
ENUNCIAÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Origens do ceticismo da Nova Academia: Uma herança socrática

The Origins of New Academy Skepticism: A Socratic Inheritance

Nailane Koloski*

 <https://orcid.org/0000-0003-4856-7885>

Resumo: Este artigo analisa as origens do ceticismo da Nova Academia, propondo que ele deve ser entendido não como uma ruptura com a tradição platônica, mas como uma continuidade crítica da atitude investigativa inaugurada por Sócrates e desenvolvida nos diálogos de Platão. A partir da análise das principais figuras do período cético da Academia, Arcesilau e Carnéades, sustenta-se que a *epokhē* (suspensão do juízo) e a rejeição de doutrinas dogmáticas não representam abandono do platonismo, mas sua radicalização metodológica. Ao invés de propor um sistema alternativo, os acadêmicos retomam o impulso investigativo de Sócrates e exploram o caráter aporético dos diálogos platônicos. Por meio de fontes antigas (como Cícero, Sexto Empírico e Diógenes Laércio) e do debate com intérpretes modernos, o artigo defende que a Nova Academia reinterpreta o legado platônico de forma estratégica, enfrentando os dogmatismos contemporâneos, sobretudo o estoicismo, sem renunciar ao ideal filosófico da busca crítica pela verdade.

Palavras-chave: Nova Academia; ceticismo; Arcesilau; Carnéades; Platão.

Abstract: *This article analyzes the origins of New Academy skepticism, arguing that it should not be understood as a rupture with the Platonic tradition, but rather as a critical continuation of the investigative attitude inaugurated by Socrates and developed in Plato's dialogues. Through an analysis of the main figures of the Academy's skeptical phase, Arcesilaus and Carneades, it is maintained that *epokhē* (suspension of judgment) and the rejection of dogmatic doctrines do not represent an abandonment of Platonism, but rather*

*Bolsista CNPq – Brasil – Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil. E-mail: nailanek@hotmail.com.

its methodological radicalization. Instead of proposing an alternative system, the Academics revive Socrates' investigative impulse and explore the aporetic nature of Platonic dialogues. Drawing on ancient sources (such as Cicero, Sextus Empiricus, and Diogenes Laërtius) and engaging with modern interpreters, the article argues that the New Academy strategically reinterprets the Platonic legacy, confronting contemporary dogmatisms, especially Stoicism, without renouncing the philosophical ideal of a critical search for truth.

Keywords: *New Academy; Skepticism; Arcesilaus; Carneades; Plato.*

Origens do pensamento da Nova Academia

A Nova Academia tem sido frequentemente interpretada, ao longo da história da filosofia, como uma fase de ruptura dentro da tradição platônica, marcada por um suposto abandono da metafísica das Formas e pela adoção de uma postura cética radical. Contudo, essa leitura tende a obscurecer elementos de continuidade existentes entre o ceticismo acadêmico e a filosofia socrático-platônica. Especialmente a partir de Arcesilau e Carnéades, observa-se o desenvolvimento de uma atitude filosófica que não apenas recusa a positividade dogmática, mas que também preserva e, em certo sentido, radicaliza o impulso investigativo inaugurado por Sócrates.

A Academia, escola fundada por Platão (c.429-347 a.C) e continuada por seus sucessores após sua morte, passou por vários períodos diferentes.¹ A Nova Academia é a denominação que a escola recebeu durante os séculos III e II a.C., fase que ficou conhecida como o seu período cético, especialmente sob a liderança de Arcesilau de Pitane (c. 315–241 a.C.), fundador desse ceticismo, e seu sucessor Carnéades de Cirene (c. 213–129 a.C.).

¹ Logo após a morte de Platão, a escola entrou em uma fase conhecida como “pitagorizante” (MARCONDES, 1994, p. 85), marcada pela valorização da matemática e por uma cosmologia de inspiração pitagórica. Esse período ficou posteriormente conhecido como o da Velha Academia (Cíc. *De orat.* III, 67; *Ac.* I, 46; *De fin.* V, 7). No início das *Hipotiposes* (HP), Sexto Empírico (SE) se refere à Academia sem distinguir seus diferentes períodos, mencionando apenas alguns de seus escolarcas. No entanto, ele observa que havia quem dividisse a história da escola em até cinco fases: a Antiga, de Platão; a segunda, correspondente à Academia Média de Arcesilau; a terceira, identificada como a Nova Academia, associada a Carnéades e Clitômaco; a quarta, relacionada a Filo e Cármides; e a quinta, a Antíoco (HP I, 220). Há, porém, outra tradição que reconhece apenas duas fases: a Antiga e a Nova Academia (Cíc., *De orat.* III, 67; *Acad.* I, 46; *De fin.* V, 7). Nessa divisão, a Antiga corresponde à escola dos sucessores imediatos de Platão, enquanto a Nova tem início com Arcesilau. É essa distinção que adotaremos aqui, por considerá-la mais adequada, especialmente em razão da autoridade de seu defensor, Cícero, que não apenas foi contemporâneo da última geração da Academia, como também se instruiu em seu interior. Para mais informações, cf. BROCHARD, V. 2009. Desse modo, como o foco de nossa análise é o período da Academia sob liderança de Arcesilau e Carnéades, o leitor deve considerar que, ao longo do texto, as referências ao termo “Academia” dizem sempre respeito à Nova Academia.

Sabemos que a atribuição do termo “cético” (*zetético*), embora amplamente utilizada hoje para caracterizar esses filósofos, não foi empregado por eles próprios nem por seus contemporâneos para qualificar sua filosofia. É possível que esse termo tenha sido introduzido apenas posteriormente, por Sexto Empírico² (entre os séculos II e III d.C.) que descrevia sua própria filosofia como cética. Embora Sexto apresente seu ceticismo como algo essencialmente diferente da filosofia acadêmica³, vários autores, ao longo da história, identificaram muitas semelhanças entre essas filosofias, o que os levou a considerá-las como sendo relacionadas.⁴

Este artigo parte da hipótese de que o ceticismo da Nova Academia não representa uma negação da tradição platônica, mas sim uma continuidade aprimorada de sua dimensão dialética e crítica. Em vez de propor um sistema dogmático alternativo, os acadêmicos retomam a prática socrática da investigação argumentativa e de suspensão do juízo (*epokhē*),

²As datas, os detalhes e os locais relacionados à vida de Sexto Empírico são praticamente desconhecidos. Ele não fornece informações autobiográficas em seus escritos. Seu nome indica que era médico e associado à escola médica dos empíricos, o que é confirmado por Diógenes Laércio (IX, 115). Sexto faz referência a algumas de suas obras médicas, hoje perdidas. Curiosamente, Galeno, renomado médico do século II, familiarizado tanto com a seita empírica quanto com o ceticismo, jamais o menciona. No entanto, um texto apócrifo atribuído a Galeno (*Pseudo-Galeno*) cita Sexto como um importante representante da escola empírica. Galeno também relata ter encontrado, em uma livraria de Roma, um livro falsamente atribuído a ele, o que pode se referir à mesma obra mencionada no *Pseudo-Galeno*. Se essa identificação estiver correta, isso indicaria que Sexto viveu no final do século II. Outra possível datação é sugerida pela obra *Refutação de todas as heresias*, de Hipólito de Roma (anterior a 235 d.C.), que reproduz trechos de Sexto sem atribuição. Assim, as evidências disponíveis situam sua atividade entre o final do século II e o início do século III. Para uma discussão mais aprofundada sobre sua biografia, cf. House, D. "The life of Sextus Empiricus". *The Classical Quarterly*, n. 30, v. 1, 1980, p. 227–238; e a introdução à tradução inglesa dos *Esboços Pirrônicos* por Julia Annas e Jonathan Barnes, 2000, p. xi–xiii.

³Sexto também destaca semelhanças entre sua filosofia e a da Academia, especialmente em relação ao pensamento de Arcesilau, a quem se refere como um cético. No entanto, logo em seguida, ele volta a afirmar que há diferenças fundamentais entre ambas as posições.

⁴A diferença entre pirrônicos e acadêmicos foi amplamente debatida entre os antigos. Embora o ceticismo pirrônico, cujo nome faz referência a Pirro, seja frequentemente associado a ele, trata-se de uma filosofia que não pode ser diretamente vinculada à sua atuação histórica, uma vez que Pirro é uma figura controversa e distante no tempo. Enesidemo, considerado o verdadeiro fundador do ceticismo pirrônico, foi um dissidente da Academia. Insatisfeito com os rumos tomados pela escola, buscou instaurar uma filosofia genuinamente cética, reivindicando uma filiação a Pirro. É possível que essa associação tenha surgido, em primeiro lugar, do desejo de romper com a origem socrático-platônica reivindicada pela Academia, mas também da intenção de vincular sua proposta a um nome que possuía prestígio e evocava a ideia de uma vida livre de dogmas, como sugere Sexto Empírico. No entanto, não é possível afirmar com segurança muito além disso. Segundo os testemunhos de Fôcio, foi Enesidemo quem apresentou, pela primeira vez, a distinção entre pirrônicos e acadêmicos. Também sabemos, com base no Catálogo de Lâmprias, que Plutarco escreveu posteriormente um tratado intitulado *Sobre a diferença entre os pirrônicos e os acadêmicos*. Sexto Empírico, como já mencionado, um cético pirrônico posterior a Enesidemo, retoma o tema logo no início de suas *Hipotiposes Pirrônicas*, voltando a tratá-lo em outros capítulos da mesma obra e, de forma mais pontual, em outros textos.

colocando-a em confronto com as pretensões de certeza dos sistemas rivais, sobretudo o estoicismo. O objetivo deste estudo é, portanto, examinar como a Nova Academia, ao se recusar a afirmar positivamente qualquer doutrina, articula uma herança socrática que se expressa na forma de uma negatividade argumentativa. Por meio da análise de fontes antigas e da interlocução com intérpretes modernos, busca-se demonstrar que tal negatividade não implica niilismo ou renúncia ao exercício filosófico, mas constitui uma estratégia rigorosa de resistência crítica e preservação do ideal filosófico de investigação.

Podemos afirmar que houve uma mudança de rumo em relação ao que vinha sendo desenvolvido dentro da Academia, mudança instaurada por Arcesilau, que rompeu com a aparente postura dogmática praticada pelos escolarcas anteriores, sucessores de Platão. Segundo Cícero – nossa principal fonte sobre a filosofia da Nova Academia⁵ e autor da mais extensa obra a respeito desse tema, o diálogo intitulado *Academica*⁶ –, a partir de Arcesilau, a Academia passou a ser denominada Nova porque, diferentemente dos primeiros sucessores de Platão, pretendia retomar o método de investigação de Sócrates, além de outros elementos de sua filosofia presentes nos diálogos platônicos. Os primeiros sucessores de Platão, ainda de acordo com Cícero, teriam criado um corpo de doutrinas a ser transmitido como ensinamento, inclinando-se para um viés dogmático – algo que contrariava o propósito socrático de dúvida e investigação dialética.

Mas ambas as escolas, [de Aristóteles e Xenócrates] carregadas dos abundantes suprimentos de Platão, elaboraram um sistema de ensino fixo – sistema notavelmente completo e detalhado – e abandonaram aquele hábito socrático de, sem fazer nenhuma afirmação e se servindo da dúvida, argumentar a respeito de todas as coisas. O resultado foi algo que Sócrates desaprovava em absoluto: uma espécie de corpo de conhecimentos em filosofia, não

⁵ Cícero esteve presente no interior da Academia, foi aluno direto de Filo de Larissa e também teve contato com Antíoco de Ascalão; por isso, pode-se dizer que ele foi uma testemunha privilegiada dessa filosofia.

⁶ Da obra *Academica* conservam-se apenas cerca de três quartos do conteúdo original. Cícero elaborou duas versões desse diálogo: a primeira, dividida em dois livros — *Catulus* e *Lucullus* —, nomeados a partir dos interlocutores; e a segunda, composta por quatro livros, todos sob o título *Varro*, em que esse personagem é o único interlocutor de Cícero. Não há indícios de alterações substanciais entre as duas edições, apenas uma reorganização dos temas. Sobrevivem apenas o segundo livro da primeira versão (*Lucullus*) e parte do primeiro da segunda (*Varro*). Para uma apresentação detalhada, cf. BRITAIN, C. (ed. e trad.). *Cícero: On Academic Scepticism*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2006, introdução; e CÍCERO. *Acadêmica*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, introdução, p. XXXII. Além dos *Academica*, Cícero também menciona a filosofia acadêmica em outras obras que, embora breves, oferecem informações relevantes para a compreensão de sua posição em relação à tradição cética.

só uma ordenação dos assuntos, mas também uma repartição do que deveria ser ensinado” (Cic. *Acad.* I, 17; tradução nossa⁷).

Arcesilau teria rompido com a atitude dos escolarcas antecessores dele, que haviam se tornado uma espécie de reprodutores da doutrina platônica, e privilegiado a atitude socrática de refutação e abstenção de posicionamento. (Cic. *Acad.* I, 34-35).

Sócrates foi uma figura central da filosofia antiga. Ele não deixou nada escrito; assim, a maior parte das informações que possuímos sobre Sócrates vem de fontes remanescentes, nas quais ele e seus pensamentos são descritos ou mencionados. A fonte mais rica, do ponto de vista filosófico, é Platão, que escreveu vários diálogos nos quais Sócrates é o protagonista⁸. Uma das consequências da ausência de textos escritos pelo próprio Sócrates e da existência de testemunhos muitas vezes díspares sobre esse filósofo e seu pensamento é a dificuldade de reconstruir seu verdadeiro perfil e identificar as informações históricas mais fidedignas.⁹

Sendo assim, nossa pergunta aqui é: o que levou Arcesilau, que estava presente no interior da Academia, a promover essa inovação? O que o fez considerar que a atuação dos escolarcas da Academia não condizia com a verdadeira atitude filosófica? Dessa forma, quais foram as influências e os elementos que o levaram a adotar essa postura cética? E quais seriam as origens das estratégias argumentativas que ele empregou? Essa investigação também se estenderá ao seu sucessor, Carnéades. Podemos adiantar que a relação da Nova Academia com a filosofia socrático-platônica, bem como sua filiação a ela, são inegáveis e

⁷ Todas as traduções de passagens da obra *Academica (Acad.)* de Cícero (Cic.), apresentadas neste trabalho, baseiam-se na edição de Cícero, M. T. *On Academic Scepticism*. Tradução, introdução e notas de Brittain, C. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006. Para a realização das traduções, também foram consultadas as seguintes edições: Cícero, M. T. *Academics*. Tradução, introdução e notas de Rackham, H. Cambridge: Harvard University Press, 1933 (Loeb Classical Edition); Cícero, M. T. *Textos filosófico*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018; Cícero, M. T. *Cuestiones Académicas*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1983.

⁸ Além de Platão, três outros autores fornecem importantes informações sobre Sócrates: Xenofonte que nos deixou quatro livros sobre Sócrates: *Memorabilia*, *Apologia de Sócrates*, *Econômicos* e *Banquete*. Aristófanes, autor de *Nuvens*, comédia encenada por volta de 420 a.C. (sendo a fonte mais antiga), que tem em Sócrates uma das principais personagens. Aristóteles, com algumas passagens esparsas pelo *corpus*, sobretudo em *Metafísica* e *Ética Nicomaqueia*. Existiram muitos outros escritos a respeito de Sócrates que foram perdidos ou que estão disponíveis de forma muito fragmentada, cf.: GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 2ª ed. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

⁹ Para saber mais sobre a chamada “questão socrática” cf. BOLZANI, R. Filho. *Imagens de Sócrates. Kleos, Revista de Filosofia Antiga*, Vol. 18 n.18. Rio de Janeiro. Julho de 2014.

expressivas. Os próprios filósofos desse período, nas principais fontes de que dispomos, reconhecem essa conexão. No entanto, algumas outras fontes, que poderíamos considerar até mais hostis à filosofia da Academia, apresentam diferentes interpretações sobre sua origem e influências. Algumas a remetem à filosofia de Pirro; outras a associam à disputa com a Stoa, motivada por rivalidade e ciúmes; e há ainda aquelas que contestam o ceticismo dessa escola, atribuindo-lhe doutrinas dogmáticas secretas. O escopo deste artigo não nos permite investigar se todas as alegações mencionadas – de que o ceticismo da Nova Academia remonta a outras influências – têm fundamento. Vamos nos deter na relação entre a Nova Academia e a filosofia socrático-platônica¹⁰.

Arcesilau

Acerca da investigação sobre a origem do pensamento da Nova Academia, apesar de todas as interpretações mencionadas, o ponto mais relevante a ser discutido é a origem alegada pelo próprio Arcesilau para a sua orientação cética. A resposta para essa questão, tanto nas fontes contemporâneas quanto nas posteriores, parece ser unânime. Independentemente de sua prática, terminologia e técnicas dialéticas, e qualquer que seja a verdadeira raiz de seu ceticismo, Arcesilau atribuiu seus ensinamentos a uma ascendência socrática e platônica. Glucker¹¹ desenvolve um estudo detalhado sobre essa questão do *soi-disant*¹² platonismo de Arcesilau do qual traremos alguns elementos importantes.

Existe uma antiga anedota, atribuída ao estoico Aríston de Quíos¹³, que retrata Arcesilau de maneira irônica por meio de uma imagem inspirada na quimera de Homero: ele

¹⁰ A discussão que desenvolvo sobre as origens do pensamento da Nova Academia está em grande parte contida nos textos de Glucker (GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy*. Hypomnemata, 56. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), de Brochard (BROCHARD, V. *Les Sceptiques Grecs*. Paris: Vrin, 1887; foi utilizada a tradução de Conte, J. *Os cétricos gregos*, Odysseus, 2009), e de Ioppolo (IOPOLLO, A. M., Opinione e Scienza, *Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, bibliopolis, 1986), com acréscimo de algumas reflexões próprias e menções a outros autores, referenciados no decorrer do texto

¹¹ GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy*. Hypomnemata, 56. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. p.31-64.

¹² Segundo Glucker, essa questão do ‘autoproclamado’ platonista Arcesilau, até onde ele percebeu, não recebeu a ênfase que merece, com exceção da perspicaz e concisa discussão de BURKERT, W. em ‘Cicero als Platoniker und Skeptiker’, *Gymnasium* 72, 1965, p. 175-200; e da qual ele deve muito da sua própria discussão.

¹³ Aríston de Quíos, estoico heterodoxo do século III a.C. e discípulo de Zenão de Cítio, dialogou com Arcesilau (LONG; SEDLEY, 2009, p. 502). Considerado um membro excepcionalmente independente da escola estoica inicial, foi um dos filósofos mais proeminentes atuantes em Atenas na metade do século III a.C. (*The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s.d.).

seria “Platão pela frente, Pirro por trás e Diodoro no meio” (DL IV, 33; HP I, 234)¹⁴. A metáfora sugere que Arcesilau se apresentava externamente como um platonista, mas que, em essência, adotava uma postura cética semelhante à de Pirro¹⁵. Ao mesmo tempo, utilizava estratégias argumentativas típicas dos socráticos megáricos, representados por Diodoro Cronos, como a ênfase no rigor lógico e nos paradoxos dialéticos. Essa descrição, no entanto, é alvo de questionamentos. Glucker (1978, p. 35) observa que as fontes que registram esse trocadilho são relativamente tardias e não apresentam consenso sobre sua interpretação. O comentário de Sexto Empírico, por exemplo, parece forçar o sentido do verso ao sugerir que Arcesilau, apesar de parecer um cético, ensinava secretamente doutrinas platônicas. Segundo Glucker, essa interpretação é pouco plausível, já que, se esse fosse o objetivo da metáfora, Aríston teria escolhido uma imagem mais clara do que chamar Arcesilau de “Platão pela frente, Pirro por trás”. Já a versão proposta por Diógenes Laércio e Numênio interpreta a metáfora como uma referência às três principais influências filosóficas de Arcesilau: o platonismo, o pirronismo e a escola megárica. Ainda assim, essa leitura deve ser vista como uma hipótese interpretativa, e não como uma explicação definitiva da anedota. A imagem híbrida de Arcesilau, portanto, expressa de forma ambígua sua posição filosófica complexa – o que, de certo modo, reforça a própria natureza investigativa e não dogmática de seu pensamento.

É verdade que Arcesilau foi discípulo de figuras importantes da tradição platônica, como Polêmon¹⁶ e Crantor¹⁷, e que também estudou com Diodoro Cronos¹⁸, representante da

¹⁴ “Πρόσθε Πλάτων, ὀπισθε Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος” (DL. IV 33; Frag. 343, *Stoicorum Veterum Fragment (SVF)* de Von Arnin; SE. HP. I 234 (*SVF* 344) e *Prep. evang.* XIV 5, 13.)

¹⁵ BICCA, L. *Ceticismo antigo e dialética*; Rio de Janeiro, 7 Letras: PUC-Rio, 2016; p. 96.

¹⁶ Polêmon (c. 314–269 a.C.) presidiu a Academia por mais tempo que qualquer um de seus predecessores (de 314 a 276 a.C.). Era conhecido por enfatizar a aplicação prática da ética em detrimento da teoria, sustentando que o objetivo da vida é viver “em conformidade com a natureza” — doutrina que possivelmente teria adotado de Xenócrates. Embora seja difícil distinguir por completo sua teoria ética da de Xenócrates, Polêmon costuma ser creditado com um acento maior na austeridade ética, o que antecipa, e possivelmente influencia, a ética de Zenão de Cítio, que foi seu discípulo. Há ainda a possibilidade de que tenha antecipado o materialismo presente no estoicismo. Fica evidente, assim, que Polêmon foi uma ponte importante entre o platonismo e o estoicismo (DILLON, 2020, cap. 11, p. 188).

¹⁷ Crantor de Solos, na Cilícia (c. 335–275 a.C.), deixou sua terra natal e foi para Atenas, onde se tornou aluno de Xenócrates, amigo de Polêmon e um dos mais ilustres representantes da antiga Academia. Como Xenócrates, faleceu em 315 a.C., antes de Polêmon e Crates; a causa da morte foi hidropisia. Deixou sua fortuna para Arcesilau, o que pode explicar porque muitos dos escritos de Crantor foram, na Antiguidade, erroneamente atribuídos a Arcesilau (VASSALLO; DE SIMONE; FLEISCHER, 2024).

¹⁸ Diodoro Cronos (falecido por volta de 284 a.C.) foi amplamente reconhecido e admirado na Antiguidade por suas habilidades dialéticas, contribuições à lógica e reflexões filosóficas. Os debates sobre sua filiação

escola megárica, além de, possivelmente, ter tido algum contato com a filosofia de Pirro. No entanto, o simples fato de ter sido exposto a influências diversas não é suficiente para justificar a imagem quimérica que Aríston de Quios lhe atribui – tampouco explica a escolha específica da metáfora retirada de Homero. Segundo Glucker (1978, p. 35), o mais provável é que Aríston tenha usado essa imagem não apenas para criticar Arcesilau, mas para caracterizar seus ensinamentos como um espetáculo filosófico híbrido e ambíguo. À primeira vista, esses ensinamentos pareciam platônicos; no fundo, no entanto, Aríston os via como céticos, à maneira de Pirro, sustentados por estratégias argumentativas herdadas da escola megárica. Assim, o comentário de Aríston pode ser interpretado como a tentativa de desqualificar Arcesilau como um falso platonista, alguém que mantinha a aparência da tradição acadêmica, mas cujo conteúdo filosófico era, aos olhos do estoico, desconectado da doutrina original de Platão. Paradoxalmente, essa crítica acaba por reforçar a própria reivindicação platônica de Arcesilau, na medida em que até mesmo seus adversários reconheciam que ele se apresentava como parte dessa linhagem. Desse modo, a imagem quimérica de Arcesilau pode ser interpretada como um argumento em favor de sua relação e filiação com o platonismo.

Outra evidência sobre Arcesilau e sua relação com o platonismo chegou até nós em uma das obras de Plutarco:

No entanto, Arcesilau estava tão longe de desejar qualquer reputação de originalidade ou de se apropriar de algo pertencente aos antigos, que os sofistas de sua época o acusavam de atribuir a Sócrates, Platão, Parmênides e Heráclito – que nada precisavam disso – suas doutrinas sobre suspensão do juízo e inapreensibilidade; ao passo que ele as atribuía a esses homens célebres como uma forma de confirmação e legitimação. (Plut. *Adv. Col.* 1121F-1122A; tradução nossa).

Essa passagem revela que os contemporâneos de Arcesilau – referidos por Cícero como “*os sofistas daquela época*”¹⁹ – reconheciam, ainda que de forma crítica, a tentativa de Arcesilau de associar seus ensinamentos a uma tradição filosófica mais antiga. E os nomes

desempenham um papel relevante na historiografia da filosofia grega pós-clássica, especialmente quanto à existência de uma escola dialética da qual Diodoro seria um dos principais representantes (SEDLEY, 1977; STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY.).

¹⁹ Não sabemos exatamente quem seriam esses sofistas, COUISSIN, P. *Le Stoïcisme*, p. 256, nota 1, considera os sofistas mencionados por Plutarco como sendo os estoicos.

que ele invocava como autoridades não eram aleatórios: tratava-se de Sócrates, Platão, Heráclito e Parmênides – pensadores fundamentais para a constituição da teoria platônica do conhecimento e da verdade. A menção a Heráclito, por exemplo, remete à influência que sua crítica à confiabilidade da percepção sensível²⁰ exerceu sobre Platão. Já Parmênides, com sua concepção de um ser uno e imutável, foi igualmente decisivo na formulação da distinção platônica entre aparência e realidade. Ao evocar esses pensadores, Arcesilau buscava situar sua própria filosofia cética não como ruptura, mas como desenvolvimento legítimo da tradição socrático-platônica. Essa reivindicação, no entanto, encontrou resistência entre seus adversários, especialmente os estoicos, que também se consideravam herdeiros dessa mesma tradição. Para os estoicos, figuras como Sócrates e Heráclito eram igualmente fundamentais. Sabe-se, por exemplo, que Zenão, fundador do estoicismo, teve contato com os textos socráticos desde jovem, e que a leitura das *Memoráveis* de Xenofonte foi determinante para sua adesão à vida filosófica²¹. Dessa forma, o conflito entre acadêmicos e estoicos ultrapassava o campo teórico: tratava-se também de uma disputa por legitimidade filosófica. Diversas escolas que surgiram após Sócrates reivindicavam para si a verdadeira interpretação de seu pensamento – cada qual buscando reafirmar sua autenticidade como continuadora da herança socrática. Cícero, em *De Oratore*, afirma:

Muitos se originaram, por assim dizer, de Sócrates, no sentido de que alguns tomaram uma parte, outros outra das suas diversas e diferentes conversas; assim, criaram-se seitas quase dissidentes, muito distantes e diferentes umas das outras, embora todos esses filósofos quisessem ser chamados de socráticos e também acreditassem que o eram. (Cic. *De Orat.* III 61; tradução nossa).²²

²⁰ Dois estudos relevantes desenvolvem a relação entre o pensamento de Heráclito e a crítica platônica à certeza sensível: CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935, p. 36 e seguintes; e CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. I. London: Routledge, 1962, p. 33–37. Aristóteles, em *Metafísica* I, 6, 987a32–b1, identifica claramente a filosofia de Heráclito como uma das grandes influências na rejeição, por parte de Platão, da certeza proveniente da percepção sensível. Cícero (*Acad.* II, 72–74) apresenta figuras como Demócrito, Metrodoro de Quios, Empédocles, Parmênides e Xenófanes como céticas; contudo, sua fonte é provavelmente de origem carneadeana. A concepção de Heráclito como um cético – interpretado a partir do *Teeteto* platônico – parece já presente na época de Enesidemo. Essa perspectiva também é defendida por CAPONE B. G. em “L’eraclitismo di Enesidemo”, *Rivista di Filosofia*, v. 22, 1931, p. 33–47, especialmente p. 41–45.

²¹ Cf. DL VII 2 (fr. 1 SVF I), VII 31 (fr. 6 SVF I).

²² Todas as traduções de passagens da obra *De Oratore* de Cícero, apresentadas neste trabalho, baseiam-se na edição de Cícero, M. T. *On the Orator: Book 3*. Tradução de H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942. (Loeb Classical Library, n. 349).

Nos textos de Cícero, quando este se expressa em nome da Academia, claramente ele deriva sua argumentação da tradição da Academia cética, e suas fontes podem, presumivelmente, derivarem de fontes anteriores a Filo²³. Em vários momentos, Cícero atribui uma natureza socrática ao ceticismo de Arcesilau. Destaca-se uma evidência interessante em *De Oratore* III, 67:

Arcesilau, aluno de Polêmon, inicialmente selecionou para adotar, a partir dos vários escritos de Platão e dos diálogos socráticos, o dogma de que nada pode ser apreendido com certeza, nem pelos sentidos, nem pela mente; e diz-se que ele empregou um estilo de discurso notavelmente atraente ao rejeitar totalmente o julgamento mental e sensorial e ao iniciar a prática – inteiramente socrática, na verdade – de não expor sua própria opinião, mas argumentar contra as opiniões apresentadas por todos os outros. (Cic. *De Orat.* III, 67; tradução nossa).

Nessa passagem, Arcesilau aparece reivindicando os escritos de Platão como base para o seu próprio ceticismo. Há ainda outro trecho em que Cícero responde à imagem de Platão e Sócrates como dogmáticos, apresentada por Antíoco em *Acad. Luc.* 15. Nesse contexto, Cícero fala em seu próprio nome, e vemos Platão sendo considerado um cético no estilo socrático:

Metrodoro de Quios, homem que tinha uma excepcional admiração por Demócrito, escreve, a abrir o seu livro *Sobre a Natureza*: “Acho que nós não sabemos se sabemos algo ou não sabemos nada, não sabemos sequer se sabemos ou não sabemos, nem mesmo se existe ou não existe o que quer que seja” Você acha que Empédocles delira; pois eu acho que ele, nas matérias de que trata, fala com uma linguagem perfeitamente adequada. Certamente, portanto, ele não nos está cegando nem nos privando dos sentidos se sustenta a opinião de que nestes não existe acuidade suficiente para permitir que julguem os objetos que lhes são submetidos? Parmênides e Xenófanes, em versos de menor qualidade, é verdade, mas ainda assim em versos, protestam quase com raiva contra a arrogância daqueles que ousam afirmar que sabem alguma coisa, visto que nada pode ser conhecido. Você também [Lúculo] disse que Sócrates e Platão não devem ser classificados com eles. Por quê? Haverá outros autores sobre quem me posso pronunciar com mais segurança? Até me parece ter passado a vida em companhia destes dois, tão numerosos são os diálogos de que se pode concluir sem a mínima dúvida que Sócrates sustentava que nada pode ser conhecido; ele fez apenas uma exceção,

²³ As declarações de Cícero, em *De Orat.* III, 67 e *De Fin.* V, 10, apresentam notáveis semelhanças verbais com o trecho de Diógenes Laércio (IV, 28), cuja fonte é Antígono de Caristo, autor contemporâneo de Arcesilau. Ainda que se alegue que as fontes diretas de Cícero fossem mais tardias – como, por exemplo, Filo de Larissa –, a convergência de perspectiva entre esses relatos e os testemunhos de chamados “sofistas” contemporâneos, como Aríston de Quios e o próprio Antígono, sugere a existência de uma tradição mais antiga. Tal convergência indica que essas ideias provavelmente remontam ao próprio Arcesilau e às suas reivindicações quanto à filiação socrático-platônica de sua filosofia.

nada mais – dizia que sabia que não sabia nada. Por que eu deveria falar sobre Platão? Ele certamente não teria exposto essas doutrinas em tantas das suas obras se porventura não estivesse de acordo com ela, pois do contrário não haveria qualquer outra motivação para estar continuamente a repetir uma ironia de autoria alheia. (Cic. *Acad.* II, 73-74, tradução nossa).

Segundo Cícero, é evidente que Platão dificilmente teria escrito todos aqueles diálogos socráticos “aporéticos”, a menos que ele, como Sócrates, fosse essencialmente um cético.

Sobre como Arcesilau concilia sua visão cética de Platão, que seria base de seu próprio ceticismo, com as declarações “dogmáticas” que estão presentes em abundância no corpus platônico, tem sido uma questão bastante discutida e da qual são levantadas²⁴ diversas conjecturas em resposta.²⁵ A antiguidade não permaneceu completamente silenciosa sobre essa questão, como Sexto Empírico em HP. I, 221:

Quanto a Platão, alguns disseram que ele é dogmático, outros que é aporético, outros que é parcialmente aporético e parcialmente dogmático (pois nas obras de ginástica²⁶, onde Sócrates é apresentado como brincando com as pessoas ou como disputando com sofistas, eles dizem que seu caráter distintivo é ginástico e aporético; mas que ele é dogmático quando faz afirmações sérias por meio de Sócrates ou Timeu ou alguém semelhante). [...] Quanto ao fato de ele ser puramente cético, tratamos disso longamente em nossos *Comentários*. Aqui, em um esboço, dizemos, em oposição a Menódoto e Enesidemo (que foram os principais proponentes dessa posição), que quando Platão faz afirmações sobre as Formas ou sobre a existência da Providência ou sobre uma vida virtuosa ser preferível a uma vida de vício, então

²⁴ Brochard (2009 [1887], p. 112–114) argumenta que o que Arcesilau realmente herdou de Platão foi o uso do método dialético dos diálogos, e não uma adesão a doutrinas específicas. Ele observa ainda (p. 113) que os antigos chamavam Arcesilau de “acadêmico” não por causa de suas opiniões filosóficas, mas porque ele foi formalmente eleito como chefe da Academia. Assim, segundo Brochard, essa designação tinha um caráter institucional, e não doutrinário.

²⁵ A análise mais abrangente sobre o tema, segundo Glucker, é a de G. Paleikat (*Die Quellen der akademischen Skepsis*. Diss. Königsberg, Greifswald, 1916, p. 33–48), que identifica traços céticos em diversos diálogos platônicos, como *Apologia*, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Hípias I e II*, *Protágoras*, *Íon*, *Lísias* e *Teeteto*. Mario Dal Pra (*Lo scetticismo greco*. Milão, 1950, p. 77) menciona passagens de teor cético também em *Fédro* e *Timeu*, além de destacar, seguindo L. Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris, 1944, p. 46–47), o uso do método de refutação dos adversários nos diálogos *Teeteto* e *Górgias*. A tentativa mais recente, à época de Glucker, é a de A. A. Long (*Hellenistic Philosophy*. Londres, 1974, p. 89), que inclui, entre os diálogos de interesse cético, *Eutífron*, *Íon*, *Laques*, *Lísias* e *Apologia*. Glucker observa, contudo, que, se Arcesilau via Platão como um cético pleno, à semelhança de Sócrates, é provável que interpretasse o corpus platônico como um todo sob uma perspectiva cética – e não apenas alguns diálogos isoladamente (Glucker, 1978, p. 39, nota 93).

²⁶ Ginástica, no sentido apresentado por Diógenes Laércio no *Livro III*, 49, refere-se à divisão dos diálogos em duas partes: uma em que a questão é apresentada e outra em que ela é investigada. Esta última se subdivide em duas categorias principais: uma voltada para o exercício da discussão e outra cujo objetivo é a vitória na controvérsia. A primeira recebe a denominação de “ginástico” e se divide, por sua vez, em dois tipos: o maiêutico e o tentativo.

se ele concorda com essas coisas como sendo realmente assim, ele está mantendo crenças; e se ele se compromete com elas como sendo mais plausíveis, ele abandonou o caráter distintivo do ceticismo, uma vez que ele está dando preferência a algo em termos de convencimento e falta de convencimento - e mesmo isso, como já afirmei anteriormente, é estranho para nós. Mesmo que ele faça algumas declarações de forma cética quando, como dizem, estiver se exercitando, isso não fará dele um cético. (HP I, 220; tradução nossa).²⁷

Sexto reconhece, assim como Enesidemo e Menôdotos antes dele, que o espírito dos ensinamentos de Platão era dogmático. No entanto, ele nos informa que “alguns” chamam Platão de aporético (*ἀπορητικόν*). É improvável que esses fossem críticos da Academia cética ou platonistas dos dois primeiros séculos d.C., pois, embora divergindo nos detalhes da exegese platônica, ambos acreditavam que os diálogos continham doutrinas positivas que exigiam uma interpretação igualmente positiva. Assim, a visão de Platão como um filósofo “aporético” provavelmente surgiu na Academia durante seu período cético²⁸.

Uma passagem mais extensa, encontrada em uma fonte posterior intitulada *Anônimo Prolegômenos à Filosofia de Platão*²⁹, apresenta e contesta, com riqueza de detalhes, a tentativa de interpretar Platão como pertencente ao grupo dos ἐφεκτικοί (aqueles que suspendem o juízo) e dos novos acadêmicos (νέοι Ἀκαδημικοί). Tal tentativa de associação

²⁷ Todas as traduções de passagens das *Hipótiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico, utilizadas ao longo deste trabalho, baseiam-se na edição de ANNAS, J. e BARNES, J. *Sextus Empiricus, Outlines of Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

²⁸ A ideia de que Platão foi retratado como um pensador cético pela tradição acadêmica se fortalece se admitirmos que a fonte utilizada por Sexto Empírico para essa caracterização tenha sido Enesidemo – filósofo pirrônico que conhecia a filosofia da Nova Academia e manteve diálogo com sua tradição. Uma discussão relevante para essa hipótese encontra-se em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio (Livro III, 51–52), onde aparecem diferentes formas de representação de Platão. Tanto Diógenes quanto Sexto Empírico mencionam a expressão “Platão se expressa por meio de Sócrates ou de Timeu” (*ἀποφαίνεται διὰ Σωκράτους ἢ Τιμαίου*), o que sugere a possibilidade de uma fonte comum entre ambos. No entanto, cada autor adapta essa referência conforme sua abordagem: enquanto Sexto acrescenta apenas “ou alguém do mesmo tipo” (*ἢ τινος τῶν τοιούτων*), de modo mais genérico, Diógenes inclui outras figuras, como o hóspede ateniense e o hóspede eleático. Essa diferença de tratamento indica que, embora compartilhem uma base textual semelhante, Sexto utiliza essa tradição com fins filosóficos – enfatizando a dimensão cética da obra platônica –, ao passo que Diógenes a explora em um registro mais histórico e descritivo.

²⁹ O texto “*Prolegômenos à Filosofia de Platão*” (ou *Prolegômenos à Filosofia Platônica*) é um tratado anônimo, geralmente atribuído à tradição neoplatônica. A data aproximada de composição é entre século III e século VI d.C., sendo mais comumente situado no final do século V ou início do VI, no contexto das escolas neoplatônicas de Atenas ou Alexandria. Ele representa um manual introdutório à leitura de Platão, fortemente influenciado pela abordagem de Proclo e outros filósofos neoplatônicos que buscavam sistematizar a filosofia platônica. A referência mencionada pode ser encontrada na edição de WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Introduction, Text, Translation and Indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1962, p. 21-5; e no texto de HERMANN, C. F. *Platonis Dialogi*, ed. C. F. Hermann, vol. VI Leipzig 1853 and many reprints, p. 196-222.

só seria concebível no interior da própria tradição da Academia cética, onde havia o esforço de reivindicar Platão como um precursor do ceticismo filosófico. De acordo com esse relato, os defensores dessa leitura viam em Platão uma inclinação à suspensão do juízo, baseando-se em expressões recorrentes nos diálogos, como εἰκός (verossímil, provável), ἴσως (talvez) e τάχ' ἂν οἶμαι (talvez eu pense que), indicando uma postura de incerteza e recusa de afirmação categórica. Além disso, destacavam diálogos como *Lísis*, *Cármides* e *Eutífron*, que, a seu ver, indicariam que Platão já adotava, de algum modo, o princípio da ἀκαταληψία – a ideia de que o conhecimento seguro ou infalível é inacessível, conceito fundamental ao ceticismo da Nova Academia.

Em sua discussão acerca das coisas, dizem, ele [Platão] usa certos advérbios indicando ambivalência e dúvida, por exemplo “provavelmente” e “talvez”, e isto é uma característica não de quem sabe, mas de alguém que não consegue apreender nenhum conhecimento preciso (...). Argumentam, em segundo lugar, que, na medida em que ele procura estabelecer visões contrárias acerca das mesmas coisas, claramente defende a sua inapreensibilidade – por exemplo procura estabelecer posições contrárias ao discutir a amizade no *Lísis*, a temperança no *Cármides*, a piedade no *Eutífron* (...). Em terceiro lugar, dizem que ele considera que não há conhecimento, como fica claro na medida em que refuta todas as definições de conhecimento no *Teeteto*. Seu quarto argumento é que, se Platão considera que o conhecimento é de dois tipos, um proveniente dos sentidos, outro do pensamento, e que ambos falham, então é claro que ele defende a inapreensibilidade (...). O quinto argumento é que ele próprio diz em seus diálogos “Eu não sei nada e não ensino nada, tudo que faço é levantar problemas” (*Prolegômenos à Filosofia de Platão*; tradução de Marcondes 1994, p.6.).

O mais importante é a afirmação de que eles argumentam, especialmente a partir do *Teeteto*, que é o único diálogo epistemológico detalhado de Platão, um diálogo que termina sem estabelecer qualquer “critério” de conhecimento. Tal argumento ocupa a maior parte da seção dos *Prolegômenos*. O *Teeteto* é, muito provavelmente, a fonte de alguns dos argumentos utilizados pela Academia cética contra a teoria estoica da verdade. Não é por acaso que esse diálogo, aparentemente cético em relação ao que viria a ser o principal ponto de discórdia entre a Nova Academia e todas as outras escolas de filosofia de Atenas, figure tão amplamente em uma tentativa de apresentar Platão como um cético, o que muito provavelmente deriva da própria Academia cética.

Sabemos também que trechos específicos do *Teeteto* foram utilizados como evidência por aqueles que viam Platão como um cético. O comentário anônimo sobre o *Teeteto*,

atribuído pelos editores H. Diels e W. Schubart a um seguidor da escola de Gaius no século III d.C., menciona (54, 38ss.) “algumas pessoas” que argumentam, com base em passagens como *Teeteto* 150c, que “Platão era um Acadêmico, já que ele nunca dogmatiza”. Mais uma vez, a origem dessa interpretação não pode ser atribuída ao pirronismo ou ao platonismo médio; trata-se, provavelmente, de seguidores da Academia cética reivindicando Platão como um dos seus.

Grande parte das afirmações positivas presentes na obra escrita de Platão concentra-se em temas morais e políticos. No entanto, os céticos da Nova Academia poderiam ter interpretado essas afirmações não como verdades absolutas, mas como *εὔλογα* – ou seja, opiniões plausíveis e razoáveis, mas que não reivindicam certeza. Essa leitura seria coerente com a postura cética de suspensão do juízo em relação a qualquer doutrina definitiva. Nesse sentido, os acadêmicos poderiam ter recorrido, como evidência a seu favor, à conhecida passagem do livro VI da *República*, na qual Sócrates – em contraste com os *dogmata* de outros filósofos – admite não conhecer com exatidão a natureza da Ideia do Bem³⁰, o conceito mais elevado e central de sua própria filosofia moral e política. Essa confissão de ignorância por parte de Sócrates reforçaria, portanto, uma leitura cética do platonismo, na medida em que evidencia a recusa em afirmar dogmaticamente até mesmo o princípio mais fundamental de sua teoria.

Mesmo não havendo uma interpretação consensual da filosofia de Platão desde a sua morte, podemos dizer que a leitura de Platão e Sócrates que prevaleceu no período da Nova Academia era essencialmente cética. Segundo Cícero, Platão fazia parte da Nova Academia devido à sua prática filosófica (*Acad.* I, 46). A mudança de direção da Academia promovida por Arcesilau pode ser compreendida, como sugerem Long e Sedley (V.1, 68, p.445), como uma recomendação para se fazer filosofia como era feita por Sócrates nos primeiros diálogos. Mais exatamente, Arcesilau teria entendido que a maneira pela qual Xenócrates codificou supostas doutrinas platônicas e a maneira como Zenão, o estoico, e seus seguidores se

³⁰ Cf. *República* VI, 506b8–d1. Embora não haja evidência direta sobre a atitude de Arcesilau em relação às ideias morais e políticas de Platão, é plausível conjecturar que ele tenha se inspirado nelas. Se considerarmos que seu critério prático de ação era o *εὔλογον* (aquilo que é razoável), é possível que Arcesilau tenha associado esse critério à postura de Sócrates e Platão, que também evitavam afirmar com certeza a existência de um código moral absoluto. Como indicado na passagem da *República*, o próprio Sócrates admite não conhecer a natureza exata do Bem – conceito central da filosofia moral platônica –, sugerindo uma afinidade entre essa atitude investigativa e a orientação cética da Nova Academia.

apropriaram da tradição platônica e, além disso, avançaram novas doutrinas, era uma apropriação desviante e equivocada dessa filosofia. Mesmo encontrando elementos nos diálogos platônicos que permitiam uma leitura dogmática, não é difícil entender como a Nova Academia mantinha essa interpretação cética, como é descrita por Long e Sedley³¹:

Arcesilau poderia manter que Platão nunca apresentou nenhuma posição como mais do que uma hipótese; que ele derrubou sua própria ‘teoria das formas’ no *Parmênides*; e que ele teria minado as afirmações cognitivas da percepção sensível no *Teeteto*, ao mesmo tempo que teria falhado [nessa obra] em chegar a qualquer outra defesa do conhecimento. Se um Platão consistentemente aporético parece uma distorção agora, será mais do que o foco neoplatônico em algumas passagens selecionadas como o coração de doutrina supostamente platônica?” (LONG, A. A.; SEDLEY, D. N., V.1, 68, p.445; tradução nossa).

Mas o que dizer dessa doutrina metafísica central dos diálogos – pelo menos daqueles do período intermediário de Platão e de alguns de seus últimos³² –, a Teoria das Formas. Mesmo supondo (e não há evidências em contrário) que Arcesilau não tenha se dedicado aos ensinamentos mais esotéricos do *Περὶ τ’ἀγαθοῦ* de Platão, é certo que ele deve ter se deparado com a Teoria das Formas em diversos diálogos disponíveis em sua cópia particular das obras de Platão.

A resposta, como se observa na passagem anterior, está no mais intrigante dos diálogos de Platão, o *Parmênides*. Na primeira parte desse diálogo, *Parmênides* aparentemente conseguiu demolir a Teoria das Formas do jovem Sócrates, que é apresentada de uma maneira praticamente indistinguível daquela dos diálogos intermediários do próprio Platão.

[...] no *Parmênides*, ele submeteu à crítica a própria doutrina das ideias. Foi precisamente em *Parmênides* que Platão aperfeiçoou e levou às últimas consequências o seu método dialético e refutatório, que consistia na imitação do método do seu adversário, a quem levou, sem nunca fazer afirmações positivas ou negativas, a reconhecer com os seus próprios meios lógicos o absurdo das suas próprias teses. (IOPOLLO, 1986, p. 46; tradução nossa).

³¹ LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987 (L&S).

³² A literatura mais relevante sobre o tema pode ser consultada em ALLEN (1965), VLASTOS (1971) e CROMBIE (1963). Já os defensores das doutrinas não escritas, como KRÄMER (1971) e GAISER (1962), sustentam que a Teoria das Formas permaneceu central em Platão, embora represente apenas parte de sua ontologia mais ampla. Para os antigos, no entanto, o corpus platônico era geralmente percebido como uma unidade coesa, sem preocupação com evolução doutrinária.

Mesmo que se discuta se a segunda parte do diálogo *Parmênides* – ou mesmo outros diálogos posteriores – oferece alguma resposta às dificuldades (*ἀπορίαι*) levantadas na primeira parte da obra, essa permanece uma questão sem consenso entre os estudiosos. No entanto, essa incerteza não é relevante para os propósitos da presente análise. O aspecto relevante aqui é compreender de que forma um filósofo cético como Arcesilau poderia ter interpretado esse diálogo. Do ponto de vista do escolarca, que buscava justificar seu ceticismo a partir da tradição platônica, o *Parmênides* era particularmente útil. Isso porque o diálogo apresenta críticas profundas e aparentemente sem resposta à Teoria das Formas – o que pode ser visto como o único dogma metafísico explícito do platonismo. A ausência de uma defesa ou solução clara para essas críticas reforça uma leitura cética da obra.

Aqui [no *Parmênides*], se em algum lugar, nosso acadêmico cético provavelmente encontraria uma confirmação para sua imagem cética de Platão, o ontologista, assim como no *Teeteto* ele encontraria confirmação para sua imagem cética de Platão, o epistemólogo. (GLUCKER, 1978. p.41; tradução nossa).

Além disso, o diálogo prossegue discutindo conceitos centrais da filosofia eleática – como o "Um" (ὅν) e o "Ser" (οὐν) – que são também fundamentais nos últimos diálogos de Platão. No entanto, essa discussão não oferece uma conclusão definitiva, permanecendo envolta em contradições e ambiguidades. Para Arcesilau, essa indeterminação filosófica forneceria um forte apoio à sua defesa da suspensão do juízo e à rejeição de qualquer doutrina fixada com pretensão de certeza.

Até aqui nossa análise demonstrou que o ceticismo de Arcesilau não deve ser compreendido como uma simples ruptura com a tradição platônica, mas como uma reinterpretação crítica e inovadora dessa herança. Ao reivindicar uma filiação a Sócrates e Platão, Arcesilau reposiciona o núcleo investigativo da Academia em direção a uma prática dialética que recusa o dogmatismo e privilegia a suspensão do juízo. A apropriação que faz dos diálogos platônicos – sobretudo dos aporéticos e do *Parmênides* – revela um esforço sistemático de justificar seu ceticismo a partir dos próprios fundamentos da filosofia socrático-platônica. Mesmo diante de críticas e leituras concorrentes, inclusive por parte dos estoicos, Arcesilau manteve-se fiel à imagem de um Platão essencialmente interrogativo, lançando as bases para a consolidação de um ceticismo acadêmico com identidade própria. A seguir, examinaremos como seu sucessor, Carnéades, iria desenvolver e sofisticar ainda

mais essa tradição, enfrentando novos desafios filosóficos e dialéticos, especialmente no embate com o estoicismo.

Carnéades

À primeira vista, a investigação da influência socrática em Carnéades parece menos frutífera do que em Arcesilau. Isso ocorre porque, segundo as fontes³³, Carnéades se apresenta como um pensador essencialmente contemporâneo, profundamente engajado nas questões e controvérsias filosóficas de sua época. Diógenes Laércio (IV, 62) relata que ele se dedicou intensamente ao estudo dos escritos estoicos, em especial os de Crisipo, e construiu sua reputação refutando suas teses. Enquanto Arcesilau buscava alicerçar seus ensinamentos na tradição de Sócrates, Platão, Heráclito e dos eleatas, Carnéades parece deliberadamente evitar esse gesto de filiação, preferindo construir sua identidade filosófica a partir da interlocução crítica com os estoicos. Ele reconhecia abertamente que, sem Crisipo, ele próprio não teria existido³⁴ – uma afirmação que revela não apenas a importância do embate dialético, mas também a centralidade do contexto histórico-filosófico na constituição de sua abordagem.

As fontes antigas não fornecem indícios de que Carnéades tenha sido seguidor ou discípulo de Platão, nem que tenha tido qualquer vínculo com seus diálogos. Essa ausência de vínculos diretos, contudo, não deve ser confundida com uma rejeição pura e simples da tradição platônica. O distanciamento aqui pode ser mais metodológico do que doutrinal, o que levanta questões importantes sobre o tipo de relação que Carnéades estabelece com o

³³A primeira tentativa significativa de reunir de forma sistemática os testemunhos antigos sobre Carnéades foi realizada por WISNIEWSKI, B. *Karneades: Fragmente. Text und Kommentar*. Warsaw: Polish Academy of Sciences, 1970. Ainda que pioneiro, esse trabalho não constitui uma coletânea exaustiva ou plenamente sistematizada dos fragmentos disponíveis. KERFERD, G. B. Review of *Karneades: Fragmente. Text und Kommentar*, by Bohdan Wisniewski. *The Classical Review*, Cambridge, v. 22, n. 3, p. 410-411, 1972, observa, por exemplo, que a estrutura adotada por Wisniewski para organizar o material – com seções como “Vida e Obra”, “A Impossibilidade do Conhecimento” e outras – segue de perto a divisão temática apresentada anteriormente por ZELLER, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 1889, III, I, p. 514–540, com apenas leves alterações terminológicas.

³⁴A reputação de Carnéades se consolidou por ter sucedido Crisipo, o segundo líder da Stoa, que já havia sido duramente abalado pelo ataque de Arcesilau. Crisipo respondeu a Arcesilau ao expor e refinar a doutrina estoica a tal ponto que se pôde dizer: “se não existisse Crisipo, não teria existido a Stoa” (DL VII 183). Carnéades, por sua vez, teria lido atentamente os trabalhos dos estoicos, especialmente os de Crisipo, e foi ironicamente parodiado com a seguinte nota: “se não tivesse existido Crisipo, não teria existido Carnéades” (DL IV 62).

legado socrático-platônico. Cícero, em *De Natura Deorum* (I,11), descreve a *ratio* cética da Academia nos seguintes termos:

Para aqueles que estão surpresos com a minha escolha por este sistema, ao qual dou minha fidelidade, acho que uma resposta suficiente foi dada nos meus quatro livros dos *Academica*. Também não é o caso de eu ter me apresentado como defensor de uma causa perdida e de uma posição abandonada. Quando um homem morre, suas doutrinas não perecem com ele; embora, talvez sofram com a perda de quem as concebeu. Considere, por exemplo, em filosofia, o método de argumentar contra tudo e de expressamente não formar nenhum juízo positivo, provindo de Sócrates, retomado por Arcesilau e consolidado por Carnéades, esteve em voga até nossa época; e reconheço que agora está quase órfão na própria Grécia. (Cic. *De Nat.* I,11; tradução nossa).³⁵

Afirmar que esse método teve origem em Sócrates, foi revivido por Arcesilau e consolidado por Carnéades (*professa a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade*), nada mais significa do que reconhecer os refinamentos e desenvolvimentos que Carnéades introduziu no ceticismo acadêmico. Trata-se, portanto, de um movimento interno à tradição cética que, embora busque raízes em Sócrates, não necessariamente se ancora em uma fidelidade estrita aos textos platônicos. Isso, no entanto, não implica que Carnéades, assim como Arcesilau, tenha recorrido aos diálogos em busca de uma autoridade que fundamentasse seu ceticismo acadêmico. Ao contrário, sua atuação parece evidenciar uma mudança de foco: menos uma busca por legitimação na tradição platônica e mais uma afirmação do método como herança reinterpretada, e não transmitida literalmente, de Sócrates.

Uma informação particularmente significativa é fornecida por Sexto Empírico ao afirmar que Carnéades não apenas contestou o critério estoico, mas também questionou os critérios de *todos os seus predecessores* (*Adversus Mathematicos* VII, 159). Essa expressão – “todos os seus predecessores” – deve, com toda probabilidade, incluir Platão. Trata-se de um dado muitas vezes negligenciado, mas que revela a amplitude da crítica de Carnéades: ela ultrapassa os limites da polêmica dirigida aos estoicos, como Crisipo, e alcança também os fundamentos da tradição filosófica da qual sua própria escola, a Academia, se originou.

³⁵As traduções dessa obra de Cícero baseiam-se na edição de RACKHAM, H: *Cicero, M. T. De Natura Deorum*. Cambridge: Harvard University Press, 1933. (Loeb Classical Edition).

Dentre as evidências que possuímos sobre a atuação de Carnéades em Roma, destaca-se sua célebre disputa contra as concepções de justiça de Aristóteles e Platão (*ut Aristotelem re felleret ac Platonem, iustitiae patronos*), a qual sugere uma inflexão significativa no posicionamento da Academia cética em relação ao legado platônico.

Mas Carnéades, para poder refutar Aristóteles e Platão, defensores do bem, compilou na sua primeira disputa todos os argumentos que foram apresentados em nome da justiça, para depois atacá-los, como fez. (*Lact. Insi. V,14*, tradução nossa).³⁶

Ao dirigir seus ataques diretamente a Platão – até então considerado uma figura fundadora e frequentemente reinterpretado como compatível com o ceticismo – a Academia cética parece romper com qualquer esforço de mantê-lo como aliado filosófico. Platão, que outrora era relido sob uma perspectiva *zetética*, como herdeiro de Sócrates e precursor do método investigativo, passa agora a ser enquadrado entre os representantes do dogmatismo, tornando-se, assim, um alvo legítimo de refutação. Essa mudança de atitude sugere uma reorientação estratégica no seio da própria tradição acadêmica: em vez de seguir apoiando-se em Platão como fundamento teórico ou figura de autoridade, a escola passa a tratá-lo como um interlocutor crítico, colocado no mesmo patamar dos demais pensadores dogmáticos. Ainda que essa postura não esteja isenta de ambivalências, ela marca uma transformação significativa no modo como o legado platônico é incorporado: não mais como base incontestável, mas como mais uma voz a ser confrontada no âmbito do debate filosófico.

A interpretação de que Carnéades seria um crítico direto de um suposto “Platão dogmático” baseia-se, segundo Glucker (1978, p. 49), em um equívoco interpretativo – uma espécie de ilusão de ótica. Trata-se do mesmo erro que levou alguns estudiosos a sugerir que Arcesilau teria rejeitado certos diálogos do corpus platônico por considerá-los dogmáticos e incompatíveis com o verdadeiro espírito socrático. O diálogo *Fedro*, por exemplo, é frequentemente citado nesse contexto. De fato, há intérpretes que defendem – com maior ou menor grau de fundamentação – que Platão teria formulado doutrinas positivas bem definidas. Alguns chegam a afirmar que essas doutrinas podem ser reconstruídas com notável precisão, seja pela análise da intenção principal de cada diálogo, seja por meio dos relatos

³⁶ *Lact. Inst. div.: libros IV–VII*; Livro V, cap. 5, p. 144.

sobre os ensinamentos orais de Platão, ou ainda pela combinação desses dois elementos. No entanto, essa tentativa de organizar o pensamento platônico como um sistema coeso e logicamente articulado encontra sérios obstáculos, especialmente quando se considera a natureza literária, dramática e dialógica de seus textos. Os diálogos de Platão resistem a qualquer tentativa de cristalização doutrinária e não fornecem, de forma inequívoca, um corpo sistemático de verdades afirmadas. Por isso, o alvo da crítica de Carnéades não deve ser entendido como um “sistema platônico” dogmático, mas como qualquer pretensão de certeza – mesmo quando atribuída a Platão. Sua postura cética se dirige, mais amplamente, à fixação de doutrinas como verdades definitivas, o que está em plena sintonia com a tradição da Nova Academia.

A ilusão apontada por Glucker consiste em presumir que, ao refutar a teoria da justiça apresentada por Platão, Carnéades estaria deliberadamente rejeitando uma doutrina positiva e dogmaticamente estabelecida. Essa mesma suposição leva alguns intérpretes a afirmar que, ao criticar os critérios dogmáticos de seus predecessores, Carnéades teria também incluído um suposto critério platônico entre os alvos de sua crítica. Mas que critério seria esse, exatamente? As Ideias ou Formas? Os “Gêneros supremos”? O “Um” e a “Díade indefinida”? Ou ainda a “iluminação mística” da Sétima Epístola? A própria multiplicidade e complexidade dessas possibilidades já revela a fragilidade de qualquer tentativa de reduzir o pensamento de Platão a um sistema doutrinário único e claramente identificável. Glucker sustenta que não há base suficiente para atribuir a Carnéades a intenção de rebater uma doutrina platônica unificada – justamente porque tal doutrina, nos termos exigidos por esse tipo de crítica, talvez sequer exista. Ainda assim, mesmo que aceitemos a cautela metodológica sugerida por Glucker, é possível afirmar que a crítica de Carnéades se dirige menos a um sistema específico de Platão e mais à pretensão de certeza presente em qualquer esforço de fixação doutrinária. Nesse sentido, mesmo que determinadas posições tenham sido atribuídas a Platão por seus intérpretes ou seguidores, o ceticismo de Carnéades se volta contra qualquer formulação dogmática que busque apresentar-se como verdade última e indiscutível – incluindo aquelas associadas à autoridade do próprio Platão.

Assim como já havia feito Lacides³⁷, Carnéades dedicou grande parte de sua atividade filosófica à crítica sistemática do estoicismo. O mesmo vale para Arcesilau, cuja noção central de ἀκαταληψία (*akatalepsia*), independentemente de sua origem precisa, foi elaborada em oposição direta ao princípio estoico da καταληπτική φαντασία (*kataleptiké phantasia*)³⁸. Essa confrontação contínua com o dogmatismo estoico acabou moldando uma identidade filosófica que, embora crítica, permanecia estruturalmente vinculada ao sistema que pretendia refutar. Nosso conhecimento sobre como Arcesilau buscava inscrever seus ensinamentos numa linhagem socrática e platônica provém, em grande parte, de comentários esparsos de Cícero e de ecos preservados em críticas antigas. Já a forma como ele e sua escola interpretavam os diálogos de Platão só pode ser parcialmente reconstruída a partir de resumos breves e muitas vezes superficiais, encontrados em fontes tardias. Essa precariedade documental torna o esforço reconstrutivo especialmente delicado, pois há uma distância considerável entre as evidências interpretativas disponíveis e o que de fato se praticava no interior da Academia.

Na época de Carnéades, assim como no período de Arcesilau, não há indícios de que os diálogos de Platão tenham sido negligenciados na Academia. Ao contrário, é provável que a exegese platônica fosse cultivada principalmente no âmbito interno da escola, sendo transmitida por meio de cursos “esotéricos” – no sentido original do termo, isto é, reservados aos membros da comunidade filosófica³⁹. Fora desse círculo, os acadêmicos voltavam sua atenção para os debates filosóficos mais imediatos de seu tempo, com destaque para a crítica ao critério estoico, utilizando a linguagem conceitual vigente e absorvendo os desenvolvimentos mais recentes da dialética e da epistemologia helenística. Do ponto de vista interpretativo, essa distinção entre o plano interno e externo de atuação parece revelar uma estratégia fundamental da Academia: preservar e reinterpretar a tradição platônica, ao mesmo tempo em que respondia ativamente às transformações do campo filosófico contemporâneo.

Segundo relato de Crasso, citado por Cícero (*De Orat.* 1,45–7; *Acad.* II,16), durante sua permanência em Atenas, quando Charmadas, Clitômaco, Ésquines e Metrodoro

³⁷ Num. ap. Euseb. *Prep. ev.* XIV, 7 = fr. 3 Leemans; fr. 26 Des Places

³⁸ Cf. SEDLEY, D. A definição de Zenão da *phantasia*. Tradução de de BRITO, R. P. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, n. 1, p. 235–253, 1996.

³⁹ Esse provavelmente pode ter sido o motivo do surgimento do antigo rumor de que Arcesilau ensinou 'dogmas' platônicos aos seus alunos mais próximos e confiáveis.

figuravam entre os principais representantes da Academia⁴⁰, ele estudou o *Górgias* de Platão sob a orientação de Charmadas, discípulo direto de Carnéades. Este, por sua vez, chegou a elogiar Charmadas como o mais fiel intérprete de suas próprias ideias (Cic. *De Orat.* 51). Não há razões consistentes para colocar em dúvida a historicidade desse episódio narrado por Cícero com base no testemunho de Catulo (Cic. *De Orat.* III,129). Cícero conhecia Crasso desde a juventude e não parece haver motivo para que inventasse tal relato – muito menos a menção específica a um curso sobre Platão conduzido por Charmadas, o que dificilmente ocorreria se esse tipo de atividade não fosse uma prática comum no ensino da Academia. Embora não possuamos registros que esclareçam de forma precisa qual abordagem exegética foi aplicada por Charmadas ao *Górgias*, é pouco provável que, naquele contexto, o estudo do diálogo tenha se limitado à demonstração de que Platão seria tão dogmático quanto Crisipo, ou que sua única função pedagógica fosse a refutação de seus possíveis equívocos. É mais razoável supor que o diálogo tenha sido utilizado como instrumento de exercício filosófico cético, permitindo a exploração das ambiguidades e tensões argumentativas presentes no texto. Nesse cenário, o objetivo não seria reduzir Platão a um sistema a ser superado, mas abrir espaço para uma leitura crítica e investigativa. Ainda que essa hipótese permaneça no campo da conjectura, ela oferece um caminho frutífero para reavaliar o papel de Platão na formação do pensamento acadêmico: não como figura a ser dogmaticamente seguida ou rejeitada, mas como uma fonte constante de questionamentos, desafios e estratégias argumentativas.

É mais plausível considerar que os diálogos de Platão tenham sido abordados na Academia a partir de um viés cético, sustentando-se na crença, já presente desde Arcesilau, de que o próprio Platão compartilhava, em alguma medida, de um espírito investigativo e não dogmático. No entanto, essa leitura deve ser compreendida como uma apropriação estratégica dos diálogos platônicos, e não como uma afirmação literal de que Platão, em sentido estrito, fosse um cético. Tampouco há indícios de que Carnéades tenha se afastado da tradição cética da Academia ao interpretar os escritos de Platão. Ao contrário, os próprios diálogos já haviam sido empregados por Arcesilau para reafirmar sua fidelidade à orientação

⁴⁰ Isso teria ocorrido aproximadamente em 110 a.C., quando Crasso estava voltando da função de questor na Ásia, pouco antes da morte de Clitômaco e da sucessão de Filo.

original da escola, sustentando a continuidade de uma prática filosófica marcada pela suspensão do juízo. Cícero expressa bem esse entendimento ao observar que, nos escritos de Platão, “nada se afirma de modo definitivo; argumenta-se a favor de uma tese e também do seu oposto; em suma, tudo é investigado, mas nada é concluído com certeza” (*cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur*; *Acad.* I, 46).

No desfecho do *Górgias*, Cálicles permanece não convencido pelos argumentos de Sócrates; ele continua sustentando sua própria posição e chega a insistir para que Sócrates a aceite (*Górgias* 527e6). Essa ambiguidade final ilustra precisamente o que os acadêmicos valorizavam nos diálogos platônicos: sua abertura investigativa e a ausência de conclusões dogmáticas, em contraste com os sistemas filosóficos fechados e afirmativos. Além disso, diversos platonistas modernos observam que alguns argumentos de Sócrates nesses diálogos são, por vezes, falaciosos, frágeis ou até mesmo não inteiramente sinceros⁴¹. Essas leituras críticas, ao reconhecerem as tensões internas e os recursos retóricos presentes nos textos, convergem com a forma como os acadêmicos céticos provavelmente os utilizavam: não como repositórios de doutrinas a serem seguidas, mas como campos férteis de disputa, problematização e exercício dialético. Nesse contexto, a leitura cética dos diálogos não visa impor um significado único, mas explorar suas ambivalências e multiplicidade de sentidos – prática que se alinha à atitude filosófica defendida por Carnéades.

Embora não se possa afirmar nada de forma definitiva sobre Carnéades, a hipótese em questão pode ser considerada uma conjectura plausível. Diversas tentativas já foram feitas no sentido de atribuir-lhe posições positivas sobre a justiça, com base nos fragmentos remanescentes das chamadas “palestras romanas sobre a justiça”, registradas por Cícero no terceiro livro – hoje perdido – do *De Re Publica*, e parcialmente preservadas no resumo de

⁴¹ Sobre a validade e o rigor lógico dos argumentos de Sócrates nos diálogos platônicos, diversos estudos críticos oferecem contribuições relevantes. Entre eles, destacam-se: PRAECHTER, *Nikostratos der Platoniker*. *Hermes*, v. 57, 1922, p. 241ss, que analisa tradições de interpretação platônica; CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I. Londres, 1962, p. 248–249, e ROBINSON, R. (*Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, 1953, p. 26, 29, 205 e seguintes), que discutem a consistência interna da dialética socrática. DODDS, E. R. (PLATÃO. *Gorgias*. Edição crítica de E. R. DODDS. Oxford: Clarendon Press, 1959), argumenta que certas falácias atribuídas a Sócrates são apenas aparentes (cf. p. 218–220), embora reconheça a ambiguidade e fragilidade de outros argumentos (cf. p. 249, 252, 254, 257, 279–280). Merecem ainda menção as observações de WESTERINK, L. G. *op. cit.* 1970, p. 57, linha 4ss; p. 62, linha 4ss; cf. p. 190, linha 16ss), que oferecem comentários complementares sobre essas questões.

Lactâncio⁴². No entanto, a fragilidade dessas fontes, somada às extensas lacunas do material disponível, exige uma abordagem interpretativa cautelosa. As reconstruções que tentam atribuir a Carnéades uma doutrina afirmativa sobre a justiça frequentemente extrapolam os dados disponíveis e repousam sobre projeções especulativas. A maior parte dessas interpretações parece decorrer de um entendimento equivocado⁴³, associado ao impulso compreensível de preencher as lacunas de nosso conhecimento sobre Carnéades, projetando sobre ele um perfil “dogmatizador” – especialmente em um tema tão carregado de implicações éticas e políticas quanto o da justiça, seja em sua defesa, seja em sua crítica. Ainda que esse esforço interpretativo seja em certa medida compreensível, ele corre o risco de distorcer a natureza mesma da abordagem filosófica de Carnéades, que se fundamenta precisamente na suspensão do juízo e na recusa de qualquer positividade dogmática.

Temos a informação em Lactâncio (*Inst.* V,14,5) de que “L. Fúrio, em Cícero, faz menção a essa discussão em que a justiça é derrubada” (*eam disputationem qua iustitia evertitur, apud Ciceronem L. Furius recordatur*). Desse modo, todos os testemunhos disponíveis remetem à disputa ocorrida no segundo dia, que se tornou célebre e provocou o desagrado do ancião Catão. No entanto, não há registros sobre o que Carnéades apresentou no primeiro dia – possivelmente uma defesa das concepções de justiça de Platão e Aristóteles – nem sobre o que ele teria dito caso tivesse tempo para uma terceira palestra. Essa ausência, por si só, já desafia a tentativa de atribuir a Carnéades qualquer doutrina sistemática sobre o tema. Ainda assim, Lactâncio relata:

⁴² Lact. *Inst.* V,14–17; *Epit.* 55,5–8 = Cic. *De Re P.* III, 9–11; Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (FHG), p. 29–31. O FHG é uma coletânea de excertos provenientes de diversas fontes referentes a 636 historiadores fragmentários da Grécia Antiga. Com exceção do primeiro volume, os autores estão organizados cronologicamente e abrangem um período que se estende do século VI a.C. ao século VII d.C. Os fragmentos são numerados sequencialmente e apresentados por obras e, quando possível, por livros, conforme os dados preservados nas fontes originais. Quase todos os fragmentos em grego são acompanhados de traduções ou resumos em latim. A Tabela de Concordância Müller–Jacoby possibilita identificar correspondências entre os autores publicados no FHG, no FGrHist (*Fragmente der griechischen Historiker*) e no BNJ (*Brill’s New Jacoby*). Atualmente, é possível consultar digitalmente os cinco volumes do FHG por meio do projeto *Digital Fragmenta Historicorum Graecorum* (DFHG), desenvolvido por Monica Berti na Cátedra Alexander von Humboldt de Humanidades Digitais da Universidade de Leipzig; disponível em <https://www.dfhg-project.org/>.

⁴³ Diversas interpretações modernas analisam a prática argumentativa de Carnéades, destacando sua crítica à justiça. Entre elas, destacam-se: BROCHARD (2009 [1887]), CROISSANT (1939), MINAR (1949) e WISNIEWSKI (1970), que também editou fragmentos do filósofo. SÜSS (1966) observa que a tradição posterior fixou a imagem de Carnéades como refutador da justiça, enquanto MARTHA (1878) sugeriu que seu discurso contrário à justiça podia ter finalidade política, especialmente em crítica ao expansionismo romano.

Mas, no dia seguinte, o mesmo homem derrubou seu próprio argumento por meio de uma argumentação contrária, e derrubou a justiça que havia elogiado no dia anterior, não de fato com a seriedade de um filósofo, cuja opinião deveria ser firme e constante, mas como se fosse por um exercício de oratória de disputa de ambos os lados. (*ibidem*. V, 14,4; tradução nossa).⁴⁴

A expressão final, *in utramque partem disserendi*⁴⁵, traz consigo a marca autêntica de Carnéades e da Academia cética. A expressão anterior de Lactâncio, *non quidem philosophi gravitate*, ecoa quase literalmente uma qualificação semelhante que, em outro contexto, também foi aplicada a um argumento aparentemente destrutivo de Carnéades. Ambas as expressões revelam não apenas o estilo argumentativo do escolarca, mas também uma postura epistemológica mais profunda: a recusa em assumir como filosófica qualquer posição afirmativa que não esteja sujeita à crítica e à suspensão do juízo.

Ao expor os *sorites*⁴⁶ de Carnéades contra a concepção estoica dos deuses, Cotta, em Cícero (*De Nat.* III, 44), acrescenta: “Esses argumentos foram apresentados por Carnéades, não com o objetivo de estabelecer o ateísmo (pois o que poderia ser menos adequado a um filósofo?), mas para provar que a teologia estoica era inútil”; (*haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret – quid enim philosopho minus conveniens? – sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret*). Essa passagem de Cícero encontra um paralelo em outra observação de Lactâncio, que se refere novamente à disputa romana de Carnéades (*Epit.* 55,8): “...não porque ele pensasse que a justiça devesse ser censurada, mas para mostrar que não havia nada de certo, nada de firme na justiça.” (... *non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi de iustitia disputare*).

⁴⁴ Traduzido do trecho em latim: *sed idem disputationem suam postridie contrariadisputatione subvertit et iustitiam, quam pridie laudaverat, sustulit, non quidem philosophi gravitate, cuius firma et stabilis debet esse sententia, sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi.* (*ibidem*, V, 14,4)

⁴⁵ *in utramque partem disputatio*, um procedimento dialético que consiste em argumentar a favor e contra uma mesma tese, levando o interlocutor à suspensão do juízo.

⁴⁶ O termo *sorites* (do grego *σωρίτης*, derivado de *σωρός*, “monte, pilha”) refere-se ao chamado “silogismo do montículo”, um tipo de argumento paradoxal baseado na acumulação progressiva de elementos (como grãos de areia) cuja transição entre estados é imperceptível, gerando problemas conceituais. Atribuído a Eubúlides de Mileto, segundo Diógenes Laércio (II, 108), o *sorites* é tratado como um sofisma e objeto de estudo pelos estoicos (DL VII, 42; 82; 192). Também aparece em Aristóteles (Phys. VII, 250a) e em Simplicio (In Phys. 1018, 18), em conexão com os paradoxos de Zenão. Sexto Empírico o discute extensamente (*Adv. Math.* VII, 159; *PH* II, 253), destacando que céticos e estoicos, para evitar o erro, preferem suspender o juízo. Cícero (Acad. II, 49) utiliza o exemplo do montículo como metáfora de raciocínios enganosos, baseados em premissas encadeadas de forma capciosa.

Essas evidências convergem para um ponto central de nossa discussão: a atuação filosófica de Carnéades era guiada menos por conteúdos afirmativos e mais por uma estratégia metódica de desestabilização racional dos discursos estabelecidos. Além disso, a descrição de Lactâncio mostra uma das características essenciais da Academia cética, relacionada com o que relata Cícero (*Acad.* I,46) sobre Platão: “nos seus livros nada se afirma” (*cuius in libris nihil affirmatur*)... “nada de certo se conclui” (*nihil certi dicitur*). Essa afinidade metodológica entre Platão e a Academia cética, embora frequentemente ignorada por leituras dogmáticas, sustenta uma linhagem interpretativa que valoriza a indeterminação como traço constitutivo da verdadeira investigação filosófica.

Carnéades “atacou” os pontos de vista de Platão e Aristóteles não por rejeitá-los ou discordar da justiça em si, mas para mostrar que tais ideias não eram sustentadas com certeza ou dogmatismo. Seu objetivo não era derrubar a noção de justiça, mas expor a fragilidade dos fundamentos filosóficos que a sustentavam, quando tomados como indiscutíveis. Na verdade, como muitas interpretações modernas indicam, ele adotava uma postura surpreendentemente próxima à de alguns sofistas criticados por Platão em diálogos como *República* I e *Górgias*. Essa aproximação, frequentemente malvista sob a lente platônica, adquire em Carnéades um valor heurístico: a de que até mesmo os argumentos mais venerados devem ser submetidos ao exame crítico.

Carnéades não defendia essas opiniões por considerá-las mais “prováveis” do que as de Platão ou Aristóteles. Segundo Lactâncio, sua intenção era outra: oferecer uma demonstração do princípio acadêmico do *in utramque partem disputatio*, isto é, a habilidade de argumentar de forma convincente tanto a favor quanto contra uma mesma tese. Esse exercício filosófico, longe de implicar uma posição relativista, busca revelar a fragilidade de qualquer pretensão de certeza absoluta. Nesse espírito, Carnéades era capaz de sustentar, em um dia, que a concepção de justiça platônica era válida, e no dia seguinte, argumentar com igual força em favor da posição contrária – aquela mesma que Platão havia originalmente refutado. Tal gesto não apenas evidencia a tensão entre verossimilhança e verdade, mas também reafirma a dúvida como princípio orientador da investigação filosófica. Seu objetivo, portanto, não era destruir a noção de justiça defendida por Sócrates, como sugerem algumas leituras de Lactâncio, mas advertir que até mesmo esse “dogma”, reiterado com ênfase em vários diálogos platônicos, não passava de um *veri-simile* – uma aparência de verdade. Em

última instância, é justamente essa recusa em afirmar como verdadeiro aquilo que apenas se mostra plausível que define o *ethos* argumentativo de Carnéades, e que caracteriza de forma exemplar sua estratégia cética.

Nossa análise, desenvolvida neste artigo, permite concluir que o ceticismo da Nova Academia, longe de representar uma ruptura com a tradição socrático-platônica, deve ser entendido como uma releitura crítica e inovadora dessa herança. Arcesilau inaugura essa retomada ao reivindicar, de modo explícito, a continuidade do método investigativo de Sócrates e a dimensão aporética dos diálogos de Platão, enfatizando a suspensão do juízo como estratégia filosófica rigorosa. Carnéades, por sua vez, consolida essa abordagem, refinando os métodos dialéticos da escola e enfrentando diretamente os sistemas dogmáticos de sua época, em especial o estoicismo. Ainda que seu distanciamento das fontes platônicas pareça maior, sua prática permanece orientada por uma crítica à pretensão de certeza – inclusive quando atribuída à autoridade de Platão. Em ambos os casos, a Nova Academia se mostra fiel ao espírito socrático de questionamento constante, reafirmando a filosofia como um exercício de problematização e não como um sistema fechado de doutrinas. Assim, a herança socrático-platônica, longe de ter sido abandonada, foi reinterpretada de modo criativo e produtivo no interior do ceticismo acadêmico.

Referências bibliográficas

ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1965.

ANNAS, J. Scepticism, Old and New. In: FREDE, Michael; STRIKER, Gisela (orgs.). *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 239–254.

APONE BRAGA, G. *L'eraclitismo di Enesidemo*. *Rivista di Filosofia*, v. 22, p. 33–47, 1931.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Tradução e organização de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005.

ARNIM, H. von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1964.

ARNIM, H. von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. v. 1- 4. Eugene: Wipf and Stock, 2016.

AULUS GELIUS. *The Attic Nights*. Tradução de ROLFE, J. C. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1998.

BICCA, L. *Ceticismo antigo e dialética*. Rio de Janeiro: 7 Letras; PUC-Rio, 2016.

BOLZANI, R. F. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda, 2013.

BOLZANI, R. F. Imagens de Sócrates. *Kleos – Revista de Filosofia Antiga*, v. 18, n. 18, Rio de Janeiro, jul. 2014.

BROCHARD, V. *Os céticos gregos*. Tradução de CONTE, J. São Paulo: Editora Odysseus, 2009.

CÍCERO, M. T. *On Academic Scepticism*. Tradução, introdução e notas de BRITAIN, C. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.

CÍCERO, M. T. *Academics*. Tradução, introdução e notas de RACKHAM, H. Cambridge: Harvard University Press, 1933. (Loeb Classical Edition).

CÍCERO, M. T. *Cuestiones Académicas*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1983.

CÍCERO, M. T. *De Natura Deorum*. Edição de RACKHAM, H. Cambridge: Harvard University Press, 1933. (Loeb Classical Edition).

CÍCERO, M. T. *De finibus bonorum et malorum*. Edição de RACKHAM, H. London: Cambridge University Press, 1931. (Loeb Classical Edition).

CICERO, M. T. *On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory*. Tradução de RACKHAM, H. Loeb Classical Library, n. 349. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

CÍCERO, M. T. *Textos filosóficos*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. SEGURADO E CAMPOS. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018. ISBN 978-972-31-1465-2.

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.

COUISSIN, P. The Stoicism of the New Academy (1929). In: BURNYEAT, M. (ed.). *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983. p. 31–63.

COUISSIN, P. Le stoïcisme de la Nouvelle Académie. *Revue d'histoire de la philosophie*, v. 3, p. 241–276, 1929.

COUISSIN, Pierre. L'origine et révolution de l'ἐποχή. *Revue des Études Grecques*, v. 42, n. 198, p. 373–397, 1929.

CROISSANT, J. La morale de Carnéade. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 1, p. 545–570, 1939. Especialmente p. 560–567.

CROMBIE, I. M. *An examination of Plato's doctrines*. v. 1: *Plato on man and society*; v. 2: *Plato on knowledge and reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

DAL PRA, M. *Lo scetticismo greco*. Milano: Fratelli Bocca, 1950.

DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlim: Weidmann, 1879.

DIELS, H.; SCHUBART, W. (ed.). *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetetus (Papyrus 9782)*. Berlin: Weidmann, 1905. (*Berliner Klassikertexte*, II).

DILLON, J. *Plato's Academy: its workings and its history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Cap. 11.

DIÓGENES, L. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de CURY, M. G. Brasília: Editora da UNB, 1987.

DIÓGENES, L. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de MÁRIO DA GAMA KURY. 1. ed. São Paulo: Madamu, 2024. 528 p. ISBN 978-65-86224-55-9.

EUSÉBIO, C. *Praeparatio Evangelica*. Livro XIV, capítulo 6. In: DES PLACES, Édouard (ed.). *Eusèbe de Césarée: Préparation évangélique*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

FREDE, M. Epistemologia estoica. In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Tradução de FERREIRA, P. F. T.; FIKER, R. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 65–93.

GAISER, K. *Platos ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1962.

GELLIUS, A. *Attic Nights*. Tradução de JOHN C. Rolfe. 3 v. (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 2. ed. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

GLUCKER, J. *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. (*Hypomnemata*, v. 56).

HANKINSON, R. J. Epistemologia estóica. In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

HERMANN, K. F. (ed.). *Platonis Dialogi*. v. 6. Leipzig: B. G. Teubner, 1853.

IOPPOLO, A. M. *Opinione e scienza: il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.* Napoli: Bibliopolis, 1986.

KERFERD, G. B. Review of *Karneades: Fragmente. Text und Kommentar*, by Bohdan Wisniewski. *The Classical Review*, v. 22, n. 3, p. 410–411, 1972.

KRÄMER, H. J. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971.

LACTANCIO. *Instituciones divinas: libros IV–VII*. Traducción y notas de SÁNCHEZ PACHECO. Madrid: Gredos, 1990. (Biblioteca Clásica Gredos, 137).

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University

MARCONDES, D. S. F. O ceticismo antigo: Pirronismo e Nova Academia. *Revista de Ciências Humanas – UFSC*, v. 11, n. 15, 1994.

MARTHA, C. Le philosophe Carnéade à Rome. *Revue des Deux Mondes*, v. 39, p. 71–104, 1878.

MINAR, E. L. The positive beliefs of the sceptic Carneades. *The Classical World*, v. 43, p. 67–71, 1949.

PALEIKAT, G. *Die Quellen der akademischen Skepsis*. 1916. Dissertação (Doutorado em Filosofia) - Albertus-Universität zu Königsberg. Greifswald: J. Abel, 1916.

PHILODEMUS. De Stoicis. In: DORANDI, Tiziano (ed.). *Filodemo, Gli Stoici (PHerc. 155 e 339)*. Cronache Ercolanesi, v. 12, p. 91–133, 1982.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de PULQUÉRIO, M. O. Lisboa: Edições 70, 2009.

PLATÃO. *Apologia*. Tradução e notas de G. M. A. GRUBE; revisão de John M. COOPER. In: COOPER, John M. (org.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. p. 17–36.

PLATÃO. *Górgias*. Edição, introdução e comentário de DODDS E. R.. Oxford: Clarendon Press, 1959

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maria Iglésia e MARIA LISBOA. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PLATÃO. *Platonis dialogi*. Edição de C. F. HERMANN. v. 6. Leipzig: [s.n.], 1853. p. 196–222.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução e notas de M. J. LEVETT; revisão de BURNYEAT, M. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990.

PLUTARCH. *Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers (Adversus Colotem)*. London: William Heinemann Ltd., 1925.

PLUTARCH. *Lives*. Vol. II: *Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus*. Tradução de PERRIN, Bernadotte. Loeb Classical Library, 1914.

PODCAST DO PPGLM. O paradoxo Sorites. [Locução de: Sagid Salles]. [S.l.]: Podcast do PPGLM, set. 2020. Podcast.

PRAECHTER, K. Nikostratos der Platoniker. *Hermes*, v. 57, n. 4, p. 481–517, 1922.

ROBIN, L. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1953.

SCHOFIELD, M. Academic epistemology. In: ALGRA, K.; et al. (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SEDLEY, D. N. A definição de Zenão da *phantasia*. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, n. 1, p. 235–253, 1996.

SEDLEY, D. N. Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. s. 23, p. 74–120, 1977.

SEDLEY, D. N. The End of the Academy. *Phronesis*, v. 26, n. 1, p. 67–75, 1981.

SEDLEY, D. N. The Motivation of Greek Skepticism. In: BURNYEAT, Myles F. (ed.). *The Skeptical Tradition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1983. p. 9–29

SEDLEY, D. N. The School, from Zeno to Arius Didymus. In: INWOOD, Brad (ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 7–32.

SEXTUS EMPIRICUS. *Complete works*. v. 1–4. Edição, introdução e tradução de BURY, R. G. Cambridge: Harvard University Press, 1993. (Loeb Classical Library).

SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Logician*. Tradução e edição de BETT, R. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of skepticism*. Edição de Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SÜSS, W. *Cicero: eine Einführung in seine philosophischen Schriften*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1966.

VASSALLO, C. DE SIMONE, Pia; FLEISCHER, Kilian Josef. *Brill's Companion to Crantor of Soli*. Leiden: Brill, 2024. (Brill's Companions to Philosophy: Ancient Philosophy, v. 9).

VLASTOS, G. (Ed.). *Plato: a collection of critical essays. Volume I: Metaphysics and epistemology*. New York: Anchor Books, 1971.

VON ARNIM, H. Karneades. In: WISSOWA, August Friedrich (Ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. v. 10. Stuttgart: J. B. Metzler, 1919. p. 1615–1637.

WISNIEWSKI, Bohdan. *Karneades: Fragmente. Text und Kommentar*. Warsaw: Polish Academy of Sciences, 1970.

WESTERINK, L. G. (ed.). *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy: Introduction, Text, Translation and Indices*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1962.

ZELLER, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Tradução de Sarah Frances Alleyne e Evelyn Abbott. New York: Henry Holt and Company, 1889.

Recebido em: abril de 2025
Aprovado em: junho de 2025