto, porque durante o sono as imagens que se formam na mente possuem um poder de convencimento tão forte que, de fato, cremos, enquanto sonhamos, que o que ocorre durante o sonho seja real, ou seja, que o que consideramos ser a realidade (*phantasia*) enquanto estamos despertos, se apresenta a nós ou é por nós percebida exatamente do mesmo modo como aquilo (*phántasma*) que percebemos durante o sono. Quem poderia negar que em várias ocasiões o corpo reagiu com movimento involuntariamente a uma sensação de queda em um sonho? Assim como ocorre no diálogo, a objeção cética parte do pressuposto de que não é possível discernir as imagens falsas, isto é, os *phantásmata*, das imagens verdadeiras (*phantasia kataleptiké*) no momento exato em que elas ocorrem. Em síntese, podemos concluir sobre a resposta de Cícero ao argumento apresentado por Luculo o que resume muito bem Alice Haddad:

A maneira como Cícero responde a Luculo é a mesma com que Sócrates havia respondido à sua própria objeção à doutrina de Protágoras: insiste-se muito naquilo que é aceito por todos, a saber, que quando estamos acordados, ou recuperados da bebedeira ou do delírio, podemos afirmar com segurança que aquelas representações anteriores eram falsas. Distinguímos

bons e maus estados para a apreensão das coisas. O que Cícero então responde é que o que parece impossível é encontrar algum sinal, no momento mesmo da percepção, que me indique que uma dada representação seja falsa. No momento mesmo em que deliro, sonho ou em que estou embriagada, tudo o que me aparece me aparece como verdadeiro, evidente. Não importa que daqui a um tempo eu possa verificar que minhas atuais representações sejam falsas; importa saber aqui e agora se elas são falsas, até porque nada garante, (1) junto com Protágoras, que o mundo seja cognoscível pela percepção – aí a distinção entre representações apreensivas e aparições perde o sentido; e, (2) mesmo que o mundo seja cognoscível pela percepção, nada garante que nossa atual condição – ainda que lúcidos e em vigília – seja a melhor para apreendê-lo (2015, p. 218).

Ou seja, a distinção entre esses tipos de imagem só poderia ocorrer em um momento posterior ao que se percebe, quando essas percepções já deixaram de causar a *afecção* no entendimento. Segundo Cícero (*Acadêmicas*, II, 88):

Desse tipo de observações que por ti foram diligentissimamente tratadas. Dos dormentes e dos embriagantes e dos delirantes dizias as representações serem mais fracas do que as dos vigilantes, dos sóbrios, dos são. De que modo? Porque, quando houvesse despertado, Ênio não diria que viu Homero, mas que lhe pareceu ter visto; e Acmeón

*'Sed mihi ne utiquam cor consentit cum oculorum aspectu' (mas de modo algum o coração me concorda com a visão dos olhos).*

Coisas semelhantes disseste a respeito dos embriagantes. Como se alguém negue que aquele, cujo delírio se acalmou, pensou não terem sido verdadeiras as coisas que tivessem sido vistas no delírio. Mas não se trata disso; investiga-se este ponto: de que modo parecessem essas coisas precisamente quando eram vistas. A não ser que em verdade não pensemos Ênio ter ouvido assim tudo aquilo

*O pietas animi...*

– se é que sonhou isso – como ouviria se desperto. Desperto pois, pôde considerar também sonhos aquelas representações, como eram; mas em verdade, enquanto dormia, eram aceitas por ele como se estivesse desperto.

Que? Ilíona naquele sono

*mater, te apelo* (mãe, chamo-te)...

Porventura não acreditou ter o filho falado de tal maneira que, desperta, também o creia? Com efeito, donde provêm aquele

*Age adsta mane audi; iteradum eadem ista mihi* (eia! espera, aguarda, ouve; repete-me isso mesmo)?

Acaso parece ter em suas representações menor fidelidade que os despertos?

O argumento do sonho, assim como os argumentos semelhantes da loucura e da embriaguez, na obra de Cícero demarcam precisamente a diferença de interpretação disso que chamamos realidade não apenas entre os estoicos e os cétricos acadêmicos, mas demarcam também a diferença de interpretação da realidade entre os estoicos e a perspectiva protagórica (ou, como dissemos poder ser possível, de certo modo, platônica) do *Teeteto*, já que no

diálogo, o que se buscou defender é que a realidade não era fixa, não poderia ser plenamente cognoscível, não parecia poder nem mesmo ser comunicável, e restaria apenas uma relatividade individual no modo como as coisas, os fenômenos (nunca a realidade em si mesma) poderiam ser por nós percebidos através dos sentidos, ao passo que estoicos, ao contrário, admitiam que a realidade era de tal modo que nossos sentidos eram naturalmente capazes de perceber as representações do modo como elas eram, inclusive sendo capazes de distinguir entre elas as que possuíam a evidência de serem como eram e as que não possuíam e não eram evidentes, de um modo suficientemente preciso a ponto de não confundir as representações do primeiro tipo com as do segundo. Tendo em vista que, ao longo da obra platônica, é possível perceber que há uma crítica constante ao conhecimento seguro no plano sensível, sendo este falível em vários aspectos apontados não apenas no *Teeteto*, mas também em vários outros diálogos, vale a pena destacar o que bem ressalta Alice Haddad em uma das notas de seu artigo já mencionado:

Cornford, em seu comentário clássico, levanta a possibilidade de estar Platão favorecendo o argumento protagórico para pôr em cheque a defesa do conhecimento pela percepção. Interessaria ao filósofo a concepção de que o que se percebe não corresponde ao real e essa será uma base importante para a sua visão de conhecimento, cujo objetivo são entidades inteligíveis, imutáveis etc. (HADDAD, 2015, p. 214).

O que nos leva a crer que, independentemente dos acertos e erros que eventualmente pudesse haver tanto na perspectiva dos estoicos quanto na dos céticos, pelo menos quanto à reivindicação de filiação ou continuidade/aperfeiçoamento da filosofia genuinamente platônica, é difícil imaginar de que modo o estoicismo poderia estar mais próximo da filosofia platônica do que o ceticismo da nova Academia.

#### **4.6.2 Arcesilau e Carnéades e o Argumento Do Sonho, Da Embriaguez e Da Loucura**

O que foi dito acerca do argumento do sonho, da embriaguez e da loucura pode servir para exemplificar a relação que buscamos demonstrar haver entre a filosofia de Arcesilau e Carnéades, ou dos acadêmicos, para usarmos um termo mais genérico, com o pensamento de Sócrates e Platão, ao menos nos contornos da forma como Cícero nos apresenta em sua obra *Acadêmicas*. Ou, como consta nas palavras de Bicca,

Visivelmente, Cícero julga que há mais propriamente continuidade, segundo o espírito ou o que seria essencial, entre a escola ao tempo de Platão e a

“nova” (a partir de Arcesilau), sobretudo na perspectiva de privilegiar-se o fato de que em tantos *diálogos* encontram-se muitos exemplos de argumentação “pró e contra” e ausência de asserção positiva em conclusão. A partir de *Acadêmicas* I, 43, Cícero toma enfaticamente a defesa dos neoacadêmicos, mais precisamente de Arcesilau, justificando o rompimento com a atitude básica dos escolarcas antes deste. É de se destacar que isso é explicitado em função da entrada em cena de Zenon, o fundador da “Escola do Pórtico” (estoicismo), com quem Arcesilau entrou em diversos embates – e isso, antes de tudo por causa daquela “obscuridade de todas as coisas, que teria levado Sócrates a confessar ignorância” (I, 44).

[...] No livro II da obra sobre os Acadêmicos (*Lucullus*), em seu discurso de defesa do ceticismo na réplica a Lúculo, Cícero inclui também Sócrates e Platão em sua lista de grandes filósofos que teriam marcantes traços céticos, conquanto sugira haver inovações importantes na posição de Arcesilau, mas sem desviar, muito menos rejeitar, o espírito dessa tradição, cujo ponto central seria, a seu ver, o método dialético socrático (2016, p. 134-135).

Fazendo uma pequena digressão acerca do modo como a guinada da Academia ao ceticismo era vista na disputa entre estoicos e acadêmicos, de acordo com Bicca, há de se ressaltar um aspecto que não poderia ser negligenciado, que é o fato de que aquilo que havia levado Cícero a reconhecer o acerto no procedimento refutativo tanto de Arcesilau quanto de Carnéades, mas sobretudo de Arcesilau – ou seja, o reavivamento do espírito socrático de não admitir nada em particular, exceto não saber nada; procedimento esse que, como dito anteriormente, Arcesilau havia radicalizado de tal modo que nem mesmo a exceção de Sócrates teria sido mantida – era, no entanto, justamente o que havia motivado a crítica de Numênio tanto a Arcesilau quanto a Carnéades:

[...] Sob Espeusipo, o sobrinho de Platão, sob Xenócrates, o sucessor de Espeusipo, sob Pólemon, que recebeu de Xenócrates o escolarcado, a doutrina [de Platão] não deixou de conservar sensivelmente o mesmo caráter, pelo fato de que ainda não existiam nem a famosa suspensão [*epoché*] nem outros dogmas deste gênero. Aliás, no que se refere a outros pontos, ao eliminarem certas ideias, ao deformarem outras, eles [os neoacadêmicos] não se limitaram à herança do original [...]. O que me desgosta é que eles não tenham suportado tudo e feito tudo para conservar, a respeito de Platão, em toda a doutrina e constantemente, uma perfeita unanimidade de opiniões (apud BICCA, 2016, p. 134).

Ou seja, enquanto Cícero, além de concordar que o procedimento suspensivo de Arcesilau e Carnéades condizia realmente com a prática socrática que Platão havia herdado e ensinado durante seu período a frente da Academia, resolveu ele próprio optar por ser um adepto dessa prática, Numênio, por sua vez, se encontrava ao lado daqueles que acreditavam que a Academia antes do período cético sob a orientação de Arcesilau é que realmente condizia com a filosofia genuinamente platônica desenvolvida nos tempos de seu fundador,

sendo a perspectiva cética algo a se lamentar no contexto da disputa no interior da Academia entre cétricos e estoicos. Nas palavras de Bicca:

Distinta [do modo como narra Cícero em *Acad. I*, 34-5] é a narrativa de Numênio, sobretudo na medida em que lamenta aquilo mesmo que Cícero elogia, e em que valoriza o que este último critica. [...] Opositor ferrenho dos neoacadêmicos, Numênio valoriza a tirada de Ariston de Quios, o estoico, a propósito de Arcesilau (“Platão pela frente, Diodoro no meio e Pirro por trás”). Tampouco sobre Carnéades seu juízo era melhor. Numênio, uma fonte do século IV de nossa era, diz ter sido Carnéades um continuador do procedimento promotor de controvérsias, tal como já fora Arcesilau; mas vê também uma descontinuidade entre ambos: “o único ponto em que ele se separou de Arcesilau foi na suspensão; para ele, um homem não podia a todo momento suspender seu juízo; era preciso distinguir entre o incerto e o inapreensível; pois, se tudo era inapreensível, nem tudo era incerto” (Frag. 26, 100-110). Carnéades é apresentado por Numênio (por exemplo, no Fragmento 27, 77) da pior maneira possível, como um astuciosíssimo enganador, por sua habilidade oratória e argumentativa. Numênio lamenta que na Academia tenha se passado o contrário do que teria sucedido entre os seguidores e discípulos de Pitágoras, Epicuro e entre os estoicos, vem a ser, em linhas gerais, uma suposta fidelidade às ideias principais dos fundadores das respectivas escolas. Ora, como observa John Glucker (1978) acerca de desvios e discordâncias em relação ao pensamento do fundador da Academia, é mais que provável que divergências com Platão fossem toleradas e até encorajadas no próprio tempo deste (2016, p. 134).

De volta ao *Acadêmicas*, a partir do que foi dito acerca do argumento do sonho, da embriaguez e da doença, de acordo com a perspectiva cética de Arcesilau, o sábio não só não deveria opinar como nem mesmo dar o assentimento à *phantasia* e, sim, *suspender o juízo* (*epokhé*). De acordo com Cícero (*Acadêmicas II*, 67):

“Se a alguma coisa o sábio assentir um dia, alguma vez também opinará; nunca, porém, ele opinará, logo nunca assentirá a coisa alguma”. Arcésilas aprovava essa conclusão, pois confirmava tanto a primeira premissa quanto a segunda (Carnéades sempre apresentava como segunda que o sábio assente alguma vez; assim se seguia que também opina, o que tu não queres, e corretamente como me parece). Mas aquela primeira – que o sábio, se houvesse de assentir, também haveria de opinar – tanto os estoicos como o partidário deles, Antíoco, dizem que é falsa; pois o sábio poderia distinguir do falso o verdadeiro e o que não possa ser percebido do que possa.

Ambos os argumentos são válidos já que um segue a forma lógica do *modus tollens* e o outro do *modus ponens*, tendo suas respectivas demonstrações a seguinte estrutura:

(segundo Arcesilau)



1. Se a alguma coisa o sábio der assentimento, alguma vez ele opinará.
2. O sábio nunca opinará.

---

3. O sábio nunca dará assentimento – suspende o juízo.

(segundo Carnéades)

1. Se a alguma coisa o sábio der assentimento, alguma vez ele opinará.
2. O sábio assente alguma vez.

---

3. O sábio também opina.

Ao estoico resta negar a primeira premissa em ambos os argumentos, pois não concede que porque o sábio confere assentimento ele necessariamente opinará. Nas palavras de Bolzani Filho (2013, p. 121):

Nessa disputa, não caberá ao estoico senão insistir na falsidade da primeira proposição daquele argumento, pois afirma, como vimos em Sexto Empírico (AM VII, 151-2), que o sábio tem meios de distinguir ciência e conhecimento de ignorância e opinião – em termos técnicos, possui um *critério de verdade* que, com o auxílio do *lógos*, lhe proporciona conhecimento imutável, o meio para dar assentimento sem opinar.

A negação do estoico da admissão da primeira premissa se deve ao caráter da *phantasia kataleptiké*, que não permite que o assentimento lhe seja negado, já que para ele, a representação apreensiva – aquela que (i) surge a partir de um existente; e (ii) é de acordo com o próprio existente – é, nas palavras de Bolzani Filho, “evidente (AM VII, 257), portadora de uma incontestável evidência (*enárgeia*), pois reproduz fielmente seu objeto de origem” e “possui certa característica própria em relação a outras representações (AM VII, 252)” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 128). Portanto, para o estoico, embora o assentimento seja um ato voluntário, diante de uma representação apreensiva, isto é, uma representação evidente, não é possível negá-lo porque ele também teria sido *posto em nós* (*Acadêmicas* I, 40), ou, como diz Bolzani Filho (2013, p. 128),

O assentimento do intelecto se rende forçosamente: a representação apreensiva “pega-nos pelos cabelos, arrastando-nos ao assentimento, e nada necessitando para ocorrer como tal ou para indicar sua distinção em relação

às outras” (AM VII, 258) e “como o prato de uma balança deve necessariamente inclinar-se quando são postos nele pesos, assim a mente deve necessariamente assentir a representações evidentes” (*Acad.* II, 38). Aquilo que cabe voluntariamente ao intelecto, seu ato de assentimento a representações, se torne necessário e inevitável em face de uma representação apreensiva. Daí, o “assentimento a uma representação apreensiva” será denominado “apreensão” *katalépsis* (AM VIII, 397; AM VII, 153).

#### 4.7 Como Os Acadêmicos Minam o Estoicismo?

O estoico, partindo da *phantasia kataleptiké* como critério de verdade para distinguir o verdadeiro do falso e a *apreensão* do real de seu contrário, aceita a seguinte hipótese (que o acadêmico concede dialeticamente):

1. Do que aparece, algo é verdadeiro ou algo é falso;
2. O falso não é apreendido;

(*Apreensões* só poderiam surgir de *representações apreensíveis* que seriam tão *evidentes* que não poderiam ser falsas, embora nem todas as representações, ainda que verdadeiras, pudessem ser apreensíveis).

3. De representações entre as quais não há diferença (evidentes e não-evidentes), não pode ser que umas sejam apreensíveis e outras não (pois só são apreensíveis as evidentes).

4. Introduzida pelo acadêmico: toda *representação* dita *verdadeira* é tal que também possa ser *falsa* (os estoicos não aceitam);

---

5. Se 4 for aceita, *não há* representação que possa ser apreendida com base nas proposições 2, 3 e 4.

A estratégia do acadêmico (*Acadêmicas* II, 76) passa a ser então tentar demonstrar que 4 pode ser aceita pelo estoico, pois a admissão de 4 terá como consequência admitir o argumento do sábio como aquele que *não* dá assentimento à *representação* (*modus tollens*):

Procurou saber de Zenão talvez [o] que haveria de ser se o sábio nem perceber algo pudesse e, se opinar não fosse próprio do sábio. Este, creio, teria dito, o sábio em nada poder opinar, porquanto houvesse algo que pudesse ser percebido.

- Que, pois, seria isso?

- “A representação”, creio.

- “Qual representação, portanto?”. Então aquele assim ter definido:

- a impressa e gravada e modelada a partir do que existisse, tal como existisse. Ter-se-lhe depois perguntado se acaso a *representação verdadeira* também fosse da mesma natureza que, inclusive, a *falsa*. Aqui Zenão ter observado com agudez nenhuma representação haver que pudesse ser percebida, se a que procede do que existe fosse tal qual pudesse ser a que procede do que não existe. Corretamente Arcésilas consentiu com o adicionado à definição, pois que nem a representação falsa pode ser percebida, nem a verdadeira, se fosse da mesma natureza que a falsa; aplicou-se, porém, a essas disputas, para que ensinasse nenhuma representação procedente do verdadeiro ser tal que não possa ser também da mesma natureza procedente do falso.

Portanto, se Zenão admitisse que não existia nenhuma representação que pudesse ser percebida, se a representação que procedesse do que existisse fosse igual à que procedesse do que não existisse (*phántasma*), então o acadêmico, para fazê-lo admitir que “4 - *toda representação dita verdadeira é tal que também possa ser falsa*”, argumentou que damos ao *phántasma* o assentimento que só caberia darmos à *phantasia kataleptiké*, como visto anteriormente no caso do argumento do sonho, da embriaguez e da loucura. Logo, isso que seria a *enárgeia* da *phantasia kataleptiké*, que força nosso intelecto a cedermos *katálepsis*, não seria necessariamente *evidente*, ou seja, a *enárgeia* poderia ocorrer também nos casos de *phantásmata* no momento em que eles aconteciam. Outrossim, se é verdade que a *phantasia kataleptiké* é *enargés* (*evidente*), também é verdade que pode haver *enárgeia* fora da *phantasia kataleptiké*, já que damos assentimento involuntário também ao *phántasma*, o que não deveria ser possível para a tese estoica estar correta, já que o *phántasma* não é *kataleptikón*. Portanto, se o critério estoico de *apreensibilidade* está na *evidência*, o cético demonstra como tal critério é falho, uma vez que a *evidência*, que deveria ser exclusivamente dos *apreensíveis*, pode ocorrer em *não-apreensíveis* no momento em que eles acontecem.

#### 4.8 Por Que Não Dar o Assentimento?

Portanto, a conclusão acadêmica é que toda *representação* dita *apreensível* por provir de um existente é tal qual uma *aparição* que provém de um não-existente, pois aquilo que

caracteriza a *representação apreensiva*, isto é, a *evidência*, também pode ocorrer em *aparções* (*phantásmata*), que não são *phantásiai*; portanto, são necessariamente *falsas*, o que põe dúvida sobre a *verdade* das *representações*. E, se dentre as *representações* não há diferença entre o verdadeiro e o falso, pois também é possível haver *evidência* no que é falso, logo, nenhuma representação pode ser dita apreensiva, já que não se tem mais um critério seguro que diferencie as *representações apreensivas* das *não-apreensivas*. Daí a conclusão do argumento 1, expresso na forma lógica do *modus tollens*, ter que ser admitido pelo estoico: o sábio nunca dará assentimento independentemente da *enárgeia* da *phantasia*.

Podemos dizer ainda sobre a suspensão do assentimento, aplicando o *princípio da caridade* ao texto de Cícero que, se ele apresenta razões suficientemente defensáveis para considerar o procedimento suspensivo de Arcesilau como um reavivamento do espírito *elêntico* socrático, e que essas razões podem ser vislumbradas em outros testemunhos acerca de Sócrates que não tinham, como ele próprio tinha, a intenção de identificar Sócrates como um suspensivo, quanto a Platão, no entanto, embora pareça mais difícil fazer a mesma associação, há de se ressaltar, todavia, que a discussão acerca de um suposto ceticismo platônico era já antiga e ia bem além da disputa na Academia entre estoicismo e ceticismo como narrada por Cícero, o que nos possibilita pensar, sem incorrer no risco de parecer absurdo, que o gérmen do ceticismo também já estava presente na obra platônica. Podemos especular, por exemplo, que a mesma discussão ganharia outros contornos se os cétricos não tivessem à sua disposição os argumentos do *Teeteto*, como também podemos pensar que os pirrônicos tiveram à sua disposição toda a argumentação acadêmica de oposição ao assentimento do juízo, muito embora tenham acusado estes últimos de dogmatismo negativo. Para encerrarmos a discussão, traremos uma citação de Bicca um tanto longa, mas que vale à pena ser referenciada por sua precisão quanto a essa questão:

A guinada na orientação das atividades filosóficas da Academia em direção ao ceticismo, o que a expressão “Nova Academia” busca designar, tem início com Arcesilau (diretor ou escolarca aproximadamente entre 268 a.C. e 242 a.C.) e intensifica-se com Carnéades, diretor aproximadamente entre os anos 167 e 129 a.C. Tanto Arcesilau quanto Carnéades sempre se referiram a Sócrates e a Platão para fundar seu ceticismo (ao insistirem sobre essa descendência filosófica, diversos comentaristas recentes desenvolveram a crítica da interpretação da filosofia dos neoacadêmicos como sendo um dogmatismo negativo, interpretação esta formulada já na Antiguidade helenista por Enesidemo e, mais tarde, por Sexto Empírico, os quais, apesar de influenciados pelos neoacadêmicos, buscavam diferenciar-se destes afirmando que seu ceticismo era tênue ou mesmo aparente [...]).

Quanto à suspensão, em resumo, desnecessária no ensinamento de Pirro, ela seria inseparável do de Arcesilau; e se isso por si só não lhe assegura o título

de seu inventor, na medida em que ele em verdade teria recebido do estoico Zenão e a generalizado, de acordo com a dimensão da inapreensibilidade de todas as coisas, Arcesilau seria, entretanto, o inventor da *epoché peri panton*. É de se notar ainda suas considerações a propósito dos dois sentidos capitais da palavra *epoché*, e que foram objeto de distinção, já na Antiguidade, por parte de Clitômaco de Cartago, o discípulo de Carnéades: (a) a suspensão do assentimento; (b) o fato de não se dizer nem sim nem não. Couissin considera que o primeiro sentido corresponde à posição filosófica dos neoacadêmicos, enquanto o segundo, à dos pirrônicos (referindo-se aqui tanto a Pirro quanto a Enesidemo e seus seguidores). Os Acadêmicos faziam distinção entre representações, sendo elas mais ou menos persuasivas, como defendia sobretudo Carnéades. Aqui Enesidemo entrou em cena e fez franca oposição aos neoacadêmicos: a seu ver, pirrônicos não fariam diferença entre representações. Não lhes importaria serem elas persuasivas ou não, em relação a elas sua postura é a do “não mais” ou “nem, nem” [...].

No que diz respeito a Carnéades, a posição de Couissin é de que ele é antes de tudo um continuador de Arcesilau, e que seu método era o mesmo deste último: a aplicação da antilogia ao estoicismo. Ao referir-se ao que alguns discípulos de Carnéades acreditaram poder discernir, em afirmações que seriam supostamente para opor aos estoicos, algo de uma construtiva elaboração teórica (pensa-se aqui em Metrodoro e Fílon de Larissa), Couissin defende que Carnéades pretendia encerrar os estoicos em um dilema: “tudo é incompreensível, logo, o sábio ou bem suspenderá seu assentimento (é a *epoché*), ou bem dará seu assentimento ao inapreensível e com isso talvez ao falso (é a *doxa*)” (Couissin, 1929: 393). A tese sobre o sábio ter opiniões é, portanto, deduzida de premissas estoicas. A seu ver, o que foi proposto por Carnéades em torno da noção de “representação persuasiva” (que outros traduzem por “provável”) é algo que teria arruinado o dogmatismo estoico, muito mais do que inaugurado algum dogmatismo mitigado; e, mais ainda que o *eulógon* de Arcesilau, o *pithanón* torna a apreensão irrelevante para a ação [...].

O que podemos apreender então, é que tanto Arcesilau quanto Carnéades inspirados no espírito *elêntico* que impulsionou a busca de Sócrates pelo conhecimento que ele não reconhecia em si mesmo e pelas aporias resultantes das argumentações dos diálogos de Platão, conseguiram, um em continuidade ao outro, porém, cada um ao seu modo, desenvolver critérios mínimos (a saber, o *verossímil* e o *provável*, respectivamente), mas suficientemente capazes de garantirem a ação sem, no entanto, terem de ceder o assentimento dogmaticamente para aquilo que poderia lhes conduzir ao erro. Eles mostraram, segundo cremos, que se alguém é sábio, só o é na medida em que souber que para toda e qualquer ação não há a necessidade do assentimento do juízo diante do que quer que seja, de modo que o *verossímil* e o *provável* seriam suficientes para essas ações.

## 5 CONCLUSÃO

O que essa pesquisa nos possibilitou concluir é que a interpretação de Cícero apresentada em sua obra *Acadêmicas*, ainda que apresentada de modo sucinto por conta da brevidade de tempo, segundo à qual, Sócrates e Platão teriam sido os iniciadores dessa perspectiva cética que Arcesilau assumiu durante seu período à frente da Academia, e que foi continuada por Carnéades e outros escolarcas, por mais que nos pareça estranha à filosofia socrática, sobretudo para aqueles que acreditam ser possível extrair uma doutrina da filosofia socrática, segundo a qual *virtude é igual a conhecimento*, e especialmente à filosofia platônica, tendo em vista a forte sistematização que a *teoria das ideias* pressupõe, todavia não parecia estranha nas mesmas proporções às discussões do período em que Cícero e outros comentadores mais ou menos próximos ao contexto da disputa com a principal filosofia desenvolvida a partir do período helenístico, o estoicismo, se encontravam; e isso por algumas razões que apontamos ao longo deste trabalho.

Buscamos ressaltar que ambas as perspectivas em disputa na Academia no contexto da obra de Cícero, estoicismo e ceticismo, reivindicavam para suas respectivas filosofias uma continuidade ou filiação à filosofia originalmente socrática e, por conseguinte, platônica. Ressaltamos, porém, que no que tange especificamente ao estoicismo, essa filiação não era consensual uma vez que havia, dentre os representantes desta escola, aqueles que se posicionavam contra a filosofia platônica, inclusive, escrevendo contra Platão. Contudo, ainda sim, no contexto do *Acadêmicas*, pelo menos, é clara a perspectiva segundo a qual alguns acreditavam ser o estoicismo a filosofia que melhor condiria com aquela genuinamente platônica, ao passo que outros, e dentre estes se encontrava o próprio Cícero, por sua vez, pensava que seria o ceticismo de Arcesilau que mais estaria em consonância com o espírito da filosofia refutativa socrática e que Platão teria dado continuidade em seus diálogos, nos quais se discutiriam muitas coisas, se investigaria acerca de muitas coisas, sem, no entanto, haver nenhum comprometimento com afirmações de quaisquer perspectivas ali desenvolvidas.

Como dito anteriormente, parece difícil imaginar que Platão não estivesse, de fato, comprometido com a famosa *teoria das ideias*, por exemplo. No entanto, como tentamos demonstrar, a discussão acerca do suposto ceticismo de Platão está para além do que argumenta Cícero em seu *Acadêmicas*, estando presente já em Sexto Empírico, embora este autor não considere Platão um cético, pois para isso ele não poderia admitir nenhuma afirmação, e também sutilmente no testemunho de Diógenes Laércio sobre Pirro, quando ao

fazer referência ao *Timeu* (40d), diz que Platão deixou a verdade a cargo apenas dos deuses e dos filhos dos deuses, aspirando apenas a *verossimilhança*, que será um conceito que Arcesilau desenvolverá posteriormente

No caso de Sócrates, parece ser um pouco mais fácil ver a conexão que Cícero alega existir entre a dialética refutativa dos acadêmicos, acusada por Sexto Empírico de ser um *dogmatismo negativo*, com o *élenkhos* aporético de Sócrates, já que são vários os testemunhos que dissertam sobre o pessimismo socrático quanto ao que sua *tékhne* de “*parto de ideias*” buscou examinar enquanto pretensão de conhecimento. Segundo seus testemunhos por via da *Apologia* e do *Teeteto* - sobre os quais optamos por não entrar no mérito se, de fato, corresponderiam ao Sócrates histórico ou tão somente a um porta-voz de Platão, uma vez que o próprio Cícero não faz essa distinção -, o único conhecimento que lhe pareceu incontestável, e apenas por ter sido garantido por causa da palavra divina do deus de Delfos por via do oráculo consultado por Querofonte, era aquele que reconhecia a incapacidade humana de conhecer qualquer outra coisa a não ser isto mesmo, que o conhecimento humano é moeda de pouco ou nenhum valor. E, se em alguma coisa ultrapassava os seus pares, era pelo seu pronto reconhecimento desse ponto que seus contemporâneos ignoravam e ele tentava insistentemente fazer com que reconhecessem, o que, para ele, foi a verdadeira razão pela qual fora julgado e, conseqüentemente, condenado.

Acreditamos ter apresentado razões que nos levam a concluir que o *élenkhos*, juntamente com a famosa *ironia* socrática, operavam um procedimento claramente refutativo, destrutivo, combativo àquilo que era examinado como possibilidade de conhecimento. Sócrates, apesar da ironia, procedia de modo que todos os argumentos em favor de uma determinada tese estivessem bem dispostos e pudessem ser, à luz da dialética, considerados válidos apenas se não se extraíssem deles consideráveis objeções a partir das indesejáveis conseqüências com as quais seus defensores se viam obrigados a terem de responder, de onde surgiam as aporias nas quais Arcesilau teria inspirado sua própria dialética.

No que tange à disputa *estoicismo vs ceticismo*, demos enfoque aos argumentos do *sonho*, da *embriaguez* e da *loucura* utilizados pelos céticos como empecilhos para *assentimento* ante às *representações apreensíveis* poderem ser, de fato, *apreendidas*, como pretendiam os estoicos. Para os céticos, estes argumentos serviram como justificativas em favor da *suspensão do juízo*, uma vez que a *evidência* deste tipo específico de *representação*, a *apreensiva*, que os estoicos alegavam garantir o *assentimento*, segundo os céticos parecem ter demonstrado, também poderiam ocorrer nos casos de aparições, os *phantásmata*, aos quais

não caberia ser dado o assentimento. Mostramos de que forma os mesmos argumentos já haviam aparecido ao longo do *Teeteto* na discussão acerca do conhecimento, *epistême*, ainda que naquele contexto, os argumentos tenham sido utilizados para a defesa da tese do *homem-medida*, de Protágoras, de onde se extraem duas conclusões possíveis: *i*) ou bem Diógenes Laércio negligenciou em sua biografia o fato de Protágoras ter contribuído, ainda que indiretamente, para aquilo que posteriormente viria a ser o ceticismo; *ii*) ou é Platão o autor desses argumentos, mesmo que eles sirvam para a defesa de uma tese com a qual Platão não estava comprometido; conclusões essas nas quais não nos demoramos em argumentar a favor, nem de uma nem de outra. Todavia, o que nos parece é que os poderosos argumentos supracitados que vão ser caros tanto aos céticos acadêmicos quanto aos pirrônicos, dão um contorno tal a discussão acerca da possibilidade de aquisição do conhecimento, que poderíamos pensar de que modo se daria essa discussão na ausência desses argumentos e se ela teria o mesmo impacto, ou ainda, se surgiriam e quando surgiriam esses argumentos se Platão não os tivesse, ou descrito ou elaborado, ao longo do *Teeteto*. Fato é que, embora distante do uso dado por Platão em defesa do relativismo protagórico, eles servem de arsenal para os céticos contra qualquer pretensão de conhecimento, o que nos autoriza dizer que é inegável a contribuição, ainda que involuntária, de Platão ao que mais tarde viria a ser o ceticismo. E, se empregados à maneira *elêntica* socrática, assim como parece ter sido feito por Arcesilau, mais destrutivos estes argumentos se tornam, de modo que parece difícil defender a apreensão da representação apreensiva como os estoicos a defenderam, ao menos como nos moldes da discussão apresentada por Cícero.

Outra razão pela qual os céticos parecem estar mais próximos ou, pelo menos, menos distantes, de Sócrates e de Platão do que dos estoicos nessa disputa descrita no *Acadêmicas*, é a importância fundamental dada pelos estoicos à percepção sensível em sua epistemologia. Não se trata aqui de defender, como Cícero, que Platão e Sócrates eram ambos filósofos céticos. Todavia, a crítica ao plano sensível é algo constante na obra de Platão, de modo que, se dele não se pode dizer ser um cético, e isso por várias razões, por muitas outras parece ainda menos possível podermos dizer que o estoicismo lhe daria o perfeito acabamento à sua filosofia. O que podemos argumentar em favor de Cícero é que nenhum filósofo cético fora sempre cético. Antes de ser cético, o cético foi, e não deixa de ser, um *zetético*, buscador do conhecimento, da verdade; um *sképtico*, investigador, um filósofo no sentido estrito do termo, ou seja, um amigo da *sophía*. E é apenas na medida em que, durante sua busca pelo conhecimento, constata repetidas vezes que o seu juízo foi posto em suspensão, não de



maneira deliberada, mas por falta de alternativa diante da *equipolência* de discursos contrários e igualmente persuasivos acerca do mesmo objeto ou assunto, é que lhe advém o estado decorrente dessa percepção de incapacidade do juízo, ou da ausência de um critério adequado ao juízo, de identificar dentre esses discursos opostos aquele que seria verdadeiro do que seria falso. Nesse sentido, é possível que Cícero considerasse Sócrates e Platão como filósofos que percorreram esse caminho, e que Arcesilau teria dado continuidade a essa prática chegando à *epokhé*.

Dissemos também sobre a *epokhé*, que embora esta estivesse presente de forma “fraca” nos estoicos, foi Arcesilau quem desenvolveu a *epokhè perì pánton*, o que Cícero afirma ser a radicalização da *ignorância socrática* ante o caráter obscuro e incognoscível da natureza, pois, se Sócrates admitiu saber apenas que nada sabia, Arcesilau, por sua vez, nem isso excetuou, pois não sabia se nada sabia. Para ele, se tudo era incognoscível, até isso mesmo, “tudo ser incognoscível” era igualmente incognoscível, restando apenas o *verossímil* como necessário e suficiente à ação. Carnéades, por sua vez, se valerá do provável e do razoável como critérios mínimos para garantir, o que não podemos desenvolver com o devido cuidado necessário por uma questão de brevidade do tempo disponível, mas que não deixaremos de nos aprofundar em momento oportuno.

Esperamos que essa pesquisa tenha demonstrado que a obra Cícero é demasiada importante para o estudo das filosofias tanto de Sócrates quanto de Platão, uma vez que nos força a um olhar mais cuidado sobre esses filósofos do que o que acaba comumente sendo feito, e que esse olhar mais detido possibilita uma volta à discussão que os antigos não se impediram de fazer. Aparentemente, esse era o espírito que avivava a Academia, seja no tempo de seu fundador, seja nos períodos de seus sucessores à frente da escola, a saber, o da discussão, em que as críticas e discordâncias eram não apenas toleradas como até estimuladas, para a nossa sorte e deleite.

Esperamos também aprofundar esse exame em um possível doutorado não apenas pela importância das questões aqui discutidas, mas também porque acreditamos ter assim o tempo necessário ao estudo do tema e o conseqüente alcance de um resultado ainda mais preciso.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 6.1 Bibliografia Principal

CÍCERO, Marco Túlio. *Acadêmicas*. Edição bilíngue, introdução, tradução e notas: José R. Seabra. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

\_\_\_\_\_. *Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas: GONZÁLEZ, Alberto Medina. Madrid: Gredos, 2005.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2008.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, O Banquete*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teeteto, Crátilo*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. Belém: UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Apologia*. In: *Sócrates*. Tradução direta do grego de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução direta do grego de André Malta. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2012.

\_\_\_\_\_. *Diálogos V*. Tradução, introdução e notas por A. Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Isabel Santa Cruz. Madrid: Gredos, 2008. Contém *Parmênides, Teeteto, Sofista, Político*.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis Pirrônicas*. Edición de Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996.

\_\_\_\_\_. *Hipotiposes Pirrônicas*. Tradução: Danilo Marcondes do livro I, cap. 1-12. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 115-122, 1997.

\_\_\_\_\_. *Contra os Lógicos*. Tradução: Rodrigo Pinto de Brito do Livro I, cap. 1-88. *Sképsis*, São Paulo, ano 6, n. 9, p. 196-213, 2013.

\_\_\_\_\_. *Contra os Retóricos*. Edição bilíngue. Tradução, apresentação e comentários: Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. Texto integral. São Paulo: Unesp, 2013.

### 6.2 Bibliografia Secundária

ANNAS, J.; BARNES, J. *The Modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

BENSON, Hugh H. *Método Socrático*. In: MORRISON, Donald R. (Org.). *Sócrates*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

BETT, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Ignorância Socrática. In: MORRISON, Donald R. (Org.). *Sócrates*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

BICCA, Luiz. *Ceticismo Antigo e Dialética*. Rio de Janeiro: 7 Letras/PUC-Rio, 2016.

BLACKBURN, B. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria de edição brasileira, Danilo Marcondes; tradução: Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.

BRAGUE, Rémi. *Introdução ao mundo grego*. Tradução: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

BRANQUINHO, J.; GOMES, N. G.; MURCHO, D. *Enciclopédia de Termos Lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BROCHARD, V. *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris: Vrin, 1954.

\_\_\_\_\_. *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CORNFORD, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge*. Mineola: Dover, 2003.

CORDERO, Néstor Luis. *A Invenção da Filosofia: Uma Introdução à Filosofia Antiga*. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

DEROSE, K.; WARFIELD, T.A. *Skepticism: A Contemporary Reader*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1922. v. 1

DORION, Louis-André. Ascensão e queda do problema socrático. In: MORRISON, Donald R. (Org.). *Sócrates*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

FREDE, Michael. Estoicos e céticos sobre impressões claras e distintas. *Sképsis*, São Paulo, ano 9, n. 13, p. 175-201, 2015.

GAZZINELLI, Gabriela G. *A Vida Cética de Pirro*. São Paulo: Loyola, 2009.

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Tradução João Rezende da Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

HADDAD, Bitencourt Alice. A doutrina protagórica do *Teeteto* e suas influências na composição do Ceticismo Antigo. *Ágora*, Aveiro, n. 17, 2015.

\_\_\_\_\_. O argumento do bêbado, do louco e do dormente por Platão, Cícero e Sexto Empírico. *Kléos*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 209-225, 2015.

HANKINSON, J. R. Epistemologia Estoica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

HONDERICH, T. *The Oxford Companion to Philosophy*. 2<sup>nd</sup> Ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I – Zenão, Cleantes, Crísipo*. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

LANE, Melissa. Reconsiderando a ironia socrática. In: MORRISON, Donald R. (Org.). *Sócrates*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

LEAL-TOLEDO, G. Os Céticos e suas crenças: a aparente duplicidade de Sexto Empírico. *Dissertatio*, Pelotas, n. 27-28, p. 129-159, inverno/verão de 2008.

LEE, Mi-Kyoung. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press, 2008.

LESSA, Renato. *Veneno Pirrônico: Ensaio sobre o Ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

MATTHEWS, Gareth B. A Ignorância Socrática. In: BENSON, Hugh H. *Platão* Tradução: Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

McCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Tradução: Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MONTAIGNE, M. Apologie de Raimond Sébond. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1962. (Bibliothèque de la Pléiade).

PELLEGRIN, P.; GILL, M. L. (Ed). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

PEREIRA, R. H. de S. Por que Kant jamais levou o Ceticismo a sério como uma doutrina filosófica. *Sképsis*, São Paulo, ano 3, n. 5, p. 149-182, 2010.

PESSANHA, José Américo Motta (Coord.). *Sócrates*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores). Contém *Defesa de Sócrates* de Platão, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* e *Apologia de Sócrates* de Xenofonte e *As nuvens* de Aristófanes.

PORCHAT, Oswaldo. A Auto Crítica da Razão no Mundo Antigo. In: SILVA FILHO, W. J. (Org.). *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 23-44. (Coleção Filosofia, 13).

\_\_\_\_\_. Sobre o que Aparece. *Sképsis*, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 7-42, 2007.

\_\_\_\_\_. *Vida Comum e Ceticismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PRIOR, William J. O Problema Socrático. In: BENSON, Hugh H. *Platão*. Tradução: Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

- REALE, Giovanni. *História das filosofias grega e romana vol. IV - Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. Tradução: Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Westport: Genwood Press, 1976.
- SANTOS, José Trindade. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- SCHIELDS, C. (Ed.). *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- SEDLEY, David. A Escola, de Zenon a Ário Dídimos. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- SILVA FILHO, W. Levando a sério o Ceticismo acerca do autoconhecimento. *Sképsis*, São Paulo, ano 7, n. 10, p. 179-200, 2014.
- SKVIRSKY, Alexandre. O uso filosófico da dúvida nos Acadêmicos de Cícero. *Prometeus Filosofia*, ano 8, v. 8, n. 18, jul.-dez. 2015. Parte da tese de doutorado *A introdução da dúvida no ceticismo no período do Renascimento*.
- SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- STROUD, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- TAYLOR, A. E. *Plato: The Man and His Work*. Mineola: Dover, 2001.
- TAYLOR, C. C. W. *Sócrates*. Tradução: Marcio de Paula Stockler Hack. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- THORSRUD, H. *Ancient Scepticism*. Minion: Acumen, 2009.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- VLASTOS, G. O *élenkhos* socrático: método é tudo. Trad. J. Mafra. In: MARQUES, M. P. (Org.). *Refutação*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 17-54.
- WOLFF, Francis. *Sócrates*. Tradução: Manuela Torres. Lisboa: Teorema, 1987.