

## VIVENDO COMO UM CÉTICO \*

**RICHARD BETT**

John Hopkins University

Email: rbett1@jhu.edu

Tradução: Raphaela Oliveira

UNIFESP

Email: rapha\_ph7@yahoo.com.br

Revisão: Israel Vilas Bôas

UNIFESP

Email: chrysotile@gmail.com

Do ponto de vista da filosofia contemporânea, a ideia de *viver como um cético* soa distintamente estranha. Uma razão para isso é que pouquíssimos filósofos atualmente se identificam como céticos; o ceticismo é normalmente visto como um ameaça a ser combatida, não como uma posição a ser adotada. Mesmo alguém que venha a pensar que o ceticismo sobre, digamos, nosso conhecimento do mundo externo não é defensável por nenhuma linha de argumento trazida até então contra ele, não se conclui, por isso, que o ceticismo está correto. Pelo contrário, a lição a ser aprendida pode ser que nós precisamos trabalhar com mais afinco para diagnosticar como o (presumivelmente errado) caminho cético começou, ou analisar as relações entre o ceticismo no nível filosófico e nossas práticas comuns de reunir e de avaliar conhecimento — as quais supõe-se como estando em ordem, apesar do aparente poder dos argumentos céticos<sup>1</sup>.

Segunda, mesmo aqueles poucos que professam alguma variedade do ceticismo, não parecem considerar a possibilidade de que isso pode ser a base de uma forma de vida distinta. No início e no fim de seu livro *Ignorance: A case for Scepticism*<sup>2</sup>, Peter Unger sugere que seus argumentos céticos em epistemologia pedem uma remodelagem

---

\* Este artigo foi originalmente escrito para ser publicado na Alemanha em ERNST, Gerhard (ed.), *Philosophie als Lebenskunst: Antike Vorbilder, moderne Perspektiven* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016). Agradeço à editora pela permissão de republicar o artigo em português.

<sup>1</sup> Eu estou pensando particularmente em Stroud 1984.

<sup>2</sup> Unger 1975.

de nossa concepção das coisas: realmente precisamos substituir, ou repensar, os significados de termos como “saber” e “verdade”, termos que incorporam suposições sobre a nossa compreensão do mundo que provavelmente não podem ser satisfeitas. Mas não se empreende verdadeiramente nesse projeto e, de qualquer modo, não se oferece nenhuma pista de como pode afetar a vida de alguém, se é que o faz alguma maneira. E algo parecido é verdadeiro para o ceticismo moral. J. L. Mackie e Walter Sinnott-Armstrong defenderam posições que eles mesmos caracterizaram como ceticismo moral<sup>3</sup>: no caso de Mackie, a de que não há valores objetivos; e no de Sinnott-Armstrong, a do niilismo moral — a concepção de que nada é certo ou errado, bom ou mal e assim por diante — não pode ser descartada. Mas ambos insistem que isso não faz o tipo de diferença prática que se pode pensar que faria; pode-se manter-se fiel a crenças morais comuns, e se pode dar até mesmo certos tipos de justificação. O ceticismo, parece, poder afetar nossa visão teórica de nós mesmos, como conhecedores ou como seres morais, mas ele não faz diferença em como realmente vivemos nossas vidas. Seria interessante explorar as razões disso, mas estaria além do escopo deste artigo<sup>4</sup>; tudo o que eu disse anteriormente foi concebido para enfatizar o contraste com o ceticismo do mundo antigo, em vez de demarcar um tópico em si mesmo. Simplesmente acrescentarei que podemos falar, de uma maneira não filosófica, sobre pessoas com uma disposição cética e pode ser que um ceticismo cotidiano desse tipo seja mais adequado para ter um efeito prático do que o ceticismo da filosofia contemporânea parece ter. Retornarei a este ponto no encerramento.

De qualquer modo, o ceticismo grego antigo *foi* concebido pelos seus proponentes para ser vivido — nisso, ele não era diferente das outras filosofias gregas antigas, ao menos das originadas no período Helenístico — e supunha-se que seu sucesso como uma perspectiva filosófica dependia em parte de sua habilidade para ser vivido. É por isso que as várias acusações de *apraxia* levantadas contra o ceticismo — acusações de que um estado de espírito verdadeiramente cético tornaria impossível o agir — foram levadas muito a sério pelos críticos do ceticismo e também pelos próprios céticos. Neste artigo, eu me proponho a dar uma explicação do que significa viver como

---

<sup>3</sup> Mackie 1977; Sinnott-Armstrong 2006.

<sup>4</sup> Alguns neste contexto recorreram a uma “insulação” contemporânea da filosofia da vida comum; a esse respeito, ver especialmente Burnyeat 1997a. Mas, por mais precisa que possa ser, esta tem mais o ar de uma redefinição do que uma explicação. Para algumas dúvidas sobre afirmações monolíticas sobre “insulação”, ver Bett 1993.

um cético e, depois, considerar em que medida alguma versão dessa explicação pode ainda ser viável ou valer a pena hoje.

O ponto central do ceticismo antigo é a suspensão do juízo. Isso é claramente verdadeiro sobre o cético pirrônico Sexto Empírico, cuja maioria dos extensos escritos que sobreviveram consiste de considerações a favor e contra um grande número de posições filosóficas e outras posições teóricas; essas considerações deveriam ser equilibradas e o resultado pretendido é que não se pode não suspender o juízo sobre o assunto em questão — não se toma mais partido. É como se versões da suspensão do juízo — embora não necessariamente as mesmas que a de Sexto — também prevalecessem anteriormente na tradição pirrônica, remetendo ao próprio Pirro; mas os detalhes são muito menos claros, porque temos apenas fragmentos e relatos de segunda ou terceira mão em que nos basear<sup>5</sup>. Ademais, há claras (embora novamente indiretas) provas de uma atividade argumentativa feita para conduzir à suspensão do juízo na Academia durante o período Helenístico, e isso é o que levou a esta fase da escola ser chamada de Academia cética, embora o termo “ceticismo” não seja usado pelos próprios acadêmicos<sup>6</sup>. Em todos esses casos, a suspensão do juízo é para ser muito irrestrita em relação ao assunto — alguém suspende o juízo sobre *tudo* — embora haja muitas perguntas preocupantes sobre exatamente o que isso significa..

A alegada universalidade da suspensão do juízo cética é, de fato, a base para a acusação de *apraxia* levantada contra eles por seus oponentes: se alguém suspende o juízo sobre *tudo*, como se pode decidir o que fazer — de fato, como se pode agir? Certamente, qualquer tipo de ação humana é explicável somente à luz de o agente tomar algumas coisas como sendo o caso e outras coisas como não sendo o caso . Esta acusação claramente pressupõe que a suspensão cética do juízo se estende a tópicos que seriam relevantes para o comportamento cotidiano de alguém— não somente para, como nós podemos dizer, tópicos “puramente teóricos”. No caso de Sexto Empírico, ao menos, não é difícil ver como as coisas podem ser assim. Embora as suas discussões sejam grandemente focadas em controvérsias entre filósofos e outros teóricos, eles frequentemente põem em questão coisas que, ao menos diante disso, todos nós que vivemos e agimos no mundo devemos tomar como garantidas: por exemplo, que há coisas como movimento, corpos, lugares e tempos, que certas coisas são verdadeiras e

---

<sup>5</sup> Para Pirro, veja Bett 2014, Svavarsson 2010; para Enesidemo, que mais tarde originou a forma de pensar, alegando aliança a Pirro, ao qual Sexto por fim pertenceu, veja Schofield 2007, Hakinson 2010.

<sup>6</sup> Veja Brittain 2005, Thorsrud 2010, Allen 2011.

que, por algum tempo ao menos, nós podemos dizer que quais delas o são, e que certas coisas são boas e outras, más<sup>7</sup>. Se se suspende o juízo sobre todas essas coisas e sobre outras ainda, como se pode agir?

Tanto os cétricos acadêmicos quanto os pirrônicos sentiram necessidade de responder a desafios desse tipo. Relata-se que os dois principais cétricos acadêmicos, Arcesilau e Carnéades, argumentaram que ação, e mesmo ação bem-sucedida que leva à felicidade, é possível para alguém que suspende o juízo (Sexto, *M* 7.150-89, Cícero, *Acadêmica* 2.99-104). Enquanto os detalhes são complicados e controversos<sup>8</sup>, em ambos os casos as respostas parecem ter envolvido a ideia de que algumas de nossas impressões das coisas podem se apresentar como mais atrativas ou persuasivas do que outras, e de que isso pode permitir o tipo de discriminação necessária para fazer escolhas ou agir, sem termos de nos comprometer com a sua verdade<sup>9</sup>. Qualquer que seja o sucesso desses movimentos, o objetivo claramente é mostrar que viver é possível para alguém que suspende o juízo de maneira abrangente. Quanto a Sexto, ele nos diz que o cétrico é capaz de agir seguindo as aparências (*PH* 1.21-4)<sup>10</sup>. Podemos não ser capazes de dizer como as coisas são em sua natureza última; o que exatamente movimento, corpo, lugar e tempo, ou verdade, ou bem e mal, realmente são podem para sempre escapar de nós e, por isso, podemos nem mesmo ser capazes de demonstrar sua existência de uma maneira racionalmente persuasiva. Mas, certamente, há corpos que aparecem em movimento e outros corpos que aparecem parados, em certos tempos e lugares, e algumas coisas certamente nos aparecem como boas em certas circunstâncias, e como más em outras. Essas impressões cotidianas são suficientes para nós decidirmos sobre algumas ações e evitarmos outras, e elas não dependem de nós termos alcançado uma resolução sobre qualquer pergunta sobre a natureza real das coisas. Se essas impressões cotidianas devem ter o estatuto de crenças e, em caso afirmativo, qual é seu conteúdo, são questões de alguma controvérsia na literatura recente<sup>11</sup>. Para nossos propósitos, o ponto importante é que Sexto considera que a maneira como as coisas

<sup>7</sup> Eu escolhi exemplos de cada uma das três principais divisões da filosofia reconhecidas no período helenístico e, depois, escolhi de acordo com a maneira que Sexto organiza uma grande parte do seu material (embora não na ordem de Sexto): física, lógica e ética.

<sup>8</sup> Veja Brittain 2005, seção 5, Obdrzalek 2006, Thorsrud 2010, seções III e V, Vogt 200, seção II.

<sup>9</sup> A coerência dessa ideia foi recentemente questionada por Perin 2013, seção 1. O argumento de Perin é forte; entretanto, o fato permanece de que essa parece ter sido a maneira como Arcesilau e Carnéades argumentaram.

<sup>10</sup> Para uma indicação, este assunto também preocupou pirrônicos anteriores, veja Diógenes Laércio 9.62, e para discussão veja Bett 2000, capítulo 2.4.

<sup>11</sup> Apresentações clássicas deste assunto estão nos ensaios de Burnyeat e Frede 1997; veja também Brennan 1994, Perin 2010a, Vogt 2012a.

aparecem para nós na experiência cotidiana (isto é, tanto nossas experiências sensíveis quanto as ideias cotidianas em nossa cabeça) nos permite uma base inteiramente adequada para a ação e a escolha, sem nos envolver de nenhuma maneira em compromissos sobre como as coisas realmente são; *esta* é a área na qual se diz que o cético pratica a suspensão universal do juízo.

Os céticos, portanto, suspendem o juízo e argumentam que isto é muito compatível com o viver de uma vida humana. Mas isso ainda não equivale a uma *maneira* de vida claramente definida. Qual o ponto de se engajar nessa prática? Aqui as duas tradições céticas divergem. Não está claro se os acadêmicos tiveram alguma coisa útil para dizer sobre essa questão. Há indicações de que Arcesilau pode ter visto a suspensão do juízo como uma questão de integridade intelectual<sup>12</sup>; para Carnéades, a situação é ainda menos clara<sup>13</sup>. Mas, de todo modo, a ideia de uma maneira cética distinta de viver não parece ter figurado no pensamento acadêmico. Por outro lado, os pirrônicos, do primeiro ao último, localizaram na suspensão do juízo uma importante recompensa prática e aqui pode-se encontrar a noção de uma maneira cética de vida, se que se pode encontrá-la em algum lugar. De agora em diante, eu devo me concentrar unicamente nos escritos de Sexto Empírico, nos quais as chances de alcançar clareza sobre isso são maiores<sup>14</sup>.

A recompensa, de acordo com Sexto (seguindo seus predecessores pirrônicos<sup>15</sup>), é *ataraxia*, tranquilidade ou ausência de preocupação. A suspensão do juízo liberta alguém de uma grande quantidade de perturbações que aflige aqueles que sustentam opiniões definitivas ou que se esforçam em sustentá-las. Sexto conta duas histórias aparentemente diferentes sobre por que isso é assim. De acordo com a primeira, o cético começa como alguém que procura a *ataraxia* por meio da descoberta da verdade (*PH*

---

<sup>12</sup> Para uma apresentação enérgica deste caso, veja Cooper 2004.

<sup>13</sup> Obdrzalek 2006, 243 chama isso “completamente indistinto”.

<sup>14</sup> John Sellars salientou que um modelo budista pode caracterizar outro possível caminho no qual o ceticismo pode ser de utilidade prática atualmente. Eu não discordaria disso e, de fato, alguns dos meus comentários na última parte do artigo sobre viabilidade contemporânea de maneiras céticas de pensar podem igualmente se aplicar a um ceticismo de estilo budista, bem como ser tratadas por ele de maneira útil. Entretanto, a relação do budismo com o ceticismo, e particularmente com o ceticismo grego antigo, é uma questão muito delicada; por razões de simplicidade e da minha própria incerteza sobre esse assunto, e também em deferência ao foco pretendido neste volume, eu me ateei ao modelo mais completo disponível para nós do próprio pensamento grego antigo.

<sup>15</sup> Para adesão do pirronismo antecedente ao mesmo objetivo, veja Aristóteles em Eusébio, *Praeparatio evangelica* 14.18.4, Sexto, M 11.141, com Bett 2000, capítulo 2.2-3. Não há confirmação do termo *ataraxia* em conexão com Enesidemo. Mas o contraste que se diz que ele traçou entre as tormentas que afligem aqueles que empreendem a vã procura pelo entendimento e a felicidade do pirrônico (Photius, *Bibliotheca* 169b21-30) sugere que ele considera a ausência de perturbação um componente central dessa felicidade.

1.12, 1.26), que se preocupa com a grande variedade de visões sobre as coisas e que espera examiná-las pormenorizadamente e determinar quais são verdadeiras e quais são falsas. A preocupação, então, parece residir na incerteza de alguém e, ao estabelecer como as coisas são, espera-se libertar-se disso. Entretanto, isso não é o que realmente acontece. Ao contrário, os conflitos de opiniões e de impressões, sobre qualquer que seja o assunto que se investigue, continuam a impressioná-lo, e a resolução desses conflitos nunca ocorre; em vez disso, as posições opostas lhe aparecem com igual poder e, assim, ele não encontra mais inclinação para adotar uma dessas posições e não outra, e é levado a suspender o juízo. Mas, agora, o resultado da suspensão do juízo é precisamente a *ataraxia* que se estava procurando desde o começo. Sexto não explica por que as coisas ocorrem dessa maneira. Mas isso parece como se, ao invés de agonizar sobre onde jaz a verdade, alcança-se a atitude de que isso realmente não importa e que o projeto de descobrir a verdade é muito possivelmente uma tarefa de tolo; não levou a nenhum resultado satisfatório até agora e produz naqueles engajados nesse projeto somente preocupação — preocupação da qual, pela suspensão do juízo, é possível livrar-se. E então, tendo experimentado uma vez a conexão entre a suspensão do juízo e a tranquilidade, embarca-se em um novo projeto, no qual a suspensão do juízo, seguida da tranquilidade, é ela mesma o objetivo. Neste ponto, é-se um cético pleno e é a produção e a permanência da suspensão do juízo em que, de acordo com uma frase frequentemente citada de *PH* (1.8), consiste na habilidade (*dunamis*) do cético.

Como eu disse, Sexto não elabora essa explicação. Enquanto os esboços são razoavelmente claros, muito do que eu disse no último parágrafo é mais inferência do que uma simples leitura do que Sexto efetivamente disse. Entretanto, em vários lugares ele trata diretamente da questão de por que a suspensão do juízo leva à tranquilidade (*PH* 1.27-30, 3.235-8, *M* 11.110-67), e aqui uma imagem um pouco diferente emerge. Em vez de suspensão do juízo em geral, é a suspensão do juízo especificamente sobre o bem e o mal que resulta em *ataraxia*. Pessoas que acreditam que algumas coisas são realmente, ou por natureza, boas e outras más — e de acordo com Sexto isso tanto inclui filósofos não céticos quanto pessoas comuns (*PH* 1.30) — são enormemente preocupadas; elas se preocupam desesperadamente com obter ou com manter as coisas boas e com libertar-se das más ou com evitá-las. O cético, ao contrário, que por definição não tem quaisquer dessas crenças sobre coisas boas ou más por natureza, está livre de todas essas preocupações; as apostas para o cético são simplesmente muito menores do que para todos os outros. Sexto reconhece que o cético experiencia dor,

fome e outros sentimentos desagradáveis que ocorrem, tendo-se certas opiniões ou não; como ele nos conta, o objetivo (*telos*) do cético é *ataraxia* em matéria de opiniões e “sentimentos moderados” (*metriopatheia*) em assuntos sobre os quais nós não temos nenhum controle (*PH* 1.25). Mas mesmo aqui o cético se sai melhor do que outras pessoas e seu nível “moderado” de sentimento é em parte o resultado de sua suspensão do juízo. Por enquanto, todos experienciam dor, fome, etc., os não céticos adicionalmente sustentam a opinião de que isto é na realidade uma coisa má — precisamente o tipo de opinião que causa perturbação violenta e de que o cético está livre (*PH* 1.30). De fato, o próprio Sexto sugere que essa opinião pode ser a fonte de um desastre maior do que a própria dor ou fome (*PH* 3.236, *M* 11.159-61).

Não é óbvio como devemos combinar esses dois relatos: um sobre uma busca inicial por *ataraxia* por meio da descoberta da verdade, que acaba conduzindo à suspensão do juízo e conquista seu fim original desse jeito inesperado; outro sobre a perturbação causada por acreditar que algumas coisas são por natureza boas e outras más, estando o cético livre de todas essas crenças. Sexto claramente não vê nenhuma tensão entre eles, uma vez que numa passagem ele livremente passa de um para o outro e vice-versa (*PH* 1.25-30). E, de fato, não há razão por que ambos não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, com as crenças sobre o bem e o mal sendo uma fonte especialmente séria de aflição, mas a *ataraxia* também sendo derivada da suspensão do juízo sobre coisas mais gerais. Outra possibilidade é que crenças sobre o bem e o mal podem ser relacionadas às crenças mais amplas sobre a natureza das coisas, assim as duas explicações não são tão distintas como eu as fiz parecer. Mas Sexto nunca segue essas linhas de pensamento e, assim, somos deixados em alguma incerteza sobre como as duas histórias deveriam se relacionar uma à outra.

Como, então, devemos imaginar a vida de um cético do tipo que Sexto afirma ser? Antes de tudo, é uma vida repleta de atividade filosófica de um tipo particular. Sexto é ambivalente sobre chamar ao ceticismo de filosofia— e é ambivalente de propósito, creio; ele quer mexer com a intuição do leitor sobre o que realmente é filosofia<sup>16</sup>. O cético não é um filósofo no sentido de alguém que postula teorias definitivas. O que ele faz é engajar-se na argumentação filosófica sobre os múltiplos lados de uma questão. Como eu disse, Sexto diz que o cético se define por ter a “habilidade” de reunir argumentos e impressões opostos em qualquer tópico dado de

---

<sup>16</sup> Eu discuti isso em Bett 2013. A ambivalência é também notada por Tor 2014, n.32.

maneira que eles tenham, para o leitor ou ouvinte, a característica da “equipotência” (*isostheneia*); não se está mais inclinado a uma dessas posições opostas do que a qualquer outra, e isso resulta em suspensão do juízo, o que em troca cede passagem à tranquilidade (*PH* 1.8). Com a exceção parcial de *PH* 1, a qual é uma explicação geral do que é o ceticismo, os escritos de Sexto que sobreviveram consistem quase inteiramente desse tipo de procedimento; mas é uma suposição justa de que o mesmo tipo de procedimento foi desenvolvido pelos pirrônicos também de forma oral.

Essa atividade argumentativa pode ser usada para tentar converter outros ao ceticismo. Mas é importante notar que é também usado pelos céticos mesmos para manter seu próprio ceticismo. Para esse tipo de ceticismo — ao contrário dos tipos usuais de ceticismo encontrado na filosofia contemporânea — não é uma conclusão alcançada de uma vez por todas ou, de fato, qualquer tipo de resultado alcançado de uma vez por todas; em vez disso, é uma atividade permanente, na qual a suspensão do juízo continua a ser produzida e renovada. Não se pode supor que a suspensão do juízo cética é estável a longo prazo. Estamos sujeitos a recair na aceitação de crenças definidas, com as consequências danosas que Sexto supõe que se seguem. Portanto, a necessidade de uma rotina na qual regularmente se repassem as considerações a favor e contra visões concorrentes sobre os mesmos assuntos gera uma situação de “força igual” entre elas e suspende o juízo como resultado. As várias formas dos Modos Pirrônicos, ou formas padronizadas de argumento, que Sexto formula em *PH* 1 (31-186), parecem especialmente delineadas com este propósito, mas a maioria dos volumes subsistentes das obras de Sexto podem também ser entendidos como, ao menos em parte, dirigidos a esse objetivo.

Aqui, então, está um aspecto central da vida do cético: a organização persistente dos argumentos e impressões em oposição, bem como produzir “força igual” e, portanto, a suspensão do juízo e, portanto, a *ataraxia* continuada. Esse é o candidato mais plausível para ser a *skepsis*, a “investigação”, que é aludida no próprio título “cético” (*skeptikos* ou “investigador”). Na frase de abertura de *PH*, Sexto faz isso soar como se o cético fosse alguém que ainda procura pela verdade — por contraste com aqueles que pensam que a descobriram ou que decidiram que ela não pode ser encontrada (*PH* 1.1-3). Mas sua real descrição do que é o ceticismo, em *PH* 1.8 e em outros lugares<sup>17</sup>, sugere muito mais a postura de alguém que já se decidiu que o

---

<sup>17</sup> Veja especialmente *PH* 1.18.

caminho mais eficaz para a *ataraxia* é a suspensão do juízo e quem, portanto, se concentra na produção da suspensão do juízo. Esse processo, como nós vimos, envolve a consideração de argumentos a favor ou contra e, assim, não é absurdo chamá-lo de “investigação”; é também tolerante para com a possibilidade ou impossibilidade de a verdade ser finalmente descoberta (uma vez que chegar a uma decisão sobre essa questão já seria uma violação da suspensão do juízo). Mas se é interpretada, como naturalmente pode ser, como sugerindo uma busca ativa e séria pela verdade, então “investigação” é enganosamente atribuída a um cético da variedade de Sexto; o cético é alguém que está procurando manter a *ataraxia* e que encontrou uma maneira de a manter na qual investigar, naquele sentido, não tem lugar<sup>18</sup>. Certamente, Sexto descreve o cético como alguém que começa como um investigador — que tem o objetivo de descobrir a verdade e alcançar a *ataraxia* dessa maneira, mas a mudança dessa atitude para o próprio ceticismo é precisamente o abandono da investigação naquele sentido. Ainda assim, a atividade característica do cético se assemelha à investigação (naquele sentido) porque consiste em uma grande quantidade de reflexões filosóficas ou teóricas.

Mas o cético claramente não é apenas um filósofo (se essa é a palavra certa); ele também é um ser humano empenhado nas atividades humanas cotidianas. Como vimos, a acusação de *apraxia*, a acusação de que um cético não pode agir, é respondida por Sexto com a afirmação de que o cético segue o que aparece e que isso é suficiente para escolher e para agir, sem violar a suspensão do juízo. No capítulo em que discute isso, ele lista quatro categorias principais de “aparências”, as quais são especialmente importantes ao guiar o comportamento do cético. Examiná-las nos contará um pouco mais sobre com o que uma vida cética pode realmente parecer.

As quatro categorias de aparências, nas próprias palavras de Sexto, são as seguintes: “uma consiste na orientação da natureza, uma no caráter necessário de como nós somos afetados, uma na tradição das leis e dos costumes, e uma na instrução das expertises” (*PH* 1.23). Ele continua a dizer que por meio da primeira “nós somos naturalmente sujeitos a perceber e a pensar”, pela segunda “a fome nos leva à comida, a sede, à bebida”, pela terceira “nós aceitamos que a piedade é boa e a impiedade, má, na vida ordinária”, e pela quarta “nós não ficamos inativos nas expertises que adotamos” (*PH* 1.24). As duas primeiras podem adequadamente ser chamadas naturais e as outras

---

<sup>18</sup> Para interpretações mais simpáticas à noção de cético como um investigador genuíno, veja Perin 2010b, Vogt 2012b, ch. 5. Outras interpretações que também rejeitam a afirmação de Sexto ser um “investigador”, ou que entendem “investigação” como alguma coisa outra do que uma busca pela verdade, incluem Palmer 2000, Striker 2001, Grgic 2006 e Marchand 2010.

duas, culturais. A ideia da primeira, a meu ver, é que nascemos com certas habilidades perceptivas e cognitivas e essas moldam de maneira óbvia a maneira como interagimos com o mundo e como pensamos sobre ele. Vemos as coisas das maneiras que nossos olhos nos equipam para vê-las e nos engajamos em certos tipos característicos de linhas de raciocínio — por exemplo, não estamos dispostos a aceitar contradições óbvias. Não precisamos endossar essas maneiras de perceber e de pensar como justificadas ou legítimas, nem como nos dando a verdade sobre as coisas; simplesmente *temos* essas tendências de perceber e de pensar de certas maneiras particulares, e elas significam um tipo maior de “aparências” que afetam o que fazemos. A segunda categoria consiste em impulsos naturais que nos levam a agir: alguém sente fome e isso, por si só, leva alguém a comer, sem que nenhuma opinião de nossa parte seja necessária.

A consistência da terceira e da quarta categorias com a suspensão do juízo é um pouco menos óbvia. A terceira não envolve um compromisso com a opinião de que a piedade é boa e a impiedade, má? E a instrução das expertises não envolve endossar vários compromissos intelectuais? Sobre a piedade, a resposta de Sexto deve certamente circundar a qualificação “na vida ordinária” (*biôtikôs*); isso deve pretender marcar uma maneira de aceitar a bondade da piedade e a maldade da impiedade que não comprometa alguém a acreditar que piedade é, na realidade, boa e a impiedade, má. A explicação que eu considero mais satisfatória é que o cético participa de práticas religiosas comuns da sua sociedade, mas *meramente* como uma questão de prática, sem envolver nenhuma doutrina<sup>19</sup>. Essas práticas envolveriam rituais de vários tipos; elas podem também incluir certos atos de fala, tais como orações. Mas a ideia seria que o cético faz essas coisas, porque ele foi treinado para fazê-las, por ter vivido em uma sociedade na qual essas coisas são rotina, e não porque ele aceita a verdade de certas proposições sobre como os deuses são e como nós devemos nos relacionar com eles. Não está, de fato, claro que Sexto tem uma explicação inteiramente consistente no que diz respeito à religião. Em outros lugares, ele parece atribuir às pessoas comuns exatamente o tipo de crença religiosa da qual ele parece ansioso para se distanciar aqui (o que coloca as pessoas comuns no mesmo barco que os filósofos nesse assunto — *PH* 1.161-2, 3.218-19, *M* 9.50, 191-2) e, ainda assim, ele é também ávido para afirmar ser religioso do mesmo jeito que pessoas comuns (em oposição aos filósofos) são religiosas (*PH* 3.2, *M* 9.49)<sup>20</sup>. Mas a ideia de agir de acordo com as leis e com os costumes da

<sup>19</sup> Eu discuti isso mais longamente em Bett 2009 e no artigo de Bett a ser publicado.

<sup>20</sup> Para mais especificações, veja novamente as palavras citadas em notas prévias.

sociedade de alguém, simplesmente porque se teve esses hábitos inculcados por outros ao viver naquela sociedade e não por causa do endosso de normas que esses hábitos podem parecer refletir parece ser o modelo de Sexto para como o cético age no que podemos amplamente chamar de os domínios ético e religioso<sup>21</sup>.

Alguma coisa similar também deve ser o caso com a instrução da expertise. Muitos tipos de expertises podem, de fato, ser entendidas, de um modo geral, em todo o caso, como formas de “saber como” em oposição a “saber que” (para usar um jargão da filosofia anglófona contemporânea). Dançar, nadar, andar de bicicleta ou dirigir um carro seriam exemplos óbvios; para ser bem-sucedido nessas atividades, é preciso aprender a *fazer* certas coisas, não a alcançar a verdade de certas proposições. Pode-se querer saber quão longe esse modelo pode ser estendido; em particular, medicina, uma técnica que o próprio Sexto praticou (*PH* 2.238, *M* 1.260, 11.47), pode parecer não se ajustar a isso — certamente um médico bem-sucedido deve saber algumas verdades médicas, não apenas técnicas médicas. Mas Sexto negaria isso, e ele não estava sozinho; a escola empírica de medicina, à qual ele pertenceu, era notável precisamente por se restringir a métodos de cura que se mostraram eficazes ao longo do tempo, sem especulação sobre o que no funcionamento interno do corpo os fazia funcionar. De todo modo, variedades de expertises que não exigem absorção de doutrinas, mas podem ser aprendidas inteiramente como saber-como, são as de que Sexto pode claramente se aproveitar mantendo a consistência com o seu ceticismo.

Parece, então, que ao cético está disponível um repertório de ações bem amplo. De fato, do lado fora, um cético pode ser difícil de distinguir de um membro comum da sociedade. Uma vez que o cético, podemos supor, nasceu tanto com as mesmas capacidades humanas naturais que outras pessoas quanto cresceu da mesma maneira que qualquer membro normal de sua sociedade e uma vez que essas capacidades naturais e essas formas de educação são o que amplamente modelam como ele age, de acordo com a passagem que nós acabamos de examinar, parece que é difícil distinguir um cético em uma multidão — contanto que o próprio ceticismo não surja como um tópico. Mas se o cético continua a fazer o mesmo tipo de coisas que a maioria das pessoas faz, não se segue que ele não é de uma certa maneira — do lado de dentro, como nós podemos dizer — altamente incomum.

---

<sup>21</sup> Outro texto apoiando isso é *M* 11.166.

Uma maneira útil de entrar nesse assunto pode ser notar o caráter do conformismo do cético. O cético, como eu já disse, faz o que ele nasceu e cresceu para fazer. Mas ele age assim não porque ele decidiu que essas são as maneiras certas de se comportar, como muitos membros conservadores da sociedade, e também alguns filósofos (do temperamento de Edmund Burke, talvez), podem decidir; ele faz assim apenas porque essas influências naturais e culturais são as que modelaram as suas disposições (e esse “porque” é causal, e não justificativo). De fato, “conformismo” não é talvez a palavra certa para esse tipo de postura, uma vez que “conformismo” pode sugerir algum tipo de endosso dos modelos de comportamento envolvidos; talvez a situação do cético pudesse ser mais bem descrita como uma conformidade *sem* conformismo. Agora, isso pode, claro, ser também a verdade de outro, mais irrefletido, segmento da sociedade. Sem dúvida muitas pessoas foram criadas com certos hábitos, nunca pensaram muito neles e simplesmente agem de acordo com eles sem refletir sobre sua legitimidade. O cético ainda é muito diferente desse grupo também. O cético alcançou a posição de deixar esses hábitos naturais e sociais determinarem seu comportamento não por uma falta de pensamento, mas por meio de um grande processo deliberado de refletir sobre todos os tipos de teorias candidatas sobre a maneira como as coisas realmente são, incluindo teorias — algumas delas muito não conformistas — sobre a maneira como os seres humanos devem se comportar, suspendendo o juízo sobre todas elas. Como mencionei, esse processo de gerar suspensão do juízo é contínuo e deliberado; como podemos ver agora, um de seus efeitos é garantir que nada mais servirá como um determinante da ação do cético do que a coleção de disposições naturais e sociais com as quais ele foi dotado.

E isso, por sua vez, como foi afirmado frequentemente, conduz a uma passividade extraordinária na maneira de o cético agir<sup>22</sup>. Dadas as disposições que eu já mencionei, o cético está inclinado a favor ou contra ações particulares em ocasiões específicas. Ele está consciente dessa inclinação e observa seus efeitos sobre seu comportamento. Mas, de qualquer maneira, ele não está envolvido com eles; ele simplesmente os deixa fazer o trabalho deles, observando-os apenas se desdobrarem como se definitivamente não fosse com *ele* que eles estivessem acontecendo. De fato, há um sentido no qual o cético não é completamente um agente ou, em uma terminologia diferente, não completamente um eu. Se nós pensamos em um agente ou

---

<sup>22</sup> Isso foi realmente trazido à tona primeiro por Burnyeat 1997b; eu discuti aspectos disso em Bett 2008 e Bett 2011.

em um eu como tendo, ou sendo, um conjunto de preocupações, prioridades e perspectivas sobre o mundo no qual ele ou ela estão investidos e o qual molda as ações e as escolhas de alguém por meio desse engajamento, então o cético não se qualifica como um agente. É verdade que o cético tem preocupações, prioridades e perspectivas de um tipo — essas são dadas por disposições arraigadas nele — mas sua atitude diante delas é espetacularmente desengajada. De fato, essa é a ideia toda. O projeto de suspensão do juízo, porque alguém não cai do lado do *realmente ser* de alguma coisa de qualquer maneira particular, em termos de sua natureza ou seu valor, garante que alguém não tratará as próprias preocupações e prioridades como rastreando qualquer coisa que realmente importa; elas podem empurrar alguém para várias direções, e não há nada errado com isso, mas elas não constituem compromissos genuínos e, portanto, elas não são fundamentais para quem se é. Nem, tanto quanto eu posso ver, é nenhuma outra coisa.

Para repetir, o que se obtém por meio da suspensão do juízo é a *ataraxia*. Esse era o objetivo desde o começo e é isso o que se descobriu que a suspensão do juízo produz. E, de fato, é possível ver como a *ataraxia* pode ser pensada como combinando com a mentalidade desengajada que já esbocei. Se você não se importa realmente com nada, você não tem nada com o que se preocupar. Em todo o caso, é com isso que a vida do cético, como Sexto a retratou, pareceria: um debatedor vigoroso, não com o objetivo de vencer algum debate, mas de trazê-los todos a um empate; e no resto da vida, como um resultado desse simples empate, uma aparência conformista, calmamente lidando com seus assuntos, mas faltando qualquer compromisso interno ou envolvimento com as atividades que desenvolve.

Então: quanto disso pode ser aceito hoje em dia? Uma ideia óbvia é que muitos de nós nos preocupamos com muitas outras coisas boas além da tranquilidade. Pode-se dizer que, se a tranquilidade se alcança somente com o desengajamento radical que já vimos, esse é um preço muito alto a pagar; manter um sentido robusto de ação ou de identidade é pelo menos tão importante<sup>23</sup>. Mas mesmo deixando isso de lado, pode bem

---

<sup>23</sup> Cristof Rapp enfatizou que há um campo de noções de ação e que muitas das minhas preocupações nos próximos poucos parágrafos sobre a palatabilidade do ceticismo para o público contemporâneo dependem de uma concepção relativamente robusta do que é ser um agente. Essa é uma crítica justa. Entretanto, eu enfatizaria, em troca, que o tipo de ação desvinculado e despojado que está implícito na imagem de Sexto está no extremo oposto do espectro; suspeito que pouquíssimas pessoas estariam confortáveis com o *grau* de passividade que o seu relato parece envolver. Ainda assim, isso não é realmente essencial para o que eu estou tentando argumentar. Meu principal foco nesses parágrafos está no fato de que a ligação entre a suspensão do juízo e a tranquilidade, ao menos para nós hoje, é consideravelmente menos segura do que Sexto parece supor. Para este propósito, é suficiente que os tipos de atitudes perturbadas que eu descrevo

parecer que fazer da tranquilidade o único objetivo é distorcido e irrealista; há outras coisas que nos importam ao menos tanto quanto, mesmo se provavelmente venham às custas de alguma tranquilidade. Claro, se importar-se com essas coisas depende de acreditar em algum conjunto de objetos ou propósitos que são genuinamente bons, o procedimento de induzir à suspensão do juízo pode finalmente conduzir alguém a parar de se importar com elas. Mas para alguém que ainda não embarcou no procedimento cético e que no momento se importa seriamente com outras coisas além da tranquilidade, essa não é uma razão para embarcar no ceticismo.

Suponha, entretanto, que aceitamos a *ataraxia* como o objetivo. Alguma coisa como o método de Sexto pode aparecer para nós hoje como um meio plausível de alcançá-la? Aqui também penso que há alguns problemas. Primeiro, para tocar novamente no desengajamento cético ou na falta de investimento em qualquer coisa, parece muito possível que, para muitas pessoas hoje, isso seria realmente mais um obstáculo à tranquilidade do que sua consequência. Nos tempos modernos, o pensamento de que nada realmente importa é frequentemente associado à percepção de que, talvez por causa do enfraquecimento das certezas religiosas tradicionais, não há mais lugar para quaisquer valores seguros a alcançar ou de que a ciência mostrou que vivemos em um universo sem valores. E essas ideias, para aqueles que são adeptos delas, parecem ter sido muito mais frequentemente experimentadas como perturbadoras do que como reconfortantes. Tal angústia existencial é geralmente vista como um fenômeno distintamente moderno, embora eu não tenha certeza de por que esses pensamentos não poderiam ter ocorrido a alguém no mundo antigo em tempos de grande transição ou agitação. Nesse caso, dadas essas tendências da cultura e do pensamento modernos, é pelo menos tão provável que o tipo de mentalidade desengajada que o ceticismo de Sexto produz crie novas preocupações quanto esteja ligado à tranquilidade. É uma mentalidade que tem geralmente sido vista como uma mentalidade que precisamos transcender por meios de contramedidas inventivas tais como o chamado de Nietzsche para a *criação* de novos valores<sup>24</sup> ou o projeto existencialista no qual alguém faz uma escolha radical e, portanto, faz de si mesmo um certo tipo de pessoa<sup>25</sup>. Essas são as maneiras de *tornar-se* agentes engajados *apesar* da

---

são *uma* reação provável à suspensão do juízo; não nego que para algumas pessoas e em algumas circunstâncias, o caminho de Sexto da suspensão do juízo para a tranquilidade, ou para alguma coisa próxima disso, pode de fato funcionar.

<sup>24</sup> Ver, p. ex., *Além do bem e do mal* 211.

<sup>25</sup> Para uma afirmação sucinta deste projeto, veja Sartre 1973.

falta de quaisquer valores construídos dentro do mundo, que é virtualmente o oposto do caminho tomado pelo cético de Sexto.

Alguma coisa similar é verdade quando consideramos uma das explicações de Sexto para por que o resultado da suspensão do juízo é a *ataraxia*. Essa era a ideia que alguém a quem faltam quaisquer crenças definidas de que algumas coisas são realmente, ou por natureza, boas e outras, más será libertado da imensa ansiedade e perturbação experienciadas por aqueles que têm essas crenças. Ora, pode haver algumas pessoas para quem isso é verdade: por exemplo, pessoas que previamente se preocupavam com uma grande quantidade de coisas terríveis acontecendo no mundo, mas que, após parar de ter as visões definidas sobre se alguma coisa é *realmente* má (ou, quanto a isso, boa), encontram-se menos preocupadas com essas coisas. Pode haver alguns objetos sobre os quais as pessoas geralmente se importam muitíssimo, de modo que chegar a duvidar se eles têm qualquer valor real faria essas pessoas mais calmas e menos transtornadas. Por outro lado, é igualmente provável que, para muitas pessoas, parar de acreditar que *qualquer coisa* tem qualquer valor real resultaria não em tranquilidade, mas em desespero nascido de um senso de falta de sentido<sup>26</sup> —do qual só se pode escapar, ou por uma renovação do sentido do real valor no mundo, digamos por uma conversão religiosa, ou pelo tipo de movimento nietzscheano ou existencialista que mencionei acima (e que não pode ter ocorrido a Sexto<sup>27</sup>), por meio do qual alguém restaura um sentido de ter um lugar significativo no mundo e chega a importar-se com o curso dos

---

<sup>26</sup> Bruno Haas objetou que uma tal pessoa, de fato, não perdeu o compromisso com a realidade do valor; lá permanece o sentimento que alguma coisa importante está faltando, e isso pode somente ser explicado por um sentido residual de que algumas coisas (neste caso, a simples presença ou ausência de uma ordem objetiva de valores) realmente são boas ou más. Ao contrário, alguém que completou o reajustamento da atitude descrita por Sexto ficaria contente por ter parado de acreditar que há qualquer coisa de valor real e mais calmo à luz disso. Agora, a última parte disso é claramente, de fato, quase tautologicamente, correta. Mas minha ideia pode ser expressa dizendo que muitas pessoas atualmente seriam incapazes de completar a progressão que Sexto descreve; no caso delas, desistir da crença em valores reais apenas não teria o efeito que Sexto supõe, mas outro e muito mais obscuro. E eu não estou persuadido de que esse mesmo efeito pressupõe uma crença continuada em alguma forma de valor objetivo. Essas pessoas não precisam sustentar a crença autocontraditória que ser incapaz de confirmar que há qualquer coisa de valor real (positivo ou negativo) é em si objetivamente mau. Elas podem muito bem ser genuinamente descomprometidas com a existência de qualquer coisa de valor real, mas pensam nisso mais como uma fonte de horror do que, como Sexto afirma, de tranquilidade. Nós podemos dizer que eles *prefeririam* isso se, ao contrário de suas novas atitudes, *existissem* definitivamente coisas de valor real; nós podemos mesmo dizer que, se existissem e as pessoas tomassem consciência disso, elas *acreditariam* que isso fosse objetivamente uma coisa boa. Mas nada disso requer que uma crença verdadeira em valores reais esteja de algum modo ainda em operação. Se é perguntado por que elas pensam ser horripilante a ausência de um compromisso com valores reais, a resposta é “elas apenas pensam”; horror e desespero não tem de ter fundamentos. Os céticos morais contemporâneos que mencionei no início, os quais parecem acreditar que o pensamento sobre a moral comum não precisa mesmo ser afetado pela possibilidade do nihilismo moral, parecem curiosamente desdenhosos dessa possibilidade.

<sup>27</sup> Porque, para ele (como para os antigos em geral, eu penso), genuinamente se preocupar com algo e pensar que isso é por natureza bom ou mal parece inextricavelmente interligados.

eventos mesmo enquanto se sustenta no entendimento (como esses pensadores considerariam isso) de que nada tem valor em si mesmo. Pensar que as coisas realmente importam podem ser um fardo e Sexto explora essa ideia tanto quanto ela vale, mas igualmente *não* pensar que qualquer coisa que importa pode ser um fardo e a perspectiva de Sexto não leva de maneira nenhuma isso em conta.

E quanto à outra explicação de Sexto para a suspensão do juízo resultar em *ataraxia*? Para lembrar, essa ideia era a de que uma pessoa é libertada das preocupações associadas a querer saber onde jaz a verdade, mas não ser capaz de encontrá-la. Ora, é certamente possível que alguém pode chegar a ver as considerações a favor ou contra várias posições concorrentes sobre alguns tópicos como sendo igualmente poderosas e, à luz disso, parar de se preocupar com o assunto de um jeito ou de outro. Mas está longe de ser claro que esse seria o resultado inevitável. Se alguém está preocupado por não ser capaz de determinar onde a verdade está, por que considerar igualmente poderosas as considerações concorrentes não faria esse problema piorar em vez de melhorar? Esse desenvolvimento parece tornar as chances de sucesso bem mais remotas e não é de maneira nenhuma óbvio por que a reação predominante para isso seria desistir de procurar e parar de se importar porque isso deixou um resultado inconclusivo para a questão. Isso é especialmente verdadeiro nos casos em que descobrir a verdade pode fazer uma grande diferença para nossas vidas. Suponha que alguém está muito próximo de uma cura para o câncer ou de um método para reverter as mudanças climáticas. Achar que as provas igualmente sustentam e conflitam com uma teoria potencialmente útil em um desses assuntos seria uma receita para a serenidade e a quietude ou para um grande desapontamento (que se pode superar somente se lançando com um vigor renovado na busca)? O último pareceria muito mais provável.

Assim, a tranquilidade que é central para a concepção pirrônica do ceticismo como uma forma de vida parece problemática de muitas maneiras. Não é claro por que devemos desejar buscá-la em vez de qualquer outra coisa, e nenhum dos dois relatos que Sexto dá sobre por que ela regularmente se segue da suspensão do juízo parece plausível. Pode-se pensar em casos nos quais a tranquilidade seria o resultado, mas há também casos onde o inverso seria verdadeiro; isso depende das circunstâncias, do caráter das pessoas envolvidas e da natureza do tópico sobre o qual a suspensão do juízo é exercitada. Essa pode ser uma conclusão entediante, mas Sexto simplesmente não parece ser capaz de fazer tanto da *ataraxia* quanto ele gostaria. Pode haver características especiais do mundo moderno que tornam particularmente difícil nos

convencer de sua ideia. Eu mencionei a difundida percepção e o nervosismo modernos sobre um declínio dos valores estáveis, bem como a nossa habilidade de afetar o mundo das maneiras com que Sexto não pode ter sonhado; pode também ser que a atratividade da tranquilidade como um objetivo central foi simplesmente maior nos dias de Sexto que nos nossos — eu não estou certo<sup>28</sup>. Em qualquer caso, eu não penso que as diferenças entre nosso mundo e o de Sexto são a explicação completa das dificuldades em torno da tranquilidade; a afirmação que ela resulta de maneira confiável da suspensão do juízo deve ter parecido duvidosa no seu próprio tempo bem como no nosso.

Ora, se alguém deixa de levar a tranquilidade tão a sério quanto Sexto a leva, a ideia de ceticismo como uma forma de vida perde seu foco. Se não é pela tranquilidade como o objetivo e o resultado confiável da suspensão do juízo, não está claro qual o propósito de suspender o juízo em todas as ocasiões possíveis. Mas uma ideia adicional — e essa é uma diferença significativa entre o mundo de Sexto e o nosso — é que a suspensão do juízo não está simplesmente disponível para nós no mesmo âmbito de assuntos em que estava no mundo antigo<sup>29</sup>. Mesmo no tempo dele, a afirmação de Sexto ser capaz de produzir suspensão do juízo sobre *todas* as questões examinadas por filósofos e outros teóricos parece notavelmente ousado; não poderia haver assuntos em que os argumentos estão esmagadoramente mais de um lado do que de outro e nos quais apresentar os casos opostos de maneira que os torne igualmente persuasivos seja, portanto, impossível? Alguém pode responder que a “habilidade” do cético de reunir oposições inclui a habilidade de manipular as provas e os argumentos para levar os lados opostos à “força igual”. Mas, além das preocupações que isso pode fazer surgir com a dissimulação, não está claro como isso deveria funcionar quando a pessoa a quem esse procedimento é dirigido é o próprio cético — o que, como vimos, é um importante aspecto da atividade do cético; como alguém manipula a *si mesmo* para encontrar dois lados igualmente persuasivos quando o equilíbrio dos argumentos claramente favorece um lado?

Seja como for, para nós claramente não há nenhuma chance de suspensão do juízo sobre todos os assuntos teóricos. Há um vasto âmbito de assuntos, particularmente

---

<sup>28</sup> *Ataraxia* é, claro, o ideal do epicurista bem como o do pirrônico, e o sábio estoico também alcança algo reconhecidamente similar. Mas não era universal nesse papel entre as filosofias no período helenista e na antiguidade tardia, e além disso, não é claro que a cultura greco-romana em geral desse tanto valor à tranquilidade como esses filósofos dão.

<sup>29</sup> Eu discuti isso mais longamente em Bett seguinte b.

nas ciências naturais, mas não somente lá, nos quais simplesmente sabemos demais para a suspensão do juízo ser uma opção; um grande número de questões foi estabelecido de um jeito que nem Sexto nem qualquer de seus contemporâneos poderiam ter imaginado. E elas foram colocadas não apenas em um nível teórico; as respostas a essas questões foram incorporadas às nossas vidas em uma miríade de formas de tecnologia que nos cercam o tempo todo. Embora claramente ainda tenhamos um grande número de questões não respondidas, mesmo nas ciências, a ciência básica que subjaz, digamos, à televisão ou aos antibióticos não vai ser colocada em questão. No mundo antigo, é justo dizer, muito menos sobre a natureza do mundo foi estabelecido, e muito mais podia ser debatido somente por meio de argumento abstrato, no qual não era irrazoável pensar que posições opostas poderiam ser igualmente balanceadas. E assim a noção de uma suspensão *universal* do juízo, enquanto talvez uma esperança exagerada mesmo no tempo de Sexto, foi de longe mais realista para ele do que jamais pôde ser para nós. Onde a suspensão do juízo permanece uma opção séria para nós é especialmente em assuntos tais como a ética e a religião — ou, podemos acrescentar, a filosofia — onde as suposições fundamentais estão abertas a questionamento e há poucos métodos e procedimentos acordados, se é que há algum. Um cético recente pode ser aconselhado a se concentrar principalmente em áreas como essas.

Assim, o que resta da ideia de viver como um cético? Se descontarmos a ideia de ceticismo como uma rota certa para a tranquilidade e se desistirmos da ideia de que a suspensão do juízo sobre todos os assuntos está disponível, somos deixados, parece-me, com uma diretiva para olhar para todos os lados de uma questão sempre que possível, suspeitar das afirmações dogmáticas pronunciadas com presunção em vez de provas e suspender o juízo sempre que cada lado da questão parece ser igualmente forte. Os padrões usados para julgar quando isso é assim podem se abrir para questionamento do mesmo jeito, mas, com Sexto diz, no fim não temos alternativa, exceto confiar nas maneiras de perceber e de pensar com as quais nascemos e/ou somos treinados. É provável que esse tipo de escrutínio cético fosse geralmente exercitado sobre mais assuntos contenciosos como acabei de mencionar — em suas manifestações em debates públicos, tanto quanto nos mais obscuros contextos acadêmicos; mas não há razão por que isso pode não ser igualmente treinado sobre questões não resolvidas, digamos, na física ou na biologia ou na linguística, supondo que alguém foi capaz de entender as questões. É possível que seguir esse programa traria uma medida de calma interior; não quis implicar que a perspectiva da tranquilidade deve ser absolutamente rejeitada. Mas,

como sugeri, isso não é mais do que uma possibilidade — e depende dos assuntos e das personalidades individuais; alguém pode ficar mais tranquilo aderindo às certezas, independentemente das provas. No entanto, mesmo se a suspensão do juízo sobre, digamos, questões centrais de valores induz à vertigem em vez de à tranquilidade — o que, como eu disse, frequentemente se pensa que ela induz no mundo moderno — pode haver um senso recompensador de satisfação da própria honestidade intelectual.

Além de qualquer benefício para o indivíduo, entretanto, um ceticismo dessa variedade contemporânea em escala reduzida — que, pode-se notar, é alguma coisa muito mais próxima da noção não filosófica de um temperamento cético que eu mencionei no início do que das posições geralmente rotuladas de ceticismo na filosofia contemporânea — pode ter o potencial de beneficiar a sociedade de maneira mais geral. Em uma sociedade como os Estados Unidos, a qual está cada vez mais se fragmentando em duas sociedades paralelas (em linhas gerais, conservador e liberal) que tem valores diferentes e profundamente arraigados, diferentes meios de comunicação e diferentes estilos de vida em locais diferentes e, portanto, onde discursos políticos e mesmo civis estão tornando-se cada vez mais disfuncionais, poderia ser uma coisa muito boa se houvesse mais céticos ao redor. Igualmente, em sociedades que são menos fragmentadas, uma certa parcela de ceticismo na população pode ser uma valiosa salvaguarda contra esse ou outros desenvolvimentos sociais perigosos. No fim de *PH* (3.280) Sexto diz que os céticos são filantropos e desejam curar a precipitação dogmática. Enquanto não há nada, nem no próprio ceticismo de Sexto, nem no correspondente contemporâneo aqui esboçado por mim que garantisse tal disposição benevolente, penso que temos boas razões para esperar, ou desejar, uma medida de tal ceticismo “filantrópico” em nós mesmos e naqueles em torno de nós<sup>30</sup>.

## **Bibliografia**

- Allen, James. 2011. “Carneades”, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online).
- Bett, Richard. 1993. “Scepticism and Everyday Attitudes in Ancient and Modern Philosophy”, *Metaphilosophy* 24, 363-81.

---

<sup>30</sup> Eu gostaria de agradecer a Gerhard Ernst por me convidar para o muito estimulante colóquio Erlangen, quando este artigo foi apresentado pela primeira vez, e aos outros participantes do colóquio por suas reações úteis — especialmente, mas de nenhuma maneira unicamente, esses nomeados nas notas anteriores (nn.14, 23, 26). Também agradeço ao público da UC Santa Barbara por uma discussão muito estimulante dos assuntos neste artigo e, em particular, a Sonny Eliazondo por sugerir uma correção importante em minha formulação de um desses assuntos.

- \_\_\_\_\_ 2000. *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy* (Oxford: Oxford University Press).
- \_\_\_\_\_ 2008. "What Kind of Self Can a Greek Sceptic Have?", in P. Remes and J. Sihvola, eds., *Ancient Philosophy of the Self* (Dordrecht/New York: Springer), 139-54.
- \_\_\_\_\_ 2009. "Sextus Empiricus", in G. Oppy and N. Trakakis, eds., *The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1: Ancient Philosophy of Religion (Durham: Acumen), 173-85.
- \_\_\_\_\_ 2011. "How Ethical can an Ancient Sceptic Be?", in D. Machuca, ed., *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (Dordrecht/New York: Springer), 3-17.
- \_\_\_\_\_ 2013. "The Pyrrhonist's Dilemma: What to Write if you Have Nothing to Say", in M. Erler and J. Heßler, eds., *Argument und literarische Form in antike Philosophie* (Berlin/Boston: De Gruyter), 389-410.
- \_\_\_\_\_ 2014. "Pyrrho", in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online).
- \_\_\_\_\_ forthcoming a. "God (M IX.13-194)", in K. Algra and K. Ierodiakonou, eds., *Sextus Empiricus and Ancient Physics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- \_\_\_\_\_ forthcoming b. "Can we be ancient skeptics?", in D. Machuca and S. Marchand, eds., *Pour et contre: études sur le scepticisme antique* (Paris: Classiques Garnier).
- Brennan, Tad. 1994. "Criterion and Appearance in Sextus Empiricus: The Scope of Sceptical Doubt, the Status of Sceptical Belief", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 151-69.
- Brittain, Charles. 2005. "Arcesilaus", in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online).
- Burnyeat, Myles. 1997a. "The Sceptic in his Place and Time", in Burnyeat and Frede 1997, 92-126. (Originally published 1984.)
- \_\_\_\_\_ 1997b. "Can the Sceptic Live his Scepticism?", in Burnyeat and Frede 1997, 25-57. (Originally published 1980.)
- Burnyeat, Myles and Frede, Michael (eds.) 1997. *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing).
- Cooper, John. 2004. "Arcesilaus: Socratic and Sceptic", in J. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good* (Princeton: Princeton University Press), 81-103.

- Grgic, Filip. 2006. "Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism", *Ancient Philosophy* 26, 141-60.
- Hankinson, R. J. 2010. "Aenesidemus and the Rebirth of Pyrrhonism", in R. Bett, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), 105-19.
- Mackie, John. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin).
- Marchand, Stéphane. 2010. "Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité?", *Revue de Métaphysique et de Morale* No. 1, 125-41.
- Obdrzalek, Suzanne. 2006. "Living in Doubt: Carneades' Pyrrhonism Reconsidered", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXI, 243-79.
- Palmer, John 2000. "Skeptical Investigation", *Ancient Philosophy* 20, 351-75.
- Perin, Casey. 2010a. "Scepticism and Belief", in R. Bett, ed., *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), 145-64.
- \_\_\_\_\_ 2010b. *The Demands of Reason* (New York: Oxford University Press).
- \_\_\_\_\_ 2013. "Making Sense of Arcesilaus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XLV, 313-40.
- Sartre, Jean-Paul. 1973. *Existentialism and Humanism*, translation and introduction by P. Mairet (London: Eyre Methuen Ltd).
- Schofield, Malcolm. 2007. "Aenesidemus: Pyrrhonist and 'Heraclitean'", in A.-M. Ioppolo and D. Sedley, eds., *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC* (Naples: Bibliopolis), 271-338.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2006. *Moral Scepticisms* (New York: Oxford University Press).
- Striker, Gisela. 2001. "Scepticism as a Kind of Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83, 113-29.
- Stroud, Barry. 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism* (New York: Oxford University Press).
- Svavarsson, Svavar. 2010. "Pyrrho and Early Pyrrhonism", in R. Bett, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), 36-57.
- Thorsrud, Harald. 2010. "Arcesilaus and Carneades", in R. Bett, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), 58-80.

- Tor, Shaul. 2014. "Sextus and Wittgenstein on the End of Justification", *International Journal for the Study of Skepticism* 4.2, 81-108.
- Unger, Peter 1975. *Ignorance: A Case for Scepticism* (Oxford: Clarendon Press)
- Vogt, Katja. 2010. "Scepticism and Action", in R. Bett, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), 165-80.
- \_\_\_\_\_ 2012a. "Appearances and Assent: Sceptical Belief Reconsidered", *Classical Quarterly* 62.2, 648-63.
- \_\_\_\_\_ 2012b. *Belief and Truth: A Sceptic Reading of Plato* (New York: Oxford University Press).