

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

O livro do professor de Filosofia da USP foi originalmente escrito como tese de doutorado, mas já de início podemos antecipar que não se trata de leitura pesada, que contenha especialismos incompreensíveis para um leitor menos preparado. Pelo contrário, a obra comunga da qualidade de abordar temas e questões que não são tão recorrentes nos cursos de Filosofia, e o faz de maneira clara e didática, sem, com isso, descuidar de fundamentar com amplo apoio textual seus posicionamentos diante dos problemas que levanta.

A introdução situa historicamente e textualmente as constatações das diferenças entre os céticos acadêmicos e pirrônicos, apresentando, brevemente, como fontes as críticas de Enesidemo (na *Biblioteca* de Fócio) e Sexto Empírico (nas *Hipotiposes Pirrônicas*), bem como, por outro lado, a defesa de um ceticismo autêntico nos *Academica* de Cícero.

No primeiro capítulo, intitulado “O surgimento do ceticismo na Academia: Arcesilau”, o autor parte da crítica de Sexto, nas *Hipotiposes*, para deflagrar e explicar a diferença entre acadêmicos e pirrônicos no que diz respeito à sua postura investigativa: enquanto os primeiros sustentariam a impossibilidade de apreensão das coisas, caindo num dogmatismo, ainda que negativo, os pirrônicos, por sua vez, usariam o argumento da não-apreensibilidade para chegarem à suspensão do juízo, embora em momento algum assegurando-a.

Em seguida, apresenta de maneira didática a constituição e a estrutura argumentativa dos *Academica* de Cícero, com os embates no interior da Academia em torno da recepção e do enfrentamento contra o estoicismo, movimento este que tem em Arcesilau – considerado o introdutor da posição cética na Academia – um dos seus expoentes.

Quanto à controvérsia em torno de Arcesilau, sobre o significado da obscuridade que ele atribuíria às coisas e estendia, inclusive, à consciência do nada saber (referindo-se ao “sei que nada sei” de Sócrates), o autor se posiciona frente a vários comentadores, ganhando o texto um sabor de tese filosófica, deixando de ter uma abordagem meramente descritiva ou didática, como parece ser a intenção das primeiras páginas, para conso-

lidar sua leitura de conceitos capitais no contexto de Arcesilau, como o de “não-apreensibilidade” e “suspensão”, que acaba por aproximá-lo dos pirrônicos; tendo a não-apreensibilidade aquilo que Bolzani Filho chama de “lugar intermediário”, e não final, em Arcesilau, e a suspensão (terminologia emprestada dos estoicos, mas ressignificada), representando um passo a mais na remota tradição filosófica (Empédocles, Demócrito, Sócrates etc.) de admissão dos limites do conhecimento humano. O autor aponta, ainda, como a prática da equipotência já se encontra em Arcesilau como instrumento para a suspensão, reconhecendo, portanto, mais uma semelhança com relação aos pirrônicos, para logo em seguida destacar, todavia, que a suspensão não visa, no primeiro, à *ataraxía*, tal como aparece nos últimos, o que é claramente exposto no início das *Hipotíposes*. É a suspensão a finalidade do exercício dialético da oposição de teses, o que faz a *epokhé* de Arcesilau ter um sentido menos passivo do que no pirronismo, isto é, ela decorre da equipotência mas também é almejada por ela.

Dentro do capítulo sobre Arcesilau, na seção intitulada *Verum invenire velle*, Bolzani Filho dedica-se a decifrar a expressão do título, “quis descobrir a verdade”, tratando-se esta de uma referência ciceroniana aos motivos do filósofo para combater Zenão, o estoico. A importância do tema reside, primeiro, na estranheza que causa o uso do termo “verdade” atribuído a um pensador que, para uma certa tradição (apontamos especificamente para a concepção que dele estabelece Sexto Empírico), defende a não-apreensibilidade das coisas. Em que sentido, portanto, podemos afirmar que Arcesilau busca a verdade em seus embates dialéticos? A resposta do autor é bastante interessante e argumentativamente engenhosa. Primeiro, até aqui temos visto que ele não concorda com a tese de que Arcesilau professe a não-apreensibilidade; que ela seria uma espécie de lugar intermediário, e não um dogma pressuposto em seu procedimento investigativo. Investigativo, sim, pois há, como aponta Bolzani Filho textualmente, a *busca* pela verdade nessa atitude metodológica da oposição.

Segundo uma passagem do segundo livro [dos Acadêmicos], onde se lê, pelas palavras de Luculo, uma das várias críticas de Antíoco aos acadêmicos, eles dizem que, “para encontrar a verdade (veri inveniendi causa), é preciso falar contra tudo e a favor de tudo (contra omnia dici oportere et pro omnibus)” (II, 60).

A primeira hipótese aventada pelo autor, para o sentido de verdade aí nos textos, é a mais fácil e, no entanto, mais próxima do pirronismo, que assumiria que o fato de a verdade não ser apreensível neste instante não significa que ela nunca será apreensível. Poderíamos, por esse viés, assentir que Arcesilau toma por “verdade” a *veritas rerum*, a verdade das coisas, e que veria a tarefa filosófica como “infinita”, um retorno constante à investigação, inevitavelmente frustrada pelas aporias resultantes do próprio processo dialético de oposição de argumentos.

Bolzani Filho, porém, indo por outro caminho menos fácil, procurando um lugar próprio à filosofia de Arcesilau, aponta uma outra passagem estranha. Cícero, em *Acadêmicos*, II, 77, diz que haveria uma afirmação que a Arcesilau não só teria parecido “*verdadeira* como honrosa e digna do sábio (*visa est Arcesiale cum vera sententia tum honesta et digna sapiente*)”. Haveria, portanto, uma única afirmação verdadeira para o filósofo, contra a qual ele não opunha nenhuma outra afirmação ou argumento. Em que se assentaria o “dogma” de Arcesilau? Vale a pena citar para acompanhar o raciocínio do autor:

“Nunca nenhum dos predecessores não somente expressara, mas nem mesmo dissera, que é possível que o homem em nada opine, e que não somente é possível, mas que assim é necessário ao sábio (nemo unquam superiorum non modo expresserat sed ne dixerat quidem posse hominem nihil opinari, nec solum posse sed ita necesse esse sapienti)”
(*Acad. II, 77*).

A verdade e a sabedoria, em Arcesilau, consistiriam nesse nunca opinar. Nas palavras claras de Bolzani Filho, “Verdade que [...] não é das coisas, mas sim [...] de ‘segunda ordem’, ‘metafilosófica’, sem pretensões apofânticas a respeito do mundo” (p. 75-76). Não há suspensão do juízo no que se refere ao procedimento dialético nem às condições mínimas para a sustentação de uma tese qualquer, e é nesse “conhecimento”, ou melhor, nessa “atitude” que é possível identificar o sábio.

Até aqui, esse modo de ler os conceitos é o que o texto de Bolzani Filho nos oferece de mais elucidativo – num campo em que a tendência é a confusão, num estágio da filosofia em que os termos se cruzam de escola para escola ou atravessam o tempo com alterações e usos que exigem do

estudioso cuidado, posicionamento e fundamentação criteriosa. Assim como procede com relação aos termos “verdade” e “sabedoria”, o autor se ocupa, no subcapítulo “Arcesilau e o problema da ação”, do significado de *eúlogon*, “o razoável”, como critério para a ação, e no mesmo âmbito, dos conceitos de felicidade (*eudaimonía*) e prudência (*phrónesis*). Por *eúlogon*, por exemplo, Bolzani Filho propõe a *razoabilidade* que sucede a própria ação. Ela é critério apenas no sentido de ser a explicação discursiva para aquilo que em nós opera de maneira espontânea. O cético de Arcesilau, à maneira também do de Sexto Empírico, agirá conforme suas afecções e inclinações.

Antes de dar sequência ao projeto de expor “A crítica acadêmica ao estoicismo”, título do segundo capítulo, o autor traz uma compreensão dos fundamentos da doutrina estoica, percorrendo (novamente, para benefício do leitor, sua atenção aos conceitos) o conceito de mundo (*κόσμος*) e a inédita concepção de relação de identidade entre sensível e inteligível, ou, em outras palavras, a concepção de que o racional não só está presente no sensível, como se impõe a ele, sendo possível, assim, a constituição de uma ciência do sensível. Detém-se, ainda, nos conceitos estoicos de representação (*phantasia*), representação apreensiva (*kataleptikē phantasia*) e não-apreensiva (*akatalepton*), aparição (*phántasma*) e apreensão (*katálepsis*), com farto material de apoio, principalmente de Sexto Empírico e Diógenes Laércio.

De todos esses, o mais relevante para o ataque cético será o de representação apreensiva. Definida como uma “alteração da alma”, ou uma “alteração da parte regente”, ou uma “afecção da parte regente”, e sendo considerada sempre verdadeira, porque originada do real, de objetos externos, de um existente e mostrando-se como o próprio existente, ela se caracteriza como um critério de verdade. E é por isso que na argumentação apresentada por Cícero nos *Academica*, tendo por interlocutores Arcesilau e Zenão, o primeiro vence o estoico ao convencê-lo de que não há marca distintiva entre a representação verdadeira e a falsa, abolindo, por fim, a apreensão e elegendo a *epokhē* como a atitude própria ao sábio.

Na sequência, na seção “A argumentação pela não-apreensibilidade”, Bolzani Filho apresenta um desenvolvimento mais sofisticado da crítica à noção de apreensibilidade estoica, a partir, ainda, dos *Academica*, e a divide em duas partes: na crítica ao poder apreensivo dos sentidos e na crítica ao poder apreensivo da razão. Agora o expositor do estoicismo é Luculo, em

cuja fala também aparece a posição de Antíoco. Na visão do autor, toda a primeira parte poderia ter sua síntese no “argumento do sonho, alucinação e embriaguez”. A maneira como Luculo o apresenta e rebate nos remete ao Aristóteles, em *Metafísica*, IV, 1010b10-11, recuperando com má-vontade essa mesma argumentação do Protágoras do *Teeteto*. “Pois ninguém, ao supor [*hypolábeis*] estar em Atenas à noite, estando na Líbia, caminha para o Odeon”. A estratégia estoica pelo filtro de Cícero, à semelhança da aristotélica, é pensar o problema das representações falsas e verdadeiras a partir de um quadro comparativo onde as diferenças aparecem de maneira espontânea e evidente àquele que experimenta as duas sensações. É evidente para quem acorda que antes sonhava. É claro para quem recobrou a lucidez que antes tivera visões de não-existentes. Mas percebam que a estratégia só funciona porque põe em contraste duas representações distintas, experimentadas pelo mesmo sujeito em momentos diferentes. E mesmo assim, esse sujeito que agora não mais sonha nem alucina não tem acesso à representação passada no momento em que traça comparações. E nisso Cícero, em sua resposta, é ainda mais fiel à tese do Protágoras do *Teeteto*. Esse que acordou ou que recobrou a lucidez compara suas atuais representações com recordações, isto é, com representações que já não são mais aquelas experimentadas no momento em que sonhava ou delirava. “Pois não se investiga que tipo de recordação costumam ter os que despertaram ou deixaram de delirar, mas sim qual foi o tipo de visão dos delirantes ou dormentes no momento em que as sofriam” (*Academica*, II, 90) – em outras palavras, o que, considerando apenas as representações em si mesmas, no momento em que ocorrem, diferencia uma *phantasia* de um *phántasma*. A argumentação de Cícero joga por terra o poder da evidência da representação apreensiva, pois, se ao alucinarmos tomamos como verdadeiras a falsas representações, não há nada na representação mesma que nos permita atestar sua veracidade. Ainda que saibamos que as representações em sonhos não são reais, não são apreensivas, todavia, ao tê-las, no momento em que as tenho, “dou assentimento a elas como se fossem apreensivas” (p. 154), o que retira a exclusividade da evidência de “representações que surgem do real e o reproduzem ‘artisticamente’.” (p. 155).

O autor conclui a seção enquadrando a crítica acadêmica aos sentidos à esfera subjetiva, mostrando como os pirrônicos entenderam o problema de maneira diversa, inserindo o sonho, a alucinação e a embria-

guez entre as condições e circunstâncias expressas no quarto modo cético, tratando a questão – de qual representação ser a verdadeira – como indecível por estarmos sempre em alguma condição, sob alguma circunstância, isto é, seríamos juízes num conflito do qual fazemos parte. O mesmo vale (p. 162 e n. 20) para a discussão sobre o assunto no *Teeteto*, onde, segundo uma suposta concepção protagórica de realidade e conhecimento, se expõe que há apenas movimento, fluxo, e que o que podemos interpretar como “sujeito” e “objeto” são ilusões (no sentido de que não seres em si mesmos, independentes) produzidas no processo de geração e experiência da sensação.

Interessa a Bolzani Filho destacar a singularidade da compreensão acadêmica, porque é a partir da descoberta da subjetividade, atribuída a Carnéades (tema do capítulo seguinte), que os acadêmicos enfrentarão o problema da ação sem que a *epokhé* se constitua como um impeditivo. É assim que o autor abre outra discussão, considerando como tópico fundamental o conceito carnadiano de “representação provável” (*pitbanè phantasia*), tópico significativo também por revelar outras aproximações e diferenças com relação aos pirrônicos – afinal, o motivo da obra em sua totalidade. Aliás, o autor se posiciona ao longo do texto muito mais no sentido de aproximar as duas correntes do que de distingui-las. E o faz de maneira persuasiva, mostrando como as supostas divergências, apontadas por Sexto Empírico, na verdade residem em incompreensões ou mal-entendidos, ou leituras descontextualizadas. Esse será o caso, precisamente, do conceito de representação provável, duramente criticado por Sexto, mas que Bolzani Filho aproximarà ao importante conceito pirrônico de *fenômeno* (aliás, no conceito de representação provável e nos mal-entendidos em torno dele consiste toda a seção 6); bem como da tese atribuída por Sexto aos acadêmicos, da inapreensibilidade, que o autor recusará apontando passagem em contrário nos *Academica* (II, 28).

E é, como anunciamos acima, entendendo a representação provável como um aparecer persuasivo, como aquilo que aparece *como* verdadeiro, que o sábio poderá governar sua vida. Se ao sábio parecer provável (convincente, persuasivo) que, ao tomar um navio, ele chegará a salvo ao destino desejado, ele decidirá tomar o navio. A ação em si dispensa a apreensão. Como consequência dessa forma de representar o mundo, temos então que não precisamos nos eximir de dizer, por exemplo, que a neve é branca, se

com isso queremos dizer que a neve *nos parece* branca. E o faremos a partir de uma representação provável, sem nenhuma garantia de que de fato seja assim. Como diz o autor, nada se perde ao seguirmos os *probabilia*, “exceto aquilo que é dispensável para a vida: a apreensão e o assentimento” (p. 194). Qualquer desenvolvimento discursivo (explicação, teoria) sobre a representação de neve branca não se confunde com a representação mesma. O sábio cético, assim, mantém sua atitude antidogmática, mas não “descarta”, porque inevitável, sua representação de mundo e age. Carnéades teria percebido essa inevitabilidade, compreendendo essa representação como um *páthos*. Agimos porque somos afetados de dada maneira, porque algo nos aparece com vivacidade e clareza; ou, por outra forma de expressar o mesmo, há representações que aparecem verdadeiras (*phaínesthai alethés*), mas não numa relação de semelhança com o objeto sensível externo, porém pela força com que surgem em nós. É importante reiterar, todavia, que essa discussão se dá com finalidade prática. Ela emerge da necessidade de explicar a ação do cético. Do ponto de vista epistemológico, da distinção entre representações nítidas e obscuras como um critério de *verdade* (e não de ação) decorreria um dogmatismo não muito diferente daquele em que o estoico criticado se encerrava. Por outro caminho, Frede (que aparece em nota na p. 219) dá uma solução ao problema que vale a pena citar:

Assim, o cético pode ter posições que explicam seu comportamento. Ele se comporta exatamente do modo como se comportaria alguém que acreditasse que essas posições seriam verdadeiras. Mas ele insiste em que não há necessidade de assumir que a ação, além do tipo apropriado de impressão, exija a crença adicional de que é a impressão é verdadeira.

O cético, portanto, é afetado por certas representações de maneira vivaz, é como que levado a se comportar e agir como se estivesse tomando essas representações como verdadeiras, elas lhe aparecem verdadeiras, mas ele não precisa crer que de fato elas sejam apreensivas. Em outras palavras, a distinção das representações por sua nitidez simplesmente justifica escolhas e formas de agir, mas não garante uma descrição fiel da realidade exterior. Bolzani Filho quanto ao assunto expõe com clareza sua interpretação: se o estoico recorria à evidência para a distinção entre

representações, o que o probabilismo faz é veicular uma “evidência sem verdade” (p. 220), porque referida ao sujeito e não ao objeto que hipoteticamente teria originado a representação.

No capítulo que precede a conclusão, o autor explora com mais riqueza o problema do critério de ação, intitulando-o “*Eúlogon, pithanón, phainómenon*”, em referência, respectivamente, a Arcesilau, Carnéades e Sexto. Recupera a passagem em Plutarco, *ad. Colotem*, 1122a-d, onde se atribui a Arcesilau três distintos movimentos da alma: *phantastikón*, de representação; *hormetikón*, de impulso, e *synkatathetikón*, de assentimento; mostrando como o terceiro movimento é dispensável para ação, preservando-a de dogmatismo. O impulso para a ação é, assim, espontâneo, dada a nós uma *representação do que aparece adequado* (*phantasia toû oikeíou*, esse *oikeíou* sendo referido a um aparecer, *phainómenon*), dispensando um fundamento na natureza das coisas. Todavia, aponta Bolzani Filho, o *eúlogon* de Arcesilau não foge à objeção de que ele explica nossa natural inclinação para o agir, mas não explica por que agimos de determinada maneira e não de outra. A passividade envolvida na concepção descrita em Plutarco parece não permitir, por exemplo, uma justificação da própria ação.

O autor encontra em Carnéades uma melhor solução para o problema. Ainda sem ultrapassar a fronteira do assentimento, ainda num âmbito não-discursivo das representações, o acadêmico propõe que as representações se impõem com vivacidades (há também os termos “forças”, “clarezas”, “intensidades”) diferentes, o que explicaria a determinação por uma ação e não por outra numa dada circunstância. Entretanto, permanece um aspecto passivo nessa explicação da ação, na medida em que quanto mais forte o aparecer de uma representação, mais constrangedora ela é. O que importa, todavia, é que em discurso, seria possível justificar minha ação, sem recorrer, novamente, à natureza das coisas, mas apenas ao grau de credibilidade de minhas representações.

No pirronismo, o critério de ação seria “a necessidade das afecções”, um “seguir as afecções naturais” (sempre *páthē*). E o *phainómenon* é entendido como *páthos*, uma afecção involuntária (*abouléto(i) páthēi* em *HP I*, 22), não sendo possível lhe negar assentimento (não se confundindo aqui, obviamente, o que aparece com a coisa mesma). O pirrônico, portanto, não investiga o *phainómenon*, ele não é objeto de dúvida, mas aquilo que

se diz sobre ele, isto é, a tentativa de explicá-lo, dar seus fundamentos; de modo que assumir o *phainómenon* como critério de ação não conduz a um dogmatismo, assim como não o faz o *pitbanón* de Carnéades. Bolzani Filho não o explora nesta seção, mas cabe observar que, além do constrangimento das afecções (exemplificadas com a sede e com a fome), Sexto elenca outras três regras de ação antidogmáticas: nossa natureza sensiente e pensante, a tradição de costumes e leis, e a instrução das artes (*HP I*, 11). Poderíamos identificar os *phainόμενα* como critério nas duas primeiras regras, uma vez que o que sinto e penso sempre me aparece, é sempre *phainómenon*; os costumes e as leis são os dados da cultura em que vivo, que me fazem considerar algo vergonhoso, por exemplo. O incesto me parece horrível mesmo que eu suspenda o juízo sobre o incesto ser vergonhoso em si. E esse parecer, ainda *phainómenon*, é suficiente para qualquer decisão que envolva o assunto, embora não seja suficiente para esclarecê-lo. A última regra é a única que se afasta do enquadramento do constrangimento das afecções. Ela parece sensata no sentido de admitir que muitos ofícios são praticados a despeito de termos ou não uma explicação última da realidade. A construção de casas, a confecção de roupas e mesmo a medicina não dependem de uma teoria do conhecimento, ou de uma teoria filosófica que dê conta de como as coisas são em sua natureza, de como as coisas são de fato. As artes (*tékhnai*) podem ser consideradas de uma perspectiva mais pragmática, como acúmulos de experiências que passam de geração a geração, que podem ser confirmadas ou não na prática (em negativa, acumula-se mais uma experiência, agregada a tal “saber”). Essa última regra é importante porque afasta a especulação dogmática sem recusar as práticas tradicionais necessárias à vida.

Voltando ao texto, seguimos para a conclusão, onde Bolzani Filho resume em alguns páginas o projeto de desfazer os mal-entendidos que historicamente dividiram acadêmicos e pirrônicos, e aponta para a repercussão da concepção de subjetividade acadêmica na Modernidade, mais especificamente em Descartes e Hume, mostrando que ela se insere somente do ponto de vista metodológico de inspeção das representações. Por outro lado, tudo aquilo que o autor chama de “dimensão positiva” do ceticismo antigo, que ele identifica com o fenomenismo pirrônico e o probabilismo acadêmico, cai em esquecimento. Apenas o ceticismo

negativo teria florescido nas paragens modernas, o que teria contribuído para que a concepção de subjetividade acadêmica permanecesse intocada e omitida na posteridade.

Alice Bitencourt Haddad
UFRRJ