

O DRAMA DA RECEPÇÃO: CÍCERO E A ACADEMIA^{*}

Alice Bitencourt Haddad^{**}

Resumo: Neste artigo pretendemos apontar aspectos da composição de Cícero, em *Academica* e *De finibus*, que indiquem o contraste que ele mesmo estabelece entre duas correntes da Academia de Platão: a que ele representa e que se desenvolve entre Arcésilas e Filon de Larissa; e aquela representada por Antíoco de Ascalão, um antigo discípulo de Filon que teria mudado radicalmente de filosofia, assumindo influências estoicas. Nosso objetivo é mostrar como Cícero constrói dramaticamente essa disputa pelo legado platônico, com ênfase nas perspectivas dos personagens – especialmente no que tange à compreensão da importância de Sócrates para a filosofia de Platão – e nas emoções que lhes são atribuídas pelo Cícero escritor.

Palavras-chave: Cícero; *Academica*; *De finibus*; Academia; legado platônico.

LE DRAME DE LA RÉCEPTION: CICÉRON ET L'ACADÉMIE

Résumé: Dans cet article, nous avons l'intention de souligner des éléments de la composition de Cicéron, dans *Academica* et *De finibus*, qui indiquent le contraste qu'il établit lui-même entre deux courants de l'Académie de Platon: celui qu'il représente et qui se développe entre Arcésilas et Philon de Larissa; et celui représenté par Antiochus d'Ascalon, un ancien disciple de Philon qui aurait radicalement changé sa philosophie, assumant des influences stoïques. Notre objectif est de montrer comment Cicéron construit de manière dramatique cette dispute pour l'héritage platonicien, en mettant l'accent sur les perspectives des personnages – en particulier en ce qui concerne la compréhension de l'importance de Socrate pour la philosophie de Platon – et sur les émotions qui leur sont attribuées par l'écrivain Cicéron.

Mots-clés: Cicéron; *Academica*; *De finibus*; Académie; héritage platonicien.

* Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 10/08/2022.

** Professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: alicehaddad@id.uff.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4690-0878>.

Introdução

Quanto aos tesouros dos antigos sábios, aqueles que eles nos deixaram escrevendo livros, percorro-os desenrolando-os em conjunto com os amigos. E, quando vemos algo bom, selecionamos, e consideramos de enorme proveito que tenhamos nos tornado amigos uns dos outros. (XENOFONTE. Memoráveis, 1.6.14¹)

A História da Filosofia é uma história também das sucessões. Um autor antigo como Diógenes Laércio a representa de maneira brilhante em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Aquele que é filósofo estudou e, principalmente, conviveu com outros filósofos, herdou suas doutrinas ou procedimentos, faz com esse legado uma obra sua, também ela transmitida de múltiplas maneiras possíveis: como escritor, como professor, na esfera política, em suas escolhas nas diversas e adversas situações que se lhe apresentam, etc.

Por que falar da vida de um filósofo? Esse é um estranhamento que nós modernos experimentamos ao ler Diógenes, imputando ao autor, muitas vezes, uma certa vulgaridade por se ocupar com aspectos que nunca tematizamos em nossas pesquisas. O que nos importa se algum filósofo morreu por doença acometida por piolhos? O que nos importa se o outro era gago e gostava de usar anéis? É importante falar da vida de um filósofo, contar sobre seus feitos e defeitos, como lidou com a velhice e com os prazeres, como se relacionou com outras pessoas, amigos e discípulos, porque a vida de um filósofo é sua maior obra e a mais completa. Não seria a vida uma espécie de critério verificador de suas próprias teorias, especialmente quando a obra teórica reflete sobre o melhor modo de vida, sobre ação, sobre política? Há que se entender, assim, que falar da vida é falar também da obra, de modo que “vidas” e “doutrinas” não devem ser tomadas como fatores separados e que não se tocam, mas, pelo contrário, como aspectos que se iluminam e se explicam em vista de uma melhor compreensão de quem foi certo filósofo.

Nas linhas de sucessão que Diógenes oferece nos deparamos, talvez esta seja uma palavra melhor, com uma *rede*. Isso porque, apesar de em várias seções ele supor a sucessão de um filósofo a partir de um anterior, ele nunca deixa de mencionar com quais outros aquele conviveu e aprendeu ao longo da vida. De Platão, por exemplo, Diógenes afirma que seguia as teo-

rias de Heráclito, mais tarde tornou-se discípulo de Sócrates, e, depois da morte de Sócrates, passou a seguir Crátilo, um heraclítico, e Hermógenes, um parmenídico (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 3.5-6) – ainda que, claramente, Diógenes o ponha como sucessor de Sócrates e abrindo o livro III com uma “nova linhagem” após as narrativas sobre os socráticos e seus sucessores. Encanta-nos também o narrado, no livro VII, sobre a vida e a obra de Zenão de Cítio: foi discípulo de Crates, o cínico; de Stílpon, o megárico; e de Xenócrates e Pólemon na Academia (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 7.1). Consta, ainda, que gostava de estudar com o dialético Filon e com Diodoro Cronos, o megárico (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 7.16, 7.25). E esse conjunto de influências se enxerga, de fato, na filosofia estoica. Há fragmentos de Xenócrates que qualquer um consideraria de acento estoico, bem como sentimos um sabor megárico nos silogismos que recebemos de Zenão e seus sucessores. Não vamos nos deter exatamente sobre esses pontos, mas apenas gostaríamos de assinalar a complexidade que significa a transmissão, a sucessão, e, por fim, o legado de uma Filosofia. Não à toa disse Pólemon para Zenão: “Não me passa despercebido o fato de entrares pela porta do jardim para te encontrares comigo e me roubares a minha doutrina para dar-lhe uma aparência fenícia” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 7.25, trad. Kury).

Essa fala atribuída a Pólemon, aliás, nos faz lembrar que, na relação entre professor e aluno, não há nenhum tipo de controle sobre como aquilo que se transmite chega ao aluno, e como ele vai se apropriar daquilo que o professor porventura ensinou. Um exemplo disso encontramos nas *Memoráveis* de Xenofonte, um texto relevante para o tema, pela pluralidade de discípulos associados a Sócrates que nele aparecem. Já de início, Xenofonte, em defesa do mestre, argumenta com vigor contra a responsabilização de Sócrates quanto aos destinos de Crítias e Alcibiades, que causaram tantos males à cidade (XENOFONTE. *Memoráveis*, 1.2.12). Eles procuraram e frequentaram Sócrates já com a intenção de se tornarem hábeis oradores e políticos, e não homens virtuosos. Quando aprenderam o que queriam, se afastaram (XENOFONTE. *Memoráveis*, 1.2.15-16). Em contraste com Crítias e Alcibiades, muitos outros discípulos são apontados como tendo buscado Sócrates a fim de se tornarem excelentes (*kaloì kagathoi*) e aptos a serem úteis à casa, à família, aos amigos e a seus concida-

dãos, como Críton, Querefonte, Querécates, Hermógenes, Símiás, Cebes, Fédon e outros (X. *Mem.* 1.2.48).

Neste artigo, que dedicamos à professora Maria das Graças de Moraes Augusto, trouxemos essas passagens de Diógenes Laércio e Xenofonte inicialmente apenas para ambientar o leitor no tema de que trataremos, a saber, o legado e a recepção. Restringiremos nosso escopo à perspectiva de Cícero em *Academica* e *De Finibus*. A dedicatória à professora serve para indicar não apenas nossa gratidão pela formação que recebemos durante a graduação, o Mestrado e o Doutorado, mas também porque sua trajetória é exemplo do que este artigo pretende ilustrar: que aquilo que um professor entrega é recebido de maneiras diferentes pelos diversos discípulos, que tornam a obra do professor uma obra sua, dando continuidade, de maneira singular, às questões levantadas e discutidas em comunidade, mas sempre entendendo-as como um legado. Nesse sentido, dedico também este artigo a todos os amigos que fiz no âmbito do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (fundado e coordenado pela professora Maria das Graças por mais de 30 anos), companheiros de jornada filosófica cujo trabalho admiro, leio, escuto e com os quais dialogo e aprendo com muito prazer.

***Academica* e *De Finibus* em linhas gerais**

Em *Academica*, obra escrita nos últimos anos de vida de um Cícero já afastado da arena política, percebe-se que a narrativa gira em torno de um conflito que o autor estabelece com Antíoco de Ascalão, um acadêmico que foi discípulo de Fílon de Larissa, e que teria rompido com a tradição da assim chamada Nova Academia. Na data dramática da obra, Antíoco já estava morto e não consta como um personagem, porém tem seus defensores. Antes, cabe explicar ao leitor que conhece pouco os *Academica* que Cícero escreveu duas edições da obra.² Uma primeira que ele dividiu em dois livros, *Cátulo* e *Luculo*, da qual nos chegou integralmente apenas *Luculo*; e uma segunda, que ele dividiu em quatro livros, alterando, ainda, os personagens em questão. Dessa segunda edição só nos chegou integralmente o primeiro quarto, cujo principal expositor é Varrão. Para facilitar a compreensão do leitor, usaremos as nomenclaturas *Luculo* e *Varrão*, dependendo do texto a que nos referirmos.³

O tema principal de *Academica* é o da possibilidade de conhecimento a partir das representações sensoriais. Em reconhecendo que seu antigo mes-

tre, Antíoco, mudara de opinião acerca desse assunto, assumindo uma concepção de conhecimento em muitos pontos semelhantes à estoica, Cícero desenha os personagens Varrão e Luculo como porta-vozes dessa doutrina, e a si mesmo como um representante da Nova Academia, assumindo, inclusive, o uso de escritos de Clitômaco (CÍCERO. *Luculo*, 98) como apoio para a sua fala. A oposição entre as partes (neoacadêmicos vs Antíoco e estoicos) é assim estabelecida, havendo ataques e defesas dos dois lados.

Vimos a necessidade de também abordar, ainda que parcialmente, o *De Finibus* porque encontramos ali novamente a rusga entre Cícero e um outro porta-voz de Antíoco, Pisão, mas agora em torno da Ética. Nesse diálogo que chegou inteiro, a estrutura dramática é, talvez justamente por ter chegado inteiro, aparentemente mais complexa. Ali temos um conjunto de diálogos com personagens diferentes e em locais diferentes: os livros I e II, dedicados à discussão da ética epicurista; os livros III e IV, destinados ao debate da ética estoica; e o livro V, centrado na discussão das ideias de Antíoco.

As mudanças de casa

Antíoco é um personagem muito interessante para a discussão sobre recepção porque, como dissemos, era um acadêmico ligado a Fílon, que desviou o rumo de sua filosofia radicalmente, aderindo a várias teses estoicas, algumas delas duramente atacadas pelos acadêmicos de sua época (e pelo próprio Antíoco do passado). Da maneira como Cícero descreve, é como se Antíoco, seu antigo e brilhante professor, tivesse se tornado um rival, um adversário. É com muita emoção que Cícero se refere a ele. E aqui é importante fazer uma pausa para explicar o título deste trabalho e como estamos entendendo a escrita de Cícero no que diz respeito a esse episódio da mudança de Antíoco. A recepção do legado platônico é o que está em disputa em *Academica* e em parte do *De Finibus*. E Cícero dramatiza a disputa, colocando em conflito as teses representantes das duas vertentes. O “drama da recepção”, como chamamos, se refere à maneira encontrada por Cícero de apresentar o embate. Ele não é um embate puramente intelectual, de confronto de ideias e conceitos, e sim também eivado de elementos emotivos que conduzem o leitor ao calor desse enfrentamento em que todos se dizem acadêmicos, tornando aparentemente sem sentido esse nome comum.⁴ Em nossa análise, decidimos focar apenas na cena dramática e na maneira como os personagens se referem ao legado em disputa, deixando

para outro momento a discussão detalhada, mais propriamente filosófica, de algumas das controvérsias entre Cícero e Antíoco no campo do conhecimento e da ética.

A “virada” de Antíoco é mencionada em algumas passagens. Em *Varrão*, 13, a situação é mencionada em tom de intriga que atinge também o próprio Cícero:

“Mas a teu respeito chegou-me qualquer coisa aos ouvidos...”

“A propósito de quê?” – perguntei.

“Ouvi dizer que abandonaste a Velha Academia e agora alinhas pelas ideias da Nova.”

“E então!?” – retorqui. – “Que mais direitos tem o nosso amigo Antíoco de regressar à velha casa e deixar a nova, do que eu tenho de abandonar a velha e passar para a nova? [...]”⁵

Cícero não se aprofunda nos motivos pelos quais teria abandonado a Antiga Academia, nem sobre quando isso teria acontecido, provocando nos comentadores modernos um intenso debate sobre sua trajetória filosófica. Sabemos de sua declarada filiação à chamada Academia cética, mas não fica nem um pouco claro se a filosofia que ele seguia antes era simplesmente a de Antíoco, que agora ele critica, ou se algo ainda diferente disso. Görler (2002), por exemplo, oferece uma interpretação mitigada dessa passagem; primeiro, sustentando, ao longo do seu artigo, que Cícero nunca foi “antioquiano”, a partir da análise de passagens de obras consideradas por alguns intérpretes como pertencentes a esse período dogmático (p. ex. *De Oratore*, *De Republica* e *De Legibus*); em seguida, defendendo a hipótese de que a saída da Velha Academia para a Nova não se referiria a uma mudança de filosofia, mas a uma mudança quanto aos temas abordados em seus escritos filosóficos. Se antes Cícero tomava Platão como modelo na escolha e na análise de certos temas, ele agora se veria na necessidade de expor o método e as questões da Academia à qual pertenceu, chamada por Varrão de Nova Academia (ver GÖRLER, 2002, esp. p. 109-113). Teria sido, portanto, sempre um cético. Mas a questão, como dissemos, é polêmica, e o texto abre margem para outras interpretações igualmente persuasivas. Glucker (1996, p. 39), por exemplo, menciona também o fato de a mais antiga obra teórica de Cícero, *De inventione* (c. 81 a.C.), conter uma declaração de pertencimento à Academia cética, bem como sua última obra, *De officiis*, embora questione, ao longo de seu artigo e de maneira

muito arguta, a permanência dessa filiação por toda a sua vida. Sua proposta é a de que Cícero teria sido primeiro um acadêmico cético, filoniano; depois, um seguidor de Antíoco; e em 45 a.C. teria retornado ao ceticismo de Carnéades e Fílon. Ele faz, portanto, uma leitura mais rígida daquela passagem que menciona a “mudança de casa” de Cícero, bem como de algumas passagens críticas à Academia cética em algumas de suas obras (especialmente *De legibus*, 1.39), cujo peso Görler também diminui em sua interpretação. Como aqui estamos preocupados com a posição de Cícero em *Academica* e *De finibus*, obras compostas no mesmo período, a decisão por uma ou outra compreensão de sua trajetória não afetará (ou não afetará muito) nossa presente investigação, de modo que deixaremos por ora em suspenso essa questão, que merece atenção maior do que agora poderemos oferecer.⁶

Quanto a Antíoco, essa versão de que teria deixado a Nova Academia, aquela iniciada por Arcésilas e continuada até Fílon de Larissa, para regressar à Antiga é o que Cícero afirma que ele mesmo dizia. Ela será, porém, contestada em diversos momentos, colocando-se em questão a legitimidade de seu pertencimento à Academia – não só à “nova”, como à “antiga”, por sua adesão a soluções estoicas para alguns problemas (“apesar de costumar ser tido por Acadêmico, se alterasse num ou noutro ponto a sua doutrina, poderia passar por um Estoico de gema”; *Luculo*, 132.8-10). É o caso, por exemplo, do problema do critério de verdade. Durante muito tempo o estudou com Fílon – dizia-se, inclusive, que foi a pessoa que mais estudou com Fílon esse assunto (CÍCERO. *Luculo*, 69.2-3) –, e escreveu ele próprio sobre o tema. Na velhice, “passou a atacar com a mesma veemência os pontos de vista que antes costumava defender” (CÍCERO. *Luculo*, 69.4-6).

O personagem Cícero se pergunta o que aconteceu para haver essa mudança, aparentando perplexidade e expressando algum deboche: “Pergunto a mim mesmo que espécie de dia foi esse que o iluminou e lhe revelou o critério para distinguir o verdadeiro do falso, cuja existência ele negara ao longo de tantos anos!” (CÍCERO. *Luculo*, 69.8-11). Se passa a dizer o mesmo que os estoicos, por que não mudou de escola? É então que Cícero comenta uma hipótese bastante hostil que corria, a de que Antíoco só teria querido se destacar de Fílon quando começou a ter discípulos próprios. Além disso, para ele interessaria manter a designação de acadêmico, pela reputação do nome. O desejo de recuperar o legado da Antiga Academia seria falso, apenas uma forma de justificar suas mudanças, preservando, ao

mesmo tempo, o nome. A hipótese dele, Cícero, por sua vez, apontaria mais para uma fraqueza do que para a ambição de reputação: Antíoco não teria aguentado os ataques unificados das demais escolas contra a Academia (a nova), e, assim como quem foge do sol, teria se abrigado à sombra da Antiga Academia (CÍCERO. *Luculo*, 70). Confirmando-se qualquer das duas hipóteses, Antíoco sairia bastante desqualificado, ou por oportunismo ou por incapacidade. Um contraste relevante com a descrição que dele faz Cícero em outro momento, ao afirmar que ultrapassava os outros filósofos em inteligência e conhecimento (CÍCERO. *Luculo*, 4.11-13). Por esse contraste fica mais explícita sua perplexidade com a mudança de Antíoco. Que justamente ele, Antíoco, seja o primeiro a defender o critério estoico de verdade, isso – diz Cícero – o afeta demais (*qui me valde movet*; CÍCERO. *Luculo*, 113.9), ou porque ele amava aquele homem, assim como aquele o amava (*vel quod amavi hominem sicut ille me*; CÍCERO. *Luculo*, 113.9-10), ou porque era o mais refinado (*politissimum*) e sagaz (*acutissimum*) filósofo de seu tempo. A admiração pelo mestre era enorme e talvez por isso a decepção tivesse sido ainda mais aguda. Mas, claro, trata-se de uma dramatização que acompanha e ilustra com tintas fortes o embate das ideias.

Cícero e o legado de Sócrates e Platão

Em contraposição à decepção com Antíoco, Cícero apresenta sua visão do significado de ser um acadêmico. Ele o faz de muitas formas, mas talvez a mais bonita se encontre no início do livro V do *De Finibus*. Seu interlocutor no livro é Bruto, a quem ele conta sobre o período em que viveu em Atenas, em sua juventude, e onde teve aulas com Antíoco, que aconteciam no ginásio de Ptolomeu. Àquela altura, em 79 a.C., já havia acontecido a invasão de Sula durante a Primeira Guerra Mitridática (86 a.C.), Fílon já havia morrido após fugir para Roma, e as atividades no interior da Academia teriam cessado desde então.⁷

Junto com Pisão (porta-voz de Antíoco nesse diálogo), Quinto,⁸ Pompônio Ático e Lúcio Cícero,⁹ Cícero tinha acabado de ouvir uma palestra de Antíoco, e eles resolvem dar um passeio pela Academia, descrita como um local que costumava estar vazio à tarde. O ponto de partida para a caminhada é a casa de Pisão. O percurso e a distância são estabelecidos. Estaria Cícero dramatizando sua própria trajetória filosófica, partindo da casa de Pisão em direção à Academia?¹⁰ É difícil garantir alguma resposta

nesse sentido, mas a caminhada até a antiga escola de Platão, agora deserta, e ainda após a aula de Antíoco, não parece uma escolha arbitrária, ainda mais quando o autor da narrativa é tão consciente do exercício da escrita, da composição textual.

Quando os personagens chegam, após pouco mais de um quilômetro de caminhada, todos, sem exceção, falam de suas emoções por terem passado ou estarem em locais frequentados por homens tão ilustres e que eles só conhecem por seus textos. Pisão se emociona ao pensar em Platão, Espeusipo, Xenócrates e Pólemon, os membros daquela que Antíoco considerava a Antiga Academia, e a qual ele declarava recuperar. Quinto, amante da obra de Sófocles, confirma o mesmo sentimento ao olhar, no caminho, para o casario de Colono (“tive a sensação de ver Édipo”, *De finibus* 5.3). Pompônio Ático, o epicurista, também declara não conseguir se afastar da recordação do rosto de Epicuro ao passar pelos jardins. Apesar de não ter conhecido o filósofo, seu rosto seria bem conhecido por conta da prática epicurista de pintá-lo em quadros, taças e gravá-lo em anéis. É então que Cícero fala de sua própria comoção ao ver e apontar um pequeno auditório onde Carnéades lecionava. Cícero também conhecia seu retrato, então sente que pode vê-lo em seu assento (“e creio até que o seu assento, privado da companhia de tão poderoso intelecto, como que sente saudades da sua voz”, *De finibus*, 5.4). Cícero, portanto, localiza na figura de Carnéades a sua admiração. Sua caminhada até a Academia o levou a esse importante continuador da filosofia de Arcésilas. Por último, Lúcio Cícero, corado, conta de sua iniciativa de visitar a Baía de Faleros, onde Demóstenes declamava, e de seu desvio durante a caminhada para tentar ver o túmulo de Péricles. “Mas nesta cidade”, diz ele, “as recordações são infinitas; por onde quer que vamos a história vem ao nosso encontro” (CÍCERO. *De finibus*, 5.5).

É após essa abertura tão significativa, com todos os personagens situados quanto às suas influências, levados pela emoção de verem e andarem por onde passaram aqueles grandes homens, que Pisão inicia sua exposição sobre o supremo bem segundo Antíoco. Reforçando as dúvidas sobre sua trajetória filosófica, o jovem Cícero, lembrado pelo Cícero mais velho que dialoga com Bruto, não é um aliado de Antíoco. Ele já é um seguidor da Nova Academia (CÍCERO. *De finibus*, 5.7) e crítico em vários pontos da doutrina do mestre que ele está, naquele mesmo período, frequentando. É preciso, porém, ter cuidado com o que Cícero afirma sobre si mesmo.

Nada garante que ele não esteja projetando no Cícero do passado sua visão da época em que escreveu. Por outro lado, é também possível que seu desencanto pela filosofia de Antíoco tenha se dado, de fato, antes de sua estada em Atenas, já que não se descarta a hipótese de que eles tenham se conhecido antes, uma vez que pouco se sabe sobre por onde teria andado Antíoco após a fuga de Fílon para Roma. Além disso, é relevante destacar que Cícero teve uma formação plural, que ele mesmo descreve em vários momentos. E sua relação com Antíoco pode nunca ter sido a de um fiel seguidor, assim como não o foi com alguns daqueles que ele aponta como professores, tais como Diódoto (estoico cujas lições ouvia desde criança e que morava em sua casa; cf. *Luculo*, 115), Fedro e Zenão de Sídon (epicuristas; cf. *De finibus*, 5.16). A fidelidade de Cícero, nas obras aqui em questão, é a algo que chamaríamos de espírito socrático.

A maneira como Cícero entende a filosofia platônica, ao menos em *Academica* e *De finibus*, passa, necessariamente, pelo resgate da filosofia de Sócrates. “Filosofia” entendida não como um conjunto de doutrinas, mas como atitude, modo de proceder, perguntar e argumentar, modo de se relacionar com as teses dos homens comuns e com as dos ditos sábios, modo de se relacionar com os discípulos, e poderíamos pensar em tantos outros aspectos de uma filosofia de caráter oral e ocupada com os assuntos humanos e, portanto, com a vida. Em *De Finibus* I e II, por exemplo, o contraste entre um Cícero autodeclarado socrático e o epicurista Torquato se evidencia pela maneira como cada um escolhe defender suas ideias. Torquato, após ser provocado por Cícero, inicia uma exposição sobre a doutrina epicurista do bem último a partir da metodologia também de Epicuro (CÍCERO. *De finibus*, 1.29 et seq.). Ele disserta sobre o tema sempre fazendo menção ao filósofo. Assim temos Torquato, ao longo de sua apresentação, supostamente reproduzindo o pensamento e a maneira de expor de Epicuro. O livro I termina com Torquato encerrando sua fala e expressando o desejo de ouvir a opinião de Cícero. O livro II se inicia com Torquato e Triário encarando Cícero, na expectativa de ouvi-lo, porém este corta completamente a aspiração dos ouvintes, recusando-se a oferecer uma palestra do mesmo tipo. E o rejeita amparado em Sócrates: “Quando é que Sócrates, considerado de pleno direito o pai da filosofia, alguma vez fez semelhante coisa?” (CÍCERO. *De finibus*, 2.1). Ainda compara a prática de Torquato com a dos sofistas, como Górgias, que discorriam em público sobre os assuntos que lhes eram demandados. Sócrates, ao contrário, esperava os

outros discorrerem para então os refutarem. Esse procedimento teria sido abandonado até mesmo pela Academia, permanecendo os ouvintes calados ao ouvirem a exposição do mestre. Cícero, porém, valorizando a conduta socrática, recuperada por Arcésilas, decide discutir ponto por ponto a fala de Torquato, com o compromisso de rejeitar o inaceitável e confirmar o que estivesse disposto a aceitar.

Em *Varrão* (3), essa inspiração em Sócrates também se manifesta quando ele declara que tem como tarefa “expor em latim a antiga filosofia procedente do pensamento de Sócrates”. *Confissão, essa, que ocorre durante uma discussão acirrada sobre a importância de se traduzirem textos filosóficos para o latim que ele trava com Varrão, que, por sua vez, defende que se leia filosofia em grego, dentre outros motivos, para que ela não seja vulgarizada.*¹¹ Essa indicação de que sua tarefa filosófica está atrelada a Sócrates é reveladora, pois mostra, ao mesmo tempo, que não é a qualquer Academia que ele se vê pertencer, mas àquela iniciada por Arcésilas, e que justamente reivindica a retomada da dúvida socrática. É de se notar que, dentre os fragmentos que nos chegaram de Espeusipo e Xenócrates, por exemplo, nenhum deles faz referência a qualquer vinculação desses primeiros acadêmicos com Sócrates. Arcésilas, ao contrário, aparece na narrativa de Cícero como um acadêmico que se opunha a Zenão de Cítio, especialmente no que diz respeito à sua concepção de conhecimento, mas sendo respaldado, principalmente, pela figura de Sócrates. Suas disputas com Zenão, diz Cícero, não ocorriam pela mera vontade de vencê-las, mas porque Arcésilas realmente considerava que certos assuntos eram obscuros em si mesmos, assim como Sócrates considerava (CÍCERO. *Varrão*, 44). *E Arcésilas, então, não somente revigora a atitude socrática, como a radicaliza, negando, inclusive, o único conhecimento que Sócrates reivindicava para si* (CÍCERO. *Varrão*, 45), *numa provável remissão à Apologia (21b3-4) de Platão: “ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἑμαυτῷ σοφὸς εἶναι”*: “pois eu sei sobre mim mesmo que não sou sábio, nem grande nem tacaño”.

A divergência entre Cícero e Antíoco passa também pela maneira como cada um lê a figura de Sócrates. E aqui temos um problema que merece um pouco mais de atenção. Ainda que Varrão e Luculo sejam porta-vozes da filosofia de Antíoco, há uma diferença entre os dois no que diz respeito à compreensão da ignorância socrática.¹² Luculo vê na postura socrática uma estratégia, a de se rebaixar (*ipse detrahens*) para deixar o interlocutor

fazer sua exposição a fim de refutá-lo, valendo-se da ironia, que ele explica como uma espécie de dissimulação que implica dizer uma coisa pensando ou sentindo outra (CÍCERO. *Luculo*, 15). Luculo veria, assim, a confissão de ignorância como artifício retórico, de maneira semelhante ao que se encontra na acusação de Trasímaco na República (337a2-5) de Platão. A eironeia socrática ali é considerada pelo personagem como um mecanismo malicioso utilizado com vistas à vitória no embate discursivo. Cícero, por sua vez, leva a sério a confissão de ignorância de Sócrates, alegando ser impossível duvidar, depois de ler os numerosos diálogos, de que o filósofo realmente sustentava que nada podia ser conhecido, com exceção de apenas uma coisa: scire se nihil se scire, “saber nada saber” – uma recriação, me parece, daquela frase que citamos há pouco da Apologia.

Entendo que não é o caso aqui de investigar quem está com a razão, se o personagem de Cícero ou de Luculo, mas de perceber a diferença entre eles e como ela repercute em suas filosofias. A radicalização da postura socrática por Cícero, herdada da Nova Academia iniciada por Arcésilas, o levará a questionar a possibilidade de conhecimento pelos sentidos (ver CÍCERO. *Luculo*, 77-90) e pela razão (CÍCERO. *Luculo*, 91-98), admitindo, todavia, que a falta de garantia sobre a veracidade das representações não impede a vida, na medida em que basta tomar o verossímil (probabile) como guia. Essa posição parece mais uma constatação do que uma resposta à comum crítica da inatividade que os céticos recorrentemente sofreram ao longo da história. Se o cético dúvida de tudo, como pode agir, como escolhe? Por que não se joga do precipício, como perguntou Aristóteles (cf. *Metafísica*, 1008b15-17)? Os críticos veem com essa questão uma espécie de prova de que não é verdade que os céticos não tenham crenças, ou de que duvidem de tudo. Mas uma saída para o problema posto é se perguntar, em contrapartida, “quem de nós precisa ter uma verdade certa e garantida para agir?”. É disso que Cícero está falando. Basta termos uma opinião que pareça verdadeira, que não esteja em conflito com outras que igualmente pareçam verdadeiras. Colocar em dúvida todas as representações não significa, absolutamente, afirmar que não haja diferença entre elas, e o fato é que umas parecem mais persuasivas do que outras. Nesse sentido, o ideal de sabedoria, especialmente o estoico, é substituído pela opinião verossímil, pela representação persuasiva, enfim, pelo que Cícero chama de probabile. Como diz seu personagem em *Luculo* 66, “Pessoalmente sou um grande opinante (pois não me tenho por um sábio!) [...]”, dando outra forma, mais uma vez, à declaração socrática.

Já em Varrão (15-17), o contraste entre o representante da filosofia de Antíoco e Cícero é um pouco mais complexo, pois não há, da parte de Varrão, afirmação alguma que levante suspeitas sobre o uso que Sócrates faria de sua confissão de ignorância. A imagem que o personagem desenha do filósofo é de alguém que teria tirado a filosofia das especulações obscuras em torno da natureza, ela própria obscura em si mesma, conduzindo a filosofia para a vida cotidiana, para as investigações de cunho moral. Varrão, portanto, reconhece um ceticismo em Sócrates; diferente de *Luculo*, que diz com todas as letras: “Do número destes cépticos devem excluir-se Platão e Sócrates” (CÍCERO. *Luculo*, 15), justificando essa tese com sua já mencionada interpretação da ironia socrática.

Quanto à argumentação socrática, Varrão simplesmente a descreve sem acrescentar qualquer juízo negativo:

*[...] Sócrates conduz o encontro sem nunca afirmar nada, refuta o que os outros dizem, declara nada saber a não ser que nada sabe e que a sua superioridade consiste em que os outros ignoram o que julgam saber, enquanto ele apenas sabe uma coisa, que nada sabe e que julga ser este o motivo por que Apolo o considerava o mais sábio dos homens, uma vez que a única sabedoria que o homem pode ter consiste em não julgar que sabe o que de facto ignora. Repetia isto constantemente, mantinha sempre esta certeza, e assim todas as suas palavras consistiam em enaltecer a virtude e exortar os outros à prática das virtudes, facto de que nos podemos informar pela leitura dos livros dos discípulos de Sócrates, sobretudo os de Platão. (CÍCERO. *Varrão*, 16)*

A questão para Varrão, e nisso residirá sua divergência com o personagem de Cícero, é que a filosofia de Platão não repercute essa postura. À insipiência de Sócrates se opõe a descrição de Platão como versátil (*varius*), multifacetado (*multiplex*), eloquente (*copiosus*) e como alguém que estabeleceu uma filosofia una. Residiria, portanto, na própria filosofia platônica uma discrepância com relação à maneira socrática de filosofar, e que seria ainda mais acentuada por seus discípulos, nomeadamente Espeusipo, Xenócrates e Aristóteles, que abandonariam de vez a dúvida socrática e a conduta de nada afirmar, compreendendo a filosofia como doutrina ou sistema (disciplina). “Daqui resultou algo que Sócrates não aprovaria: a filosofia como discurso sistematicamente articulado, com as matérias dis-

tribuídas segundo uma ordenação bem estabelecida” (CÍCERO. *Varrão*, 17-18). Aliás, nisso, em acordo com Varrão, Luculo também apresenta a compreensão de que a filosofia platônica se constitui como um sistema bem-acabado (CÍCERO. *Luculo*, 15).

Em resposta a Varrão (para quem, grosso modo, Sócrates seria um cético com relação à possibilidade de conhecimento da natureza, mas não Platão), apresenta-se a perspectiva do personagem Cícero, segundo a qual Platão não se contraporia, nem discreparia dessa referência que foi Sócrates, pelo contrário. Ao descrever e justificar o modo de proceder de Arcésilas, que “argumentava contra as teorias de todos os outros pensadores, conseguia persuadir muitos deles a abandonarem as suas ideias, e [...] defender alternadamente a adesão a uma tese e ao seu oposto” (CÍCERO. *Varrão*, 45), Cícero reconhece essa prática como aquela que justamente ocorre nos diálogos de Platão, “já que nos seus livros também nada se afirma, também se argumenta a favor de uma tese e do seu contrário, numa palavra, tudo se investiga e nada de certo se conclui” (CÍCERO. *Varrão*, 46).

Cícero não se detém por muito tempo nessas passagens em que os personagens se posicionam sobre suas formas de fazer filosofia, mas elas compõem de maneira sutil o drama da recepção, uma vez que fica claro que é também a partir da divergência entre os modos de interpretar a escrita platônica que cada personagem envereda por um caminho filosófico: Cícero apresentando-se como alguém que se filia a Arcésilas e seus seguidores, ancorado numa filosofia platônica de matriz socrática, aporética, refutativa, opinante, e que valoriza o conflito das posições no embate dialógico; Luculo, Varrão e Pisão, como representantes de Antíoco e de uma filosofia platônica esquecida da figura de Sócrates, de influências estoicas, e que vê a obra de Platão como sistemática ou doutrinal. É claro que esse é o desenho que Cícero apresenta, e que muito mais se deve investigar para uma visão menos caricata de Antíoco. Porém, de todo modo, a caricatura de Antíoco acaba nos ajudando a entender o próprio Cícero, a que tipo de filosofia ele se opõe e, em linhas bem gerais, que tipo de platonismo ele rejeita. As tintas fortes de Cícero se devem também, provavelmente, ao fato de defenderem uma filosofia em vias de perecer, pelo menos enquanto uma filosofia que se expõe como platônica. Em *De natura deorum*, ele se mostra consciente de que defende um modo de fazer filosofia quase sem adeptos na própria Grécia, onde “ela teria surgido com Sócrates, teria sido revivida por Arcésilas, fortalecida por Carnéades e florescido” até sua épo-

ca (ND 1.11). E essa decadência ele atribui não a alguma falha da própria Academia, mas à lerdeza típica do ser humano (*tarditate hominum*), que dificilmente se entregaria à tarefa de estudar as diferentes escolas e argumentar a favor e contra todas elas, quando pode se dedicar a estudar apenas uma, além de ter a facilidade de recorrer ao argumento de autoridade quando preciso (“Pitágoras disse”, por exemplo; ver ND 1.10).

Cícero não estava de todo errado em seu diagnóstico (não me refiro, claro, à atribuição de responsabilidade à lerdeza humana, mas à percepção de decadência e de futuro incerto da filosofia que ele mesmo professava), se pudermos confiar no que temos hoje de resquícios da filosofia platônica na Antiguidade após Antíoco. Desse autodeclarado acadêmico em diante, o platonismo assumiu muitas facetas e influências: estoicas, pitagóricas, judaicas, entre outras; porém, nunca mais retornou (pelo menos não temos registros) à postura cética e de linhagem assumida como socrática. Reencontraremos vários de seus procedimentos e atitudes no pirronismo, e identificaremos muitos dos argumentos de Arcésilas e de seus seguidores nos textos de Sexto Empírico, porém este filósofo já não quer se vincular à herança de Sócrates e muito menos à de Platão, localizando em Pirro o início de uma nova tradição.

Documentação escrita

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

CÍCERO, Marco Túlio. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

CICERO. *De natura deorum, Academica*. Trad. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951 [1933].

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1977.

SENOCRATE, ERMODORO. *Frammenti*. Trad. Margherita Isnardi Parente. Napoli: Bibliopolis, 1982.

SPEUSIPPO. *Frammenti*. Trad. Margherita Isnardi Parente. Napoli: Bibliopolis, 1980.

XENOPHON. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Trad. E. C. Marchant and O. J. Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Referências bibliográficas

- BONAZZI, M. The end of the Academy. In: KALLIGAS, P. et al. *Plato's Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 242-255.
- BURNET, J. (ed.). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press, 1978. t. 4.
- 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.
- GLUCKER, J. Socrates in the Academic Books and other ciceronian works. In: INWOOD, B.; MANSFELD, J. (eds.). *Assent and argument: studies in Cicero's Academic Books*. Leiden: Brill, 1997, p. 58-88.
- GÖRLER, W. Silencing the Troublemaker: *De Legibus* 1.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the philosopher: twelve papers*. Oxford: Clarendon Press, 2002 [1995], p. 85-113.
- GRIFFIN, M. The composition of the *Academica*: motives and versions. In: INWOOD, B.; MANSFELD, J. (eds.). *Assent and argument: studies in Cicero's Academic Books*. Leiden: Brill, 1997, p. 1-35.
- LIMA, S. C. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, n. 5, p. 92-110, jul. 2010.
- LIMA, S. C. Cícero em Atenas. In: CARDOSO, I. T.; MARTINHO, M. (eds.). *Cícero: obra e recepção*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 55-92.

Notas

¹ Quando os tradutores não forem indicados, a tradução é nossa.

² Sobre os motivos de Cícero escrever uma segunda edição, ver Griffin (1997, p. 14-27).

³ Parece-nos mais fácil ao leitor identificar os textos como *Luculo* e *Varrão* do que como *Academica Priora* e *Academica Posteriora*, respectivamente. É comum a confusão sobre o que vem antes e o que vem depois, especialmente porque *Varrão*, apesar de escrito depois, contém o que seria a primeira parte da obra *Acadêmicas* como um todo. E *Luculo*, que foi escrito antes, conteria a última parte desse conjunto, ainda que numa primeira edição. Por isso, há edições que apresentam *Varrão* primeiro e *Luculo* depois, considerando haver uma continuidade temática ou dramática que deve ser respeitada, apesar de a ordem cronológica das edições não ser

esta. É o caso da edição da Loeb, que designa o texto que aqui chamamos de *Varrão de Acadêmica I*, e o texto que aqui chamamos de *Luculo de Acadêmica II*.

⁴ Cf. *Luculo* (143.7-8): *Quid ergo Academici appellamur? an abutimur gloria nominis?* “Por que então somos chamados de acadêmicos? Ou estamos abusando da glória do nome?”.

⁵ Daqui em diante, todas as traduções de Cícero são de Campos (ver CÍCERO, 2018).

⁶ Citamos apenas Görler e Glucker como exemplares de posições distintas nesse assunto, mas a literatura é bem maior, e pode ser encontrada em ambos os autores citados.

⁷ Sobre o destino da Academia após a invasão de Sula, ver a discussão de Bonazzi (2020).

⁸ Irmão mais novo de Cícero.

⁹ Um primo de Cícero por ele muito querido.

¹⁰ Cf. Lima (2018) para uma análise rica e detalhada dessa cena do *De finibus*.

¹¹ Para a perspectiva de que em Cícero a escrita filosófica em latim equivaleria à prestação de um serviço público de instrução, ver Lima (2010). Ver também Cícero (*De Natura Deorum* 1.7-8).

¹² Um trabalho muito minucioso nessa averiguação pode ser encontrado em Glucker (1997).