

PROMETEUS - FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHA

JULHO - DEZEMBRO DE 2015 - VOLUME 8 - ANO 8 - Nº 18

ISSN: 2176 - 5960

O USO FILOSÓFICO DA DÚVIDA NOS *ACADEMICA* DE CÍCERO¹

Alexandre Skvirsky
Doutor em Filosofia pela PUC-Rio

RESUMO: O objetivo do presente trabalho é demonstrar o modo particular pelo qual o pensamento filosófico de Cícero distancia-se da prática efética dos principais representantes da Nova Academia: o pensador romano não pratica a *epoché* ou concede um lugar de destaque para esta noção em seu pensamento. Cícero introduz um novo conceito para caracterizar o seu modo próprio de filosofar, qual seja, o conceito de dúvida (*dubitare*).

PALAVRAS-CHAVE: Cícero, *epoché*, dúvida, ceticismo, probabilismo.

ABSTRACT: Our objective is to show a peculiar way in which Cicero's philosophical thinking distances itself from the main representatives of the New Academy: the Roman thinker does not practice *epoché*, nor assigns to it any special role to perform in his thought, but introduces a new concept to characterize his own way of thinking, i.e., the concept of doubt (*dubitare*).

KEYWORDS: Cicero, *epoche*, doubt, skepticism, probabilism.

¹ O presente artigo faz parte de um capítulo da minha tese de doutorado (PUC-Rio), intitulada "A introdução da dúvida no ceticismo no período do Renascimento". Agradeço ao meu orientador, Prof. Danilo Marcondes, e a Aldo Dinucci, Rodrigo Pinto de Brito, Cesar Kiraly e Ana Paula El-Jaick pelos comentários, correções e sugestões.

Cícero (106-44 a.C.) estuda com diversos filósofos durante a sua vida, tanto em Atenas quanto em Roma. Em *De natura deorum* (I, 3) revela sua “intimidade com aqueles homens muito eruditos que frequentaram minha casa e conversavam diariamente comigo, em particular Diodoro, Filo, Antíoco e Posidônio”. No período em que reside em Atenas (88-84 a. C.) frequenta tanto a *Stoa Poikilé*, quanto a *Academia* de Platão, então sob a liderança (c.110-79) de Filo de Larissa. A concepção de filosofia neoacadêmica que Cícero endossa tem a sua inspiração neste filósofo. Em sua exposição da tradição acadêmica, Cícero refere-se duas vezes a uma obra de Filon (*Acad.*, I, 13; II, 11), bem como a duas obras de Clitômaco (*Acad.*, II, 98, 103), hoje perdidas.

Cícero escreve grande parte das suas obras filosóficas após o seu exílio político (58 a. C.). Com elas, deseja criar uma “cultura filosófica” entre os romanos. No início dos *Academica* (c. 45 a. C.), Cícero pergunta a Varro por que não se dedica à exposição da filosofia. Varro responde ser impossível compreendê-la sem erudição grega; quem conhece grego estudará filosofia em grego, e quem não conhece o grego, tampouco irá se interessar por estudá-la em latim. Logo, traduzir a filosofia grega para o latim seria “um esforço vão” (*Acad.*, I, 6). Eis a réplica de Cícero (*Acad.* I, 10):

Na verdade, tanto quem não pode ler os livros gregos lerá estes; quanto quem pode ler o grego não deixará de lado os trabalhos da sua própria nação. Quão maior prazer não terão dos filósofos, se estes imitarem Platão, Aristóteles e Teofrasto da mesma maneira que aqueles poetas que imitaram Êsquilo, Sófocles e Eurípedes?

Em muitas das suas obras, Cícero justifica tanto o esforço de tradução da filosofia grega para a língua latina, quanto o valor da própria filosofia e do seu estudo, pois seria o melhor ou mesmo o único caminho para se buscar a sabedoria. De acordo com a sua própria avaliação, o mérito do seu trabalho seria essencialmente o de transmissão: apenas traduziria para o latim algum manual que lhe estivesse disponível, situando os argumentos em forma de diálogos em cenário romano e lhes fornecendo exemplos retirados da história romana. No entanto, pode-se notar que a apresentação de Cícero da filosofia grega não carece de originalidade. Ao deslocar a filosofia grega para a cultura romana, ocorrem diversas apropriações e inflexões, podendo-se notar uma diferença profunda entre o pensamento filosófico de Cícero e a filosofia helenística. Este é o caso da tradição da Nova Academia que Cícero expõe em seus *Academica*.

Nosso objetivo é apontar para um aspecto em que a exposição de Cícero é original, aspecto para o qual até agora não foi dada suficiente atenção.

1. O probabilismo eclético de Cícero

Cícero afirma em diversas das suas obras ser um “acadêmico”, de modo que apresenta o seu pensamento como representativo da filosofia da Academia. Para o filósofo romano, Arcesilau teria reavivado o espírito da velha Academia de Platão, de modo que, para ele, a Nova Academia, inaugurada por Arcesilau, estaria em consonância e continuidade com a mais antiga. É neste sentido que afirma ser simplesmente “acadêmico”: como haveria apenas uma tradição acadêmica, Cícero entende-se partidário da Academia representada desde Sócrates, Platão, e continuada por Arcesilau e Carnéades. Em *Acad.* I, 13, ao ser interpelado por Varro sobre ter abandonado a Velha Academia e estar seguindo a Nova, Cícero afirma, baseando-se na autoridade de Filo, que “não há duas Academias”.

No entanto, o pensamento acadêmico defendido por Cícero está bastante afastado do pensamento de Arcesilau e Carnéades. Além de esposar a concepção do pensamento acadêmico desenvolvido por Filo em uma doutrina positiva, em muito distante das atitudes filosóficas de Arcesilau e Carnéades, o pensamento de Cícero é marcado ainda pelo seu próprio ecletismo. Cícero concilia vários elementos do pensamento clássico e helenístico; platônicos, aristotélicos e estoicos à sua própria postura intelectual, cuja natureza pode ser considerada essencialmente prática, marcada pela sua vivência de advogado, orador, e político romano. O caráter próprio do pensamento “acadêmico” de Cícero pode ser descrito como um “probabilismo eclético”². Nas *Tusculanas*, Cícero escreve:

Há liberdade de pensamento, e cada um pode sustentar o que quiser, quanto a mim, ater-me-ei ao meu princípio, e buscarei sempre em todas as questões a máxima probabilidade, sem estar ligado à lei de nenhuma escola particular à qual deva forçosamente seguir na minha especulação. *“Sed defendat, quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera: nos institutum tenebimus nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus”* (*Tusc. disput.*, IV, 4, 7).

² Ver Giovanni Reale (2011).

O princípio ou método de Cícero consiste em buscar a máxima probabilidade, sem estar ligado à doutrina de nenhuma escola em particular. Cícero julga que sustentar uma doutrina específica significaria a imposição de limites em sua capacidade de investigar e escolher o mais provável. Para o pensador romano, manter desimpedida a sua liberdade de pensamento depende diretamente de não “estar ligado à lei de nenhuma escola”, e deste modo seria possível, em todos os casos, buscar a “máxima probabilidade”. Glucker (1996) assinala que o ecletismo de Cícero não deve ser confundido com uma doutrina fixa. Não se trata de agrupar diferentes teorias, de diversas procedências em um corpo doutrinário, sistemático e fechado em si mesmo, mas de ser livre para escolher a teoria ou argumento que lhe possa parecer, a cada momento, ser a mais provável. O ecletismo de Cícero, em vez de doutrinário, seria “dia após dia”, não apenas não se compromete com a procedência das teorias, mas não se compromete inclusive com a sua própria escolha, em outro momento, pode deixar de lado o que anteriormente havia escolhido como o mais provável.

Se o ecletismo é para Cícero o melhor modo de manter-se livre e desimpedido para buscar o mais provável, o método ou procedimento mais eficaz para se fazê-lo é através da argumentação *in utramque partem*. Em *De officiis* (II, 2, 8) Cícero escreve: “Não se pode ter uma visão clara do que é provável, a não ser que se faça uma comparação dos argumentos de ambos os lados” (*probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum facta contentio*). Argumentar em ambos os lados é o procedimento que deve ser adotado pelo probabilismo, pois consiste no melhor caminho para que se possa “ter uma visão clara do que é provável”. Cícero afirma nos *Academica* (II, 7):

O único objetivo da nossa discussão é, ao argumentar em ambos os lados (*in utramque partem*), extrair e dar forma a algum resultado que possa ou ser verdadeiro ou o mais próximo possível da verdade.
Neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo eliciant et tamquam expriment aliquid, quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat.

Nota-se que o objetivo de argumentar em ambos os lados é encontrar o que mais se aproxima da verdade, não a suspensão do juízo. De acordo com Reale, a argumentação pró e contra para Cícero "não deve levar à suspensão do juízo, mas ao encontro do provável e do verossímil [:] oferece-lhe a possibilidade de escolher a

solução mais provável" (Reale, 2011, p. 200). Deste modo, a *epoché* não é uma consequência da argumentação *in utramque partem*. Portanto, a noção cética de *epoché* parece ser dispensável para Cícero, tornando-se supérflua, obsoleta. Ao discutir a questão do sumo bem (se a virtude é suficiente para a felicidade), Cícero conclui (*Acad.* II, 134):

Sou arrastado em diferentes direções – agora a última posição parece-me ser a mais provável, agora a primeira. Contudo, ainda creio que a não ser que uma ou outra seja verdadeira, a virtude é destruída [...]
Distrahor – tum hoc mihi probabilius tum illud videtur. Et tamen, nisi alterutrum sit, virtutem iacere plane puto.

Não obstante ser “arrastado em diferentes direções”, Cícero acredita que um dos lados deve ser o mais próximo da verdade. A *epoché* não parece ser uma possibilidade real para Cícero – como seria possível simplesmente suspender o juízo sobre a virtude e a felicidade? Parece ser esta possibilidade, a que ocasionaria a *epoché*, o equivalente da destruição da virtude – para Cícero, a verdade ou verossimilhança tem de estar em um dos lados: um ou outro tem que ser verdadeiro. A equipolência, portanto, não arrasta Cícero para a *epoché*. Como é assinalado por Bicca (2009, p. 82),

Não obstante suas preferências céticas, Cícero não exhibe em seus diálogos nenhuma construção argumentativa que desague em suspensão explícita; na melhor das hipóteses, enxerga-se uma esboçada e sugerida equipolência, que não exhibe nenhum próximo passo em termos de método.

Cícero não pensa a argumentação *in utramque partem* em conexão com a *epoché*. Argumentar em ambos os lados não tem em vista a *epoché*, e sim a busca do provável. E, inversamente, ao se deparar com uma equipolência, Cícero não a entende como índice para a *epoché*, mas como situação-limite em que nenhuma probabilidade parece ser possível.

Deve-se lembrar de que a generalização da *epoché* proposta por Arcesilau é considerada uma inovação do seu pensamento, o que leva inclusive à consideração de que inaugura uma nova fase da Academia (D.L. IV, 28). A Média ou Nova Academia é caracterizada pela *epoché*, sendo os seus seguidores conhecidos como *ephektikós*, “aqueles que suspendem o juízo sobre tudo”³. Dessa maneira, a noção de *epoché*

³ Plutarco, *Contra Colotes*, 1120C. Cf. Long & Sedley, 1987, p. 440.

desempenha um papel central no pensamento de Arcesilau, caracterizando um novo modo de filosofar que inaugura uma nova fase da Academia, em que a suspensão (*epoché*) é tomada como um índice de sabedoria. A primeira referência à *epoché* nos *Academica* (II, 59) ocorre ao final do discurso de Lúculo, porta-voz para Antíoco de Ascalon:

Em primeiro lugar, quem pode estar desimpedido quando não há diferença entre apresentações falsas e verdadeiras? Segundo, que critério existe para uma apresentação verdadeira, se um critério pertence tanto a uma apresentação verdadeira quanto a uma falsa? Estas considerações necessariamente levaram à doutrina da *epoché*, que é uma retenção do assentimento (*adsensionis retentio*), na qual Arcesilau foi mais consistente, se as opiniões que algumas pessoas sustentam sobre Carnéades forem verdadeiras. “*Primum qui potestis non impediri, cum a veris falsa non distent? deinde quod iudicium est veri, cum sit commune falsi? Ex his illa necessario nata est εποχη, id est adsensionis retentio, in qua melius sibi constitit Arcesilas, si vera sunt quae de Carneade non nulli existimant*”.

Cícero oferece como tradução para *epoché* a expressão “retenção do assentimento”⁴, e interpreta as dificuldades cujas considerações levariam à suspensão como *impedimentos* para o pensamento. Contudo, Cícero não entende que estes impedimentos realmente restrinjam a capacidade de afirmar um juízo. Os “impedimentos” que para Arcesilau levavam à *epoché*, para Cícero poderiam ser contornados. Como vimos acima, de modo a dirimir as dificuldades que levariam à *epoché*, o procedimento a ser adotado consiste na argumentação pró e contra (*in utramque partem disserere*). Pode-se perguntar, portanto: a noção de *epoché* desempenha alguma função no pensamento acadêmico de Cícero?

Cícero endossa a tese de que a verdade existe, mas é inapreensível (*Acad.* II, 67-68, 77-78, 110, 141). Embora a verdade não possa ser apreendida, Cícero sustenta que para se considerar algo como provável não é preciso “conferir o assentimento, aprovar, tomar o fato como certo, compreender, perceber, ratificar, firmar e fixar” (*Acad.* II, 141, cf. II, 99); uma impressão (*videatur*) já seria o suficiente. Deste modo, em princípio Cícero aceita os argumentos acadêmicos para a acatalepsia e, conseqüentemente, para a *epoché*. No entanto, em vez da suspensão, Cícero busca o provável. A probabilidade não seria uma forma de apreensão ou assentimento, mas a alternativa possível tendo em

⁴ Há uma variação do predicado da retenção nas duas famílias de manuscritos do *Academicus Primus*: “*retentio assensione*” e “*retentio assertione*” que Hunt (1998) identifica, respectivamente, com as tradições italiana e francesa da obra.

vista a ausência da apreensão. Sendo a verdade inapreensível, entende-se a probabilidade justamente como a busca do que mais se aproxima ou se assemelha à verdade. Deste modo, nota-se como o probabilismo de Cícero é fundado na afirmação da inapreensibilidade. “... Enquanto você [Lúculo] fala de coisas ‘percebidas’ e ‘apreendidas’, nós descrevemos as mesmas coisas como ‘aparecendo’ (*sed ea quae vos percipi comprehendique, eadem nos, si modo probabilia sint, videri dicimus*)” (*Acad. II*, 105). A inapreensibilidade não leva à *epoché*, mas ao falibilismo de se afirmar apenas que algo é provável ou verossímil, mas não “apreendido” ou dotado de certeza. Nota-se que, além da inapreensibilidade não ser índice de *epoché*, mas apenas de uma nova atitude de abrir mão da certeza e buscar o provável, em sua afirmação da inapreensibilidade Cícero sustenta-se em uma teoria epistêmica limitacionista. Em *De natura deorum*, I, 5, 12 escreve:

Não somos dos que negam em absoluto a existência da verdade, limitamo-nos a sustentar que a cada verdade está unido algo que não é verdadeiro, mas tão semelhante a ela, de modo que ela não pode nos oferecer qualquer sinal distintivo que nos permita formular um juízo e dar nosso assentimento. Daí deriva a existência de muitos conhecimentos prováveis que, mesmo não sendo plenamente certificados, se nos mostram tão nobre e elevados a ponto de poderem servir como guia para o sábio.

Non enim sumus ii quibus nihil verum esse videatur; sed ii qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et adsendi nota. Ex quo existit et illud multa esse probabilia, quae, quamquam non perciperentur; tamen, quia visum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regetur.

De acordo com Cícero, a verdade existe, mas está obstruída para nós, de modo que não podemos possuí-la por inteiro – o intelecto não é capaz de penetrá-la em sua profundidade. Devemos nos limitar a tentar nos aproximar o máximo possível da verdade através da probabilidade. Portanto, não se limita a mostrar que o verdadeiro e o falso são indiscerníveis, mas revela-se mais assertivo no tocante ao nosso bloqueio à verdade, ao ponto de considerar como “fato o mais certo possível que [...] não há diferença entre aparências falsas e verdadeiras” (*Acad. II*, 90). Após apresentar a enorme divergência de opiniões da tradição filosófica a respeito de alguns dos seus temas mais caros (como a questão da alma, do corpo, da *phúsis*), Cícero afirma:

Todas estas coisas estão ocultas, encobertas e circunscritas por uma densa nuvem de escuridão, de modo que o intelecto humano não possui a visão suficiente para ser capaz de penetrar os céus e atingir o interior da terra.

Latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingeni tanta sit, quae penetrare in caelum, terram intrare possit (Acad. II, 122).

A afirmação da inapreensibilidade não ocorre após argumentar contra teses dogmáticas ou opor teses contrárias e pesar seus argumentos, mas a partir de uma reflexão sobre o desacordo (*discrepantia, dissensio*) entre as diversas filosofias, Cícero conclui que diante da dificuldade inerente às coisas, e da fraqueza do nosso próprio intelecto é preciso reconhecer que a verdade derradeira encontra-se obstruída para nós. A inapreensibilidade, ao que parece, é o que explica o desacordo, sendo mais fundamental: para evitar o infundável desacordo filosófico, devemos manter para nossos resultados o estatuto do que é verossímil e provável, e não absolutamente verdadeiro. No entanto, a respeito de questões de “suprema magnitude e extrema obscuridade” (Acad. II, 127) – tais como o bem supremo (cf. Acad. II, 134), os “constituintes do universo”, a natureza do corpo e da alma - não é possível encontrar nenhuma probabilidade. A respeito da questão da imortalidade da alma, Cícero escreve:

Tantos argumentos são oferecidos de ambos os lados. Uma parte destas questões parece ao seu homem sábio serem certas, mas o nosso não faz ideia nem do que seria mais provável, tal a extensão em que a maioria destas questões contém razões iguais para teorias contrárias.

Nam utramque in partem multa dicuntur. Horum aliquid vestro sapienti certum videtur; nostro ne quid maxime quidem probabile sit occurrit: ita sunt in plerisque contrariarum rationum paria momenta. (Acad. II, 124).

Seria esta uma ocasião para a *epoché*? À primeira vista, esta seria uma ocasião clara em que a noção cética de *epoché* teria efeito. No entanto, Cícero não apresenta estes casos como ocasiões para a *epoché* – e sequer menciona o termo –, mas que constituem limites para o probabilismo, em que a obscuridade das coisas não permite o encontro de nenhuma probabilidade, sendo inócuo, nestes casos, o uso da argumentação *in utramque partem*. Como Cícero afirma: “em coisas incertas não há nada provável (*In incertis enim nihil probabile est*)” (Acad. II, 110). Questões de “suprema magnitude e extrema obscuridade” não oferecem ocasião para a busca do mais provável.

Portanto, parece ser o probabilismo de Cícero o que torna a *epoché* obsoleta em seu modo de pensar. A busca da “máxima probabilidade” situa-se entre o assentimento e a obscuridade das coisas – o provável transita no feixe entre os dois limites, de um lado, a posse da certeza, em que se julga apreender, compreender a verdade, e de outro lado, a

obscuridade intransponível das coisas, em que tudo é incerto, e, portanto teses contrárias contêm o mesmo grau de probabilidade. É curioso que aquilo que configuraria uma ocasião típica em que o cético clássico suspenderia o juízo, Cícero, no entanto, não indica como ocasião para a *retentio assensionis*, mas como um limite para a afirmação do provável.

Além de não entender a *epoché* como o que seria próprio dos Acadêmicos, (como o era com Arcesilau), é interessante notar que Cícero tampouco apresenta o probabilismo como a diferença específica entre os modos acadêmico e dogmático de filosofar. Esta diferença diria respeito, antes, a atitudes diferentes em relação à filosofia e à sabedoria, podendo-se considerar o probabilismo como uma *consequência* da atitude própria dos acadêmicos face ao conhecimento. Qual seria esta atitude: se nem a *epoché*, nem o probabilismo, o que Cícero sustenta como sendo a característica distintiva dos acadêmicos?

2. O papel da dúvida em Cícero

O homem sábio, em decorrência da inapreensibilidade das coisas, deve suspender o juízo a respeito de tudo, de modo a não opinar. Esta é a generalização de Arcesilau da tese estoica de que o homem sábio não opina. Cícero, no entanto, não endossa a concepção de homem sábio, revelando sua distância do contexto da Nova Academia de Arcesilau e Carnéades, tradição por ele próprio transmitida. Tendo em vista a exigência, atribuída a Antíoco, de *uma representação de tal maneira que não possa haver uma falsa da mesma maneira*, Cícero afirma:

Não encontro nenhuma tal representação e, por consequência, sem dúvida irei conferir o meu assentimento a algo que não é realmente conhecido, i.e., devo sustentar uma opinião. “*Nihil eius modo invenio. Itaque incognito nimirum adsentiar, id est, opinabor*”. (*Acad.* II, 113)

Na mesma medida que rejeita a concepção de homem sábio, sustentar uma opinião deixa de ser problemático para Cícero. Logo no início do seu discurso no *Lúculo* afirma: “sou um grande opinador (pois não sou um homem sábio)” (*Acad.* II, 66). Ao mesmo tempo em que expõe o pensamento da Nova Academia, afasta-se das exigências para o homem sábio compartilhadas por Zenão e Arcesilau, insistindo não

ser um homem sábio (cf. *Acad.* II, 115). Se rejeita a concepção de homem sábio, e afirma que sustenta opiniões, de que modo Cícero entende a sabedoria?

Assim como outras escolas mantêm que algumas coisas são certas, outras incertas, nós, divergindo delas, dizemos que algumas coisas são prováveis, outras improváveis. O que, portanto, me impede de aceitar o que me parece provável, e rejeitar o que me parece improvável, e assim fugir, evitando a presunção de nítidas afirmações, à temeridade, que está muito longe da sabedoria?

Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia, contra alia dicimus. Quid est igitur, quod me impediat ea, quae probabilia mihi videantur, sequi, quae contra, improbare atque affirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum? (Cícero, *De officiis*, II, 2, 7-8).

A presunção e a temeridade estão o mais distante possível da sabedoria. Devemos sim opinar, mas sabendo que o que sustentamos não é toda a verdade, mas uma aproximação provável. A característica específica da filosofia acadêmica para Cícero consiste em abrir mão da exigência dogmática de se estar na posse da verdade e da certeza. Observar e contentar-se com probabilidades é uma forma de evitar a presunção de sustentar afirmações positivas da verdade. Como a verdade absoluta está bloqueada para nós, devemos buscar a rota alternativa da verossimilhança e probabilidade, que transitam entre a certeza absoluta e a total incerteza. É dessa forma que o pensamento acadêmico seria representativo de modéstia e de humildade intelectual, e apontaria para outro caminho possível para a filosofia. Eis a descrição de Cícero do tipo de filosofia que rejeita:

A filosofia deve avançar por argumentos. Como encontrará êxito? E o que acontecerá com a sabedoria? É o seu dever não duvidar de si mesma ou de suas doutrinas, que os filósofos denominam *dogmata*, qualquer um deles seria um crime abandonar; pois a entrega a uma tal doutrina é uma traição da lei moral, e este pecado é a fonte comum das traições de amigos e contra a pátria.

Ipsa autem philosophia, quae rationibus progredi debet, quem habebit exitum? Sapientiae vero quid futurum est? quae neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Cum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur, quo e vitio et amicitiarum prodiones et rerum publicarum nasci solent. (*Acad.*, II, 27)

A exigência dogmática para a filosofia, e conseqüentemente para a sabedoria é interpretada por Cícero como a imposição de que não se duvide de si, dos seus preceitos e doutrinas estabelecidas. Deste modo, nota-se que para Cícero a capacidade de duvidar de si exerce a função de critério de demarcação, sendo o que distingue entre as filosofias

acadêmica e dogmática. A concepção dogmática de sabedoria exige que o pensador não duvide de si mesmo, e, nesta medida, abra mão da sua liberdade para pensar. Daí a exortação de Cícero em *Acad.* II, 120: “*Quão valiosa a mera liberdade que é não estar submetido à mesma exigência que você!*” Em outras palavras: quão valiosa é a liberdade de não estar submetido à exigência da filosofia dogmática de sustentar peremptoriamente uma doutrina, sem jamais colocá-la em dúvida. Deste modo, ao dogmatismo Cícero opõe a capacidade de “duvidar de si”, capacidade que representa uma liberdade do pensamento. É ao descrever a diferença entre o seu modo de filosofar e o modo dogmático, no início do *Lúculo*, em *Acad.*, II, 7-8, que Cícero primeiramente introduz a noção de dúvida como um termo semitécnico:

Nem há nenhuma diferença entre nós e aqueles que pensam que possuem conhecimentos positivos, exceto que eles não têm nenhuma dúvida de que os seus princípios sejam verdadeiros, ao passo que nós sustentamos muitas doutrinas como prováveis, as quais podemos facilmente colocar em prática, mas raramente podemos levar adiante como certas: e, no entanto, somos mais livres, na medida em que possuímos nosso poder de julgamento desimpedido, e não estamos limitados por nenhuma compulsão a endossar todos os dogmas que são estabelecidos para nós quase como éditos por certos mestres.

Nec inter nos et eos, qui se scire arbitrantur, quicquam interest, nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint, quae defendunt: nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmare vix possumus. Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas, nec ut omnia, quae praescripta et quasi imperata sint, defendamus necessitate ulla cogimur. (*Acad.*, II, 8)

A única diferença entre acadêmicos e dogmáticos é que estes não duvidam dos seus princípios, e os afirmam incontestadamente como verdadeiros, ao passo que os acadêmicos sustentam suas “doutrinas” apenas como prováveis. A capacidade de duvidar de si representa uma liberdade do pensamento na medida em que deixa o intelecto desimpedido de preceitos e doutrinas, dispondo integralmente da sua capacidade de buscar e julgar a verdade.

Neste sentido, percebe-se que a noção de dúvida exerce uma dupla função no pensamento de Cícero. “Ser capaz de duvidar” relaciona-se tanto com o ecletismo, pois duvidar de si significa estar livre do endosso doutrinário a uma escola particular, e, portanto, “desimpedido” para pensar, quanto com o probabilismo: sendo capazes de duvidar de si mesmos, os acadêmicos sustentam que não se pode conhecer com certeza (*adfirmare vix possumus*); não negam o conhecimento, mas buscam se aproximar o máximo possível da verdade através da probabilidade. Assim, a “integridade intelectual” acadêmica consistiria na capacidade de duvidar das suas próprias opiniões,

ou seja, evitar adotá-las como doutrinas e não considerá-las como afirmações peremptórias da verdade.

Portanto, Cícero apresenta a noção de dúvida em estreita conexão com a sua doutrina do "probabilismo eclético". É através da capacidade de "duvidar de si" que Cícero distingue-se dos filósofos dogmáticos; ou daqueles que afirmam as suas doutrinas como certas.. Pode-se mesmo pensar que a noção de dúvida seria, de certo modo, "anterior" ao probabilismo, ou estaria na "raiz" do "probabilismo eclético". A dúvida parece representar uma atitude, uma capacidade fundamental, sendo a capacidade de "duvidar de si" o que primeiramente torna o pensamento humilde, íntegro, desimpedido, logo, capaz de abrir mão da certeza e da infalibilidade, contentando-se com probabilidades, e nesta medida evitar a temeridade e a presunção.

Deste modo, pode-se afirmar que a noção de dúvida desempenha um papel central em seu pensamento. E, neste sentido, é legítimo considerar que esta noção de dúvida apresentada por Cícero desempenha o que em Arcesilau e Carnéades era desempenhado pela *epoché*. "Duvidar de si" – e não propriamente a retenção do assentimento ou *epoché* – é, em última análise, a capacidade através da qual Cícero expõe as qualidades que determinam o seu modo próprio de pensar, capacidade que confere a modéstia, humildade, liberdade e integridade ao seu intelecto. Ou seja, com a noção de dúvida Cícero expressa a sua própria convicção filosófica e, como se entende pertencer à escola dos "acadêmicos" (à "única" Academia), em determinados momentos atribui o exercício da *capacidade de duvidar* ao modo próprio de filosofar dos "acadêmicos" em geral.

No início dos *Academica Posteriora*, Cícero já havia interpretado a maiêutica socrática através da noção de dúvida. Após afirmar que tanto os peripatéticos quanto a tradição acadêmica retiraram amplos recursos da fonte de Platão, Varro comenta que, não obstante,

[Abandonaram] o famoso costume socrático de duvidar de todas as coisas, sem a admissão de qualquer declaração positiva.
illam autem Socraticam dubitationem de omnibus rebus et nulla adfirmatione adhibita consuetudinem disserendi reliquerunt. (Acad., I, 17).

E, novamente, no discurso de Varro no *Lúculo*, afirma: "Sócrates duvida de todas as coisas" (*Acad.* II, 74-75). Nota-se que, além de recorrer à noção de dúvida para explicitar e defender o pensamento acadêmico, o conceito de dúvida assume uma

função técnica nos *Academica*, retrojetando até Sócrates o uso da dúvida como a atividade fundamental da sua prática filosófica.

1. Conclusão:

Cícero apropria-se em seus escritos do termo *dubitare*, próprio da linguagem comum, conferindo-lhe um novo significado filosófico. Enquanto termo da linguagem comum, a dúvida costuma significar vacilação, hesitação e indecisão, e assim indicar a falta de convicção e a possibilidade do erro. Estes são os significados mais comuns do conceito de dúvida. De acordo com o uso filosófico que Cícero atribui ao conceito, a capacidade de duvidar marca a liberdade do pensamento, uma abertura fundamental ou fundacional para o encontro da máxima probabilidade. Em vez de designar vacilação, indecisão, e apontar para a possibilidade do erro, em seu sentido filosófico ciceroniano a dúvida atrela-se à liberdade e à sabedoria, à humildade e integridade do intelecto. A capacidade de “duvidar de si” passa a designar a característica distintiva dos acadêmicos, capacidade que lhes torna tanto livres quanto humildes, em oposição à adesão doutrinária e à presunção dos filósofos dogmáticos. Deste modo, Cícero pode ser considerado o primeiro pensador a fazer um uso filosófico do binômio “dúvida e dogmatismo”.

Deste modo, depreende-se da obra de Cícero um uso semitécnico do termo *dubitare*, a partir da qual se torna possível considerá-lo um conceito relevante para o pensamento filosófico. Esta pode ser considerada uma contribuição original de Cícero em sua exposição da filosofia acadêmica. Na filosofia grega antiga, não se encontra um uso filosófico do termo “dúvida”. Não se encontra nas obras de Platão, Aristóteles, ou Sexto Empírico um uso técnico dos diversos vocábulos gregos que expressam o conceito de dúvida (tais como *distázo*, *endoiázo*, *diakrino*, dentre outros) com um sentido filosófico especial: a dúvida não é um conceito sobre o qual se constroem teorias ou a partir do qual são derivadas consequências filosóficas.

A obra de Sexto Empírico (c. sec. II d. C.) e os *Academica* de Cícero são as principais fontes para o conhecimento do ceticismo antigo. As *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto viriam a ser redescobertas somente no século XV, e publicadas em latim no século seguinte. Desde Santo Agostinho até o início do século XV (quando o artigo “Pirro” de Diógenes Laércio é publicado por Ambrogio Traversari), os *Academica* permanecem como a fonte praticamente exclusiva da tradição céptica antiga (cf. Schmitt,

1972). No século XVII, os *Academica* viriam a exercer renovada influência, com o pensamento de Mersenne, Gassendi, Bayle, e notoriamente Hume, dentre outros. Portanto, é possível considerar o pensamento filosófico de Cícero uma das fontes principais da apropriação não apenas do vocabulário, mas do conceito de dúvida ao pensamento filosófico, bem como para a introdução da dúvida no significado do ceticismo no período moderno, a partir da qual se consolida a interpretação de que o ceticismo seria uma “filosofia da dúvida”.

É preciso, no entanto, não confundir o uso filosófico que Cícero faz da noção de dúvida, e o significado específico que lhe atribui com a concepção moderna de dúvida, segundo a qual o cético é quem “duvida de tudo”. Nota-se que esta concepção de uma “dúvida ativa” está ausente da exposição de Cícero, que jamais faz uso de expressões como “é preciso duvidar de tudo” ou “tudo é duvidoso” (mas pode-se imaginar que dissesse: “é preciso ser capaz de duvidar de si mesmo”). Ao contrário da dúvida moderna, nos *Academica* a capacidade de duvidar não expressa nenhuma radicalidade, mas serve uma função moderadora para o dogmatismo: resguardar a humildade e liberdade para pensar do perigo envolvido no endosso doutrinário a opiniões filosóficas.

Referências Bibliográficas

- BICCA, L. Carnéades em Roma: ceticismo e dialética. IN: *sképsis*, ano iv, nº 5, 2009, pp. 77-101.
- CICERO. *De Natura Deorum et Academica*. Michigan: Harvard University Press, 2005.
- _____. *De officiis*. London: William Heineman Ltd., 1928.
- _____. *Tusculan Disputations*. Boston: Little, Brown and Company, 1886.
- _____. *De Oratore*. London: William Heineman Ltd., 1942.
- GLUCKER, J. Cicero’s philosophical affiliations. IN: DILLON, J. M. & LONG, A. A. (Eds.) *The Question of “Eclecticism.” Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 34-69.
- HUNT, T. J. *A Textual History of Cicero’s Academici Libri*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998.
- LONG, A.A. / SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers*, 2 vols. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1987.
- REALE, G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- SCHMITT, C. B. *Cicero Scepticus*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.