

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E  
CIÊNCIAS HUMANAS

JEFFERSON DOS SANTOS MARCONDES LEITE

UM ESTUDO SOBRE A ÉTICA EM SEXTO EMPÍRICO

Guarulhos

2012

JEFFERSON DOS SANTOS MARCONDES LEITE

UM ESTUDO SOBRE A ÉTICA EM SEXTO EMPÍRICO

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Estado de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Plínio Junqueira Smith.

Guarulhos

2012

Leite, Jefferson S. M.

Um estudo sobre a ética em Sexto Empírico/ Jefferson dos Santos Marcondes Leite. – Guarulhos, 2012.

141 p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2012.

Orientador: Plínio Junqueira Smith.

Título em Inglês: A study on the ethics in Sextus Empiricus.

1. Ceticismo Pirrônico. 2. Ética. 3. Dogmatismo. 4. Fenômeno.  
I. Um estudo sobre a ética em Sexto

JEFFERSON DOS SANTOS MARCONDES LEITE

UM ESTUDO SOBRE A ÉTICA EM SEXTO EMPÍRICO

Dissertação apresenta ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal como requisito parcial para obtenção do título de Mestre Filosofia.

Orientador: Plínio Junqueira Smith.

**Aprovado em: 29 de novembro de 2012**

---

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho  
USP

---

Prof. Dr. Sérgio Xavier Gomes de Araújo  
UNIFESP

E a vida!  
E a vida o que é?  
Ela é maravilhosa  
Ou é sofrimento?  
Ela é alegria  
Ou lamento?  
O que é? O que é?

**GONZAGUINHA**

## Resumo

O presente trabalho pretende explorar o universo ético do ceticismo pirrônico antigo de Sexto Empírico. Para tanto, investigamos o tema nos livros em que Sexto trabalha a questão da ética, a saber, *Hipotiposes Pirrônicas*, livros I e III, e *Contra os Éticos*. Sexto apresenta, no livro I das *Hipotiposes*, a concepção geral do ceticismo. Essa apresentação permite entender como o cético se relaciona com a ética, tanto do ponto de vista da sua reflexão sobre a ética dogmática, como da sua ação ética. Sobre este último ponto, Sexto rejeita as críticas feitas pelos filósofos dogmáticos com relação a impossibilidade da vida prática do cético, indicando qual seria o critério cético de ação. As outras duas obras desenvolvem a reflexão cética sobre a ética. Examinaremos se as duas obras estão de acordo com a apresentação feita no livro I das *Hipotiposes*, ressaltando a unidade e a autenticidade que o pensamento pirrônico de fato tem. Inicialmente, nos livros sobre ética, Sexto investiga, a respeito das filosofias dogmáticas de sua época, principalmente a dos estoicos, a *natureza* do bem, do mal e do indiferente, visto que os modelos éticos de sua época consistem numa reflexão sobre esses conceitos. Ao aplicar o seu método filosófico, a argumentação dos dois lados de uma questão, gerando a equipolência, Sexto conclui que a única solução possível para os temas éticos, tal como os dogmáticos a entendem, é suspender o juízo sobre se existe algo que seja o bem, o mal ou o indiferente *por natureza*. Em segundo lugar, Sexto mostra que toda *arte de viver* está fadada ao fracasso, visto que estão também vinculadas aos conceitos morais *por natureza*. Finalmente, voltaremos à questão prática, quando Sexto apresenta o modelo cético de guiar uma vida eticamente, tendo os fenômenos como o critério cético de ação. Desta forma, apresentaremos o pensamento ético pirrônico de Sexto Empírico, com seu estilo próprio e suas características inovadoras e sofisticadas.

Palavras-chave: Ceticismo Pirrônico. Ética. Dogmatismo. Equipolência. Inação. Fenômeno.

## Abstract

This study aims to explore the ethical universe of ancient pyrrhonian scepticism of Sextus Empiricus. We therefore investigated the subject in books where Sextus works the question of ethics, namely *Pyrrhonian Hypotyposes*, books I and III, and *Against the Ethical*. Sextus presents, in Book I of *Hypotyposes*, the general conception of scepticism. This presentation allows to understand how the skeptic it relates to ethics, both from the point of view of its reflection on the ethics dogmatic as their ethical action. On this last point, Sextus rejects the criticisms made by dogmatic philosophers regarding the impossibility of practical life of the skeptic, indicating what would be the criterion for action skeptical. The other two works develop skeptical reflection on ethics. Examine whether the two works are consistent with the presentation of the book I *Hypotyposes*, emphasizing unity and authenticity that thought has indeed Pyrrhonian. Initially, the books on ethics, Sextus investigates about the dogmatic philosophies of his day, especially the Stoics, *the nature* of good, bad and indifferent, since the ethical models of his day consists of a reflection on these concepts. By applying his philosophical method, the arguments on both sides of an issue, generating equipollence, Sextus concludes that the only possible solution to the ethical issues, such as the dogmatic understand it, is to suspend judgment about whether there is something that the good, bad or indifferent *in nature*. Second, Sextus shows that all art of living is doomed to failure, as they are also linked to moral concepts *in nature*. Finally, back to the practical question, when Sextus presents the model skeptical of guide a life ethically, with phenomena such as skeptical criterion of action. Thus, we present the ethical thinking Pyrrhonian of Sextus Empiricus, with its own style and its innovative features and sophisticated.

Keywords: Pyrrhonian Scepticism. Ethics. Dogmatism. Equipollence. Inaction. Phenomenon.

## Sumário

<b>Introdução</b>	p.7
<b>Capítulo I: A Parte Ética da Filosofia nas HP III</b>	p.19
1. A parte do ataque ao conceito do bem, do mal e do indiferente.	p.23
2. A parte da batalha sobre as escolhas éticas.	p.33
3. Conclusão da parte ética da filosofia e da ação do cético em HP.	p.48
<b>Capítulo II: Contra os Éticos</b>	p.55
1. Das possibilidades de divisão no campo ético.	p.57
2. Sobre a forma como o Bem, o Mal e o Indiferente são pensados pelas pessoas e pelos filósofos.	p.63
2.1. Como as filosofias dogmáticas definem seus valores?	p.65
3. Existe nas questões éticas o ‘ <i>por natureza</i> ’?	p.71
3.1. Saúde	p.74
3.2. Loucura	p.77
4. ‘Por natureza’ é possível?	p.79
<b>Capítulo III: Quem possui a arte de viver? O cético ou o dogmático?</b>	p.89
1. Sobre a arte de viver em HP III	p.90
2. A arte de viver em AM XI.	p.99
3. Quem realmente é feliz?	p.110
3.1. Críticas à vida dogmática ou a afirmação da vida cética.	p.111
3.2. Como é a ‘ação moral cética’?	p.116
<b>Conclusão</b>	p.125
Bibliografia	p.137
Apêndice	p.140

## Introdução

Uma das características que mais intriga os leitores ao começar o trabalho de investigador no ceticismo antigo<sup>1</sup> é a afirmação de que o cético é aquele que escolheu *viver a sua vida sem opiniões sobre a natureza das coisas que estão a sua volta*, que o cético é *aquele que vive sem postular absolutamente nada sobre as questões postas pelos filósofos e pelas filosofias* — em algumas circunstâncias poderia ser facilmente aplicado também aos *homens comuns* —, onde mesmo esta afirmação *não é* sustentada por eles, mas apenas o resultado de sua observação das ideias de outros filósofos ou a constatação de que isso “me aparece a mim”, e como *fenômeno*, “não pode ser recusado”<sup>2</sup>. Uma das perguntas mais intrigantes que podem ser feitas a este tipo de filosofia certamente seria: *Como é possível viver uma vida moral sem crenças (dogmáticas)? E mais: como é possível agir moralmente sem crenças (dogmáticas)?*

Minha preocupação neste trabalho é tentar explicitar através da exposição dos trabalhos sobre ética de Sexto Empírico principalmente a segunda questão mencionada, a saber, *como é possível agir moralmente sem crenças (dogmáticas)?*, embora a primeira questão esteja intimamente ligada ao tema, o esclarecimento de, segundo o próprio cético, *como é viver uma vida cética (ou como é viver uma vida sem dogmas)?*

Sabemos que o cético dedica parte de sua investigação aos temas éticos (e tomaremos ética e moral sem apresentarmos uma definição precisa ou sem contrapormos uma à outra, entendendo que elas tratam do mesmo assunto, visto que Sexto não problematiza as duas em suas obras), por isso temos material dentro do ceticismo pirrônico para que possamos dar conta desta tarefa, independente, se a princípio, este material satisfaz ou não seus leitores. Este material se encontra nas duas obras que temos de Sexto ainda hoje, as *Hipotiposes Pirrônicas* (*HP*, o livro III trata dos temas da física e da ética III) e o *Contra os Éticos* (*AM*, o livro XI do *Contra os Matemáticos*). Podemos dividir este material elaborado por Sexto sobre a ética em pelo menos dois blocos distintos, a saber: primeiro o que trata principalmente das críticas às posições dogmáticas e a maneira que estas tentam fundamentar suas ações (*HP III*,

---

<sup>1</sup> Aqui ao tratarmos do ceticismo antigo estamos pensando sempre em Sexto Empírico, autor do qual grande parte de suas obras chegaram até os nossos dias. Sexto denominou o seu ceticismo de pirrônico, por isso toda vez que usarmos a palavra *pirrônico* estamos nos referindo a seus pensamentos (*HP I, 7*). No entanto outros tipos de céticos serão citados ao longo do trabalho, mas apenas por comparação ao ceticismo de Sexto ou para corroborar suas reflexões, como os céticos Acadêmicos, Enesidemo, entre outros possíveis. Então, se não apontarmos, o termo cético será sempre para Sexto e não para outros filósofos.

<sup>2</sup> Sobre a vida *sem opiniões* *HP I, 13-5*; Sobre a relação entre *ceticismo e fenômeno* *HP I, 19-20*. Inúmeras outras citações poderiam ser sugeridas aqui onde Sexto aborda os dois temas, mas optamos por apontar apenas as duas, a vida *sem opiniões* e a relação entre *ceticismo e fenômenos*, quando são apresentadas no momento em que Sexto descreve o que é a **atividade** do ceticismo e seus desdobramentos.



168-238; *AM XI*, 1-109); e segundo, as críticas à forma como que as ações dogmáticas são realizadas e a apresentação da ação cética em detrimento da ação dogmática<sup>3</sup> (*HP I*; *HP III*, 239-280; *AM XI*, 110-257). Desta forma será possível apresentarmos o posicionamento ético dos céticos de maneira completa usando as duas obras de Sexto.

Quando o cético aponta para o fato de que sua filosofia rejeita todo tipo de crença, ele tem claro na sua mente que ‘tipo’ de crenças estão em jogo ali. O ‘tipo’ de crenças que o cético não assumirá em hipótese alguma é a crença do *tipo dogmático*<sup>4</sup>. A crença do *tipo dogmático* corresponde a um tipo de crença, dentro de um conjunto de ideias, nas coisas que **não são evidentes**, as coisas que são tomadas dos fenômenos. Em contraste com as coisas que não são evidentes, o cético afirma que não inibe seu assentimento às afecções em todas as circunstâncias, pois nas questões que lhe são impostas confere seu assentimento, como, por exemplo, se hoje está frio ou calor<sup>5</sup>, entre outras que apresentem o mesmo uso de assentimento às afecções, mostrando que quando somos atingidos pelos fenômenos não podemos recusar o seu conteúdo, e assim o que nos resta apenas é aceitá-los e aprender a conviver com eles.

O ceticismo, porém, não foi facilmente aceito como uma filosofia possível de ser vivida e de ser praticada a partir da não aceitação de crenças ou dos dogmatismos das filosofias. De sua afirmação em defesa do seu ceticismo e do seu estilo de vida surgiram críticas quanto à possibilidade da aplicação de sua filosofia na prática e mesmo de ser uma filosofia com coerência em suas palavras, ou se quisermos afirmar, em sua teoria, embora afirmar que Sexto desenvolve uma teoria filosófica não deve ser relacionado à maneira como os dogmáticos fazem teoria, pois sua intenção não é construir uma explicação de como as coisas são, mas sim, somente relatar o que lhe *aparece* e também relatar o que o seu ceticismo é. Se entendermos teoria neste sentido, de uma forma não dogmática, então podemos falar numa teoria cética.

Mas, segundo Sexto, alguém poderia acusar o cético por manter crenças dogmáticas na medida em que faz filosofia, pois faz uso de expressões como: “isto não mais do que aquilo”;

---

<sup>3</sup> Por entender esta divisão na reflexão ética, o capítulo um e dois de nosso trabalho vai buscar esclarecer o problema da natureza dos valores éticos que dão base para a construção das teorias dogmáticas, e o terceiro ficará responsável por analisar a questão da ação dogmática e da ação cética. Podemos afirmar sem dúvidas, que a maior parte da reflexão cética sobre a ética diz respeito a análise da fundamentação das éticas dogmáticas do que qualquer outro tema.

<sup>4</sup> Ao descrever quais são as possibilidades quando alguém se propõe a investigar qualquer assunto, Sexto aponta três possibilidades: “encontrar a verdade; afirmar que é impossível determinar a verdade; ou continuar investigando” (*HP I*, 1). Os primeiros são denominados por Sexto de dogmáticos, os segundos são denominados por Sexto de acadêmicos e o terceiro são os céticos pirrônicos, ou seja, a postura que Sexto aceita.

<sup>5</sup> *HP I*, 13.

ou “eu nada determino”<sup>6</sup>, que são expressões comuns do vocabulário cético. Ao fazer uso destas expressões o cético não faz *o mesmo* uso que os dogmáticos fazem das crenças ou, se quisermos, destas afirmações, pois quando o dogmático aceita as coisas *não* evidentes (as crenças) ele confere para elas *estatuto de existência*, enquanto o cético, ao fazer uso destas expressões dogmáticas, não lhes confere estatuto de existência nenhuma. Ao anunciar as expressões apresentadas acima o cético entende que o conteúdo das expressões se aplica a si mesmas, ou seja, o próprio conteúdo da expressão refuta a expressão ela mesma, fazendo com que a questão de sua existência ou não sempre fique em aberto, afinal o cético não determina nada sobre a essência ou a natureza das coisas. Ora, se o cético não aceita as coisas que *não* são evidentes, então o que ele aceita? Sexto responde prontamente: “o cético diz aquilo que **lhe aparece**, e faz um **relato** de sua afecção sem sustentar opiniões, sem afirmar nada a respeito das substâncias externas<sup>7</sup>”.

O que o cético aceita são como as coisas *aparecem*, o que é dito por Sexto sempre como *assentimento involuntário* ou *impressão passiva*. Em outras palavras, o cético não exclui ou rejeita as coisas que lhe *aparecem*. Ele aceita estas afecções porque, segundo ele, *é impossível não aceitá-las*. Seu caráter de obrigatoriedade é colocado sobre as pessoas, que são passivas frente aos conteúdos destes *assentimentos* e destas *impressões*<sup>8</sup>.

O que é problematizado por Sexto não são os fenômenos, ou seja, o que aparece. Poderíamos objetar a Sexto o fato de que as coisas *aparecem* para as pessoas de forma diferente ou que é impossível existir um consenso sobre como as coisas *aparecem*, ou seja, desenvolver uma *ciência* dos fenômenos, já que os fenômenos são a única impressão que os céuticos não negam, visto que seria impossível negar algo no qual somos passivos. No entanto, Sexto não parece ter a intenção de desenvolver tal ciência, mas apenas relatar como as coisas *lhe aparecem*. E se em alguma circunstância o que *lhe aparece* não for o que *aparece* às outras pessoas, poderíamos ter o cuidado em verificar se não existe nenhuma forma de dogmatismo por trás da impressão fenomênica. Caso não haja, e se, de fato, o que *aparece* a Sexto não é o que *aparece* às outras pessoas, isso possivelmente não seria um grande problema para Sexto,

---

<sup>6</sup> Sexto trabalha especificamente o tema das expressões céuticas do 187-209, onde estas expressões citadas *aparecem* em meio a outras tantas.

<sup>7</sup> HP I, 14-5.

<sup>8</sup> HP I, 19. Poderíamos aqui lembrar as críticas estoicas aos céuticos ou mesmo a forma como os estoicos entendem os assentimentos. Para os estóicos nenhum assentimento é involuntário, sendo que toda vez que assentimos para alguma coisa ou para outra, sempre envolve uma questão de opinião ou de conhecimento. Pois se não fosse assim, segundo os estóicos, estaríamos fadados ao desespero, dado que seria impossível agir (*Vogt*, 2010, 165-6).

dado que ele em circunstância alguma quer fazer valer *sua opinião* ou impor uma verdade as demais pessoas<sup>9</sup>.

Mas o que é problematizado por Sexto com muito afinco durante boa parte de sua obra é *o que é dito* do que aparece, ou seja, as coisas *não evidentes*. Para Sexto *a razão pode ser tão enganadora a ponto de quase arrancar dos nossos olhos o que está na sua frente*<sup>10</sup>, além de se *precipitar frente* ao relato do que aparece e sobre o que não aparece, principalmente sobre o que não aparece, sobre as coisas não evidentes. Aqui poderíamos ser levados a pensar que o cético apenas critica a razão, no entanto, se analisamos os *dez modos que levam à suspensão do juízo*, veremos que os pirrônicos também criticam os sentidos tanto no que diz respeito às diferenças dos sentidos em diferentes animais como à diferença dos sentidos nos próprios seres humanos de acordo com suas próprias disposições físicas<sup>11</sup>.

Os dogmáticos — aqui entendendo tanto os dogmáticos como também os céticos acadêmicos na medida em que afirmam algo não evidente sobre a realidade, a saber, de *que nada existe* e outras afirmações do gênero que dizem algo verdadeiro sobre a realidade das coisas — quando se propõem a investigar um assunto acabam por se precipitar e se deixar levar *pela doce voz da razão que os seduz e os engana*<sup>12</sup>. O erro não está em seguir a razão, a princípio, mas na maneira como as pessoas a seguem, o que pode ser classificado segundo o ceticismo de Sexto como algo cego e ingênuo.

Poderíamos pensar a partir do que é dito por Sexto, que em algumas circunstâncias temos dificuldades ainda de perceber os fenômenos, dada a gama de interpretações que recebemos sobre as coisas do mundo e sobre os fenômenos. Se tivermos dificuldades em ver o que é evidente, o que não deveria acontecer, em tese, o que não deveria trazer dificuldades para nós, podemos então imaginar a *dificuldade* e o *risco* que os dogmáticos assumem ao determinarem coisas não evidentes. Este terreno provavelmente continuará sempre nebuloso e incerto, onde a objetividade é contemplada apenas no terreno da esperança e da incerteza.

Mas, afinal, como o cético descobriu que a atividade filosófica dogmática não é capaz de corresponder as suas próprias expectativas (dogmáticas)? Quando o cético descobriu que a atividade dogmática não é capaz de lhe trazer *tranquilidade*? Sexto afirma que isto se deu dado o início da investigação do cético dentro da reflexão filosófica. O que o cético encontrou

<sup>9</sup> Sobre isso Bett (Bett, 2010b) faz uma discussão com o intuito de analisar qual é o objetivo de escrever se não temos *nada a dizer*. Porque o pirrônico escreve se ele não busca a verdade ou se ele não afirma nada? Poderíamos seguir a orientação do próprio Sexto e afirmar apenas que suas obras são apenas o *relato de um cronista*.

<sup>10</sup> HP I, 20.

<sup>11</sup> Sobre o assunto ver HP I,36-163.

<sup>12</sup> AM XI, 1. Ao iniciar a análise sobre a ética Sexto cita *Timão* para explicar quais são seus objetivos no AM XI, como veremos com detalhes no capítulo segundo quando tratarmos da obra de maneira detalhada.

foi um cenário onde as filosofias dogmáticas, cada uma delas, afirmava ter a posse da verdade. No entanto, quando colocamos todas estas *possíveis verdades* uma ao lado da outra, quando as pesamos todas na mesma balança, descobrimos que o que temos é uma gama de apontamentos contraditórios sobre os mesmos objetos e sobre os mesmos assuntos. Este cenário de contradição e disputas é facilmente percebido durante toda a história da filosofia se levarmos em conta o que os filósofos dizem sobre os mesmos assuntos. Existirão consensos no terreno da filosofia?

O cético descobre o terreno hostil dentro das filosofias dogmáticas quando emprega seu método<sup>13</sup> de pesquisa, que é descrito por Sexto quando este está definindo *o que é o ceticismo?*: “Ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis”<sup>14</sup>. Primeiro, o ceticismo é afirmado por Sexto como uma habilidade no sentido simplesmente de ser hábil ou apto a fazer algo; segundo, com *coisas que aparecem* Sexto está preocupado com os objetos da percepção sensível; terceiro, *de todos os modos possíveis* são as oposições entre uma coisa que aparece a outra coisa que aparece, uma coisa que é pensada a uma coisa que é pensada e uma coisa que aparece a uma coisa que é pensada, por isso a colocação de que as coisas são postas em oposição de todos os modos possíveis.

O resultado do emprego da *habilidade* cética nas questões filosóficas é que, independentemente se o tratamento é dado *ao que aparece* ou *às coisas que são pensadas*, o cético chega ao fim da sua análise sempre no mesmo ponto: *a equipolência*. O cético se vê impossibilitado de crer em uma postura filosófica mais do que outra, ou seja, o cético se vê impossibilitado de resolver o conflito existente entre as diferentes opiniões por parte das filosofias dogmáticas<sup>15</sup>.

Quando o cético se vê dentro deste cenário conflituoso, sem um critério para crer em uma posição mais do que outra, ao invés de optar por um dos lados — pois, aparentemente é isto que as filosofias dogmáticas fazem se tomarmos as palavras de Sexto como corretas, a opção feita pelas filosofias dogmáticas possivelmente é feita sem um critério coerente — o cético escolheu *suspender o juízo*. Não pretendo aqui problematizar a questão da escolha do cético, pois a suspensão do juízo se deu para ele quando tentou se embrenhar no emaranhado das verdades filosóficas. Este ponto não parece nos remeter a nada além disso, apenas

---

<sup>13</sup> Para Bett, “ceticismo é um ‘método’ — um método de viver e também uma método de conduzir discussões filosóficas” (Bett, 1997,254). Isto insere o ceticismo pirrônico tanto como filosofia e tanto como um modelo de vida a ser seguido.

<sup>14</sup> HP I, 8.

<sup>15</sup> HP I, 9-10.

entendemos a suspensão do juízo como o próprio Sexto a descreve, como “um estado mental de repouso no qual não afirmamos nem negamos nada”<sup>16</sup>.

Se descrevermos o caminho pelo qual o cético percorre de forma simplificada seria algo muito próximo a isto: primeiro, se propõe a investigar e encontrar a verdade; segundo, descobre que entre as filosofias existentes há um conflito que o cético não vê como solucionar; terceiro, pesa todos os argumentos formulados pelos filósofos e encontra a equipolência, que resulta num conflito sem solução; e, por fim, aponta que *o correto* a fazer seria suspender o juízo sobre o assunto que é palco das investigações e dos conflitos, dado que não temos um critério claro para resolver os conflitos.

Após suspender o juízo sobre ambos os lados dos conflitos, mostrando a impossibilidade de resolver os conflitos dentro da filosofia, se seguiu ao cético como que num passe de mágica, pois não era esperado, a *tranquilidade* ou *ausência de perturbação da alma* (*ataraxia*). O cético descobriu que após o exercício da equipolência, que gerou a suspensão do juízo sobre as diferentes teorias das filosofias dogmáticas, ele se deparou com a tranquilidade nas *questões de opinião*<sup>17</sup> sobre aqueles conflitos que geravam perturbações infundáveis. Após se deparar com a tranquilidade nestas condições descritas acima, o cético adota a tranquilidade como a *finalidade* de sua filosofia, o que implica percorrer sempre o caminho traçado pelo exercício cético de fazer filosofia, a saber: investigação; equipolência; suspensão do juízo; e por fim a tranquilidade, embora pareça que, a princípio, está escolhida já tinha sido feita antes mesmo dele descobrir o caminho pela suspensão.

Ora, podemos elaborar dois questionamentos acerca da descoberta da tranquilidade e sua escolha como fim de sua filosofia: primeiro, o que significa afirmar que a tranquilidade se dá no âmbito das opiniões?; segundo, como o cético mantém este estado de tranquilidade ou de não perturbação da alma?

Primeiro, o que cético quer dizer com a colocação *nas questões de opinião* é o fato de que os seres humanos são afligidos de duas formas distintas. Por um lado, as afecções elas mesmas, como a fome e a sede que são inevitáveis; e por outro lado a crença adicionada à afecção inevitável de que algo seja por natureza um bem ou um mal. Pois, segundo Sexto, “aqueles que mantêm uma opinião sobre se algo é por natureza bom ou mau estão sempre perturbados”<sup>18</sup>. Quando não possuem o bem que eles consideram ser por natureza, se sentem afligidos, algo que é considerado ruim por natureza e passam a buscar o bem. Se

---

<sup>16</sup> HP I, 10.

<sup>17</sup> HP I, 26.

<sup>18</sup> HP I, 27.

conquistarem o bem considerado por natureza ficam mais aflitos ainda, ao passo que ficam contentes de *forma irracional e imoderada* e vivem com medo de perdê-la.

O cético não afirma que está livre de todas as coisas más que afligem os seres humanos, mas afirma que sobre as *questões de opinião* ele suspende o juízo e, por isso, é capaz de manter a tranquilidade nestas questões. Assim como todos os seres humanos, o cético *não evita* as afecções inevitáveis, mas evita os males que não são inevitáveis, a saber, as opiniões acerca das afecções inevitáveis empregadas pelos dogmáticos nas coisas. Por não manter a crença nas afecções inevitáveis o cético enfrenta fome, sede sempre de *forma moderada*, enquanto que a pessoa que mantém crenças sobre elas age sempre de forma imoderada.

À segunda questão formulada respondemos da seguinte maneira: dado que da investigação se seguiu a equipolência, e que da equipolência se seguiu a suspensão do juízo, e que daí a tranquilidade aparece como *a sua sombra*, afirmamos que a tranquilidade é mantida sempre que a habilidade cética é aplicada a qualquer questão que seja. Sexto adota como finalidade para o cético “a tranquilidade nas questões de opinião e a moderação quanto ao inevitável”<sup>19</sup>. O método para alcançá-las é o método cético descrito anteriormente. Toda vez que o cético aplica seu método de investigação ele chegará ao mesmo resultado, dado a sua descrição de ceticismo e da sua descrição de seu método de fazer filosofia, a equipolência.

Este é o método cético de fazer filosofia. Esperamos encontrá-lo por toda investigação cética de Sexto em todas as áreas em que ele se concentra<sup>20</sup>, tanto nas questões da física, quanto da lógica e da ética. Retomamos a partir de agora os dois primeiros parágrafos para que possamos direcionar nosso trabalho de maneira objetiva, pois a caracterização sobre a filosofia pirrônica foi o suficiente para introduzir sua postura filosófica.

O que faremos neste trabalho é procurar se nas reflexões sobre ética de Sexto, primeiramente, encontramos seu ceticismo descrito no livro I das *HP*. Ou seja, o que buscamos é entender como o método cético (habilidade) é aplicado às questões éticas e quais são os seus desdobramentos para as ações dos céticos, para suas escolhas no dia-a-dia, se é que existe algum desdobramento na aplicação de seu método nas questões éticas sobre a ação cética moral.

---

<sup>19</sup> HP I, 25.

<sup>20</sup> Quando Sexto responde no capítulo IX do livro I das *HP* se o cético se dedica às ciências naturais, o que temos ali é a afirmação de que tanto no caso das ciências naturais (física), como da lógica e da ética o cético aplica seu método de *equipolência*, sempre opondo uma explicação a outra e nunca proferindo asserções com firmes convicções sobre elas.

É fato que o método cético é aplicado às questões éticas, pois em dois momentos explicitamente Sexto reflete sobre os problemas éticos, tanto no *AM XI* quanto nas *HP III*, 168-281. O que precisamos verificar é *de que maneira* o método cético é aplicado às questões éticas. Será que agir de acordo com seu método já implicaria numa ação moral? A resposta que procuramos explorar durante esta pesquisa é que sim, o cético pode ser considerado de alguma maneira moral sendo simplesmente cético.

Com esta verificação pretendemos esclarecer se a reflexão sobre a ética é legítima de acordo com os preceitos céticos anteriormente apontados. Os desdobramentos desta verificação sobre a reflexão cética sobre a ética se estendem para o campo da ação do cético, segundo as pretensões de nossa leitura. Podemos simplificar este segundo ponto com a seguinte questão: Como devemos entender a *ação moral cética* a partir de seus pressupostos e de sua reflexão ética? Pressupostos estes que encontramos não apenas nas reflexões específicas sobre a ética, mas em outros momentos da sua obra<sup>21</sup>. Entender como o cético realiza suas escolhas entre uma coisa ou outra. Afinal, o cético pode fazer isso? Vamos defender aqui a possibilidade de o cético poder realizar escolhas no campo da moral; poder realizar suas ações, ao mesmo tempo em que aplica o seu método de investigação de forma legítima sem infringir a exposição sobre o ceticismo que encontramos no primeiro capítulo das *HP*.

Ao defendermos a possibilidade da existência de uma moral cética no pensamento de Sexto nos defrontamos com, pelo menos, três posições contraditórias. Cada uma destas posições assegura um caminho de entendimento distinto no pensamento ético de Sexto, e que, se aceitarmos uma delas, as outras duas automaticamente precisam ser descartadas, isso se aplicando para todos os casos em questão.

Destas três posições distintas, podemos dividi-las em dois blocos, embora a atenção dada a cada uma delas será individualmente. De um lado, temos uma posição que acusa o cético de *apraxia*. A acusação é feita com o objetivo de mostrar que a vida cética leva fatalmente a falta de ação, mostrando que o cético só pode ser cético no campo intelectual e não na vida ordinária, o que exclui também a ação moral.

---

<sup>21</sup> Como citamos anteriormente, temos na obra completa de Sexto dois trabalhos onde ele a ética de forma objetiva, embora estes trabalhos possam ser subdivididos. Além destes dois trabalhos, podemos percorrer sua obra e encontrar alguns momentos onde o tema da ética aparece, momentos estes como *HP I*: 21-4 (os *critérios de ação* do cético); 25-30 (o *télos* cético); 145-63 (o décimo modo que leva a suspensão do juízo, que diz respeito à ética, entre outros assuntos, embora possamos entender que estes outros assuntos estão ligados à ética); 231 (da diferença sobre o objetivo da vida estabelecido entre acadêmicos e pirrônicos). Não queremos aqui esgotar dentro da obra de Sexto todas as passagens que tratam da ética, onde tomamos estas passagens citadas anteriormente por atribuir-lhes importância para o tema.

Por outro lado, temos duas posturas que admitem a existência ética no pensamento cético pirrônico. No entanto, afirmam de forma distinta a existência desta ética, uma afirmando, por um lado, a existência de apenas uma ética cética, e a outra, abrindo a possibilidade para existência de duas éticas céticas, uma sendo encontrada nas *HP* e outra no *AM XI*.

A primeira posição é defendida por estóicos e por filósofos contemporâneos dos céuticos antigos, por *Hume* entre outros filósofos e outras filosofias que se caracterizam contra o ceticismo antigo. Com relação às críticas existentes no mundo antigo, segundo *Vogt*, as maiores críticas tem sua fonte no pensamento estóico, onde encontramos a ideia de que só é possível agir se temos algum tipo de inclinação para a verdade, e que, se assumimos a impossibilidade de alcançarmos a verdade ou mesmo de termos qualquer tipo de crenças, isso implica diretamente na impossibilidade da ação<sup>22</sup>. A disputa sobre aceitar ou não crenças entre pirrônicos e estóicos neste momento se dá, segundo *Vogt* entre a diferença epistemológica na forma de entender as impressões<sup>23</sup> (*phantasiai*). Enquanto os estoicos defendem que todas as vezes que assentimos a uma impressão, assentimos a algum tipo de verdade, os céuticos afirmam que é possível assentir as impressões sem a carga da crença, sendo apenas de forma passiva. Então o cético reconhece um tipo de ação que não depende de crença alguma para existir, enquanto que o estóico só concede a ação a partir de alguma crença. Dada sua noção de impressão e ação, os estóicos afirmam a impossibilidade de ação por parte do cético, independente se é uma ação moral ou de outro tipo.

Outra interpretação existente com relação à ação do cético pirrônico é formulada por *Hume*, quando este afirma que: se o ceticismo (pirrônico) prevalece nos espíritos de todas as pessoas, estaríamos fadados ao perecimento e ao fracasso, para o qual cessaria todo discurso e toda a ação, até causar a morte. Aos olhos de *Hume* a natureza prevalece sobre os conceitos céuticos pirrônicos, o que mostra sua fraqueza perante a vida<sup>24</sup>.

Sexto menciona em sua obra a acusação de *apraxia*. A resposta dada num destes momentos é que o cético estabelece um critério de ação, a saber, os fenômenos, visto que ele

---

<sup>22</sup> Vogt, 2010, 165-66. No artigo que se propõe a discutir as acusações feitas aos céuticos antigos de *apraxia*, percebemos que não são apenas os céuticos pirrônicos quem sofrem a acusação de inatividade, mas a acusação já é feita mesmo a *Pirro* e também aos acadêmicos. *Vogt* faz uma lista dos tipos de acusação de *apraxia* que encontramos no mundo antigo e são feitas aos céuticos. São elas: Acusação de autodestruição (feita a *Pirro*); Acusação de Animal irracional (feita a Sexto); acusação de inconsistência (feita a Sexto); acusação de paralisia (feita aos acadêmicos e a Sexto); e acusação de vida ruim (feita aos acadêmicos e a Sexto). Podemos perceber que esta acusação esteve presente nas reflexões dos céuticos, por isso a preocupação que podemos perceber por parte de Sexto ao apresentar o ceticismo em *HP I*.

<sup>23</sup> Ver capítulo 3, sobre a *arte de viver*.

<sup>24</sup> Hume, 2004, 152.



aceita a possibilidade das impressões passivas, por isso assente às impressões sem dogmatizar. Como veremos com mais detalhes no terceiro capítulo, os critérios de ação estão divididos em quatro pontos: “guia da natureza; necessidade das afecções; na tradição das leis nos costumes, e por fim na instrução das artes.”<sup>25</sup> Ao apresentar o critério de ação do pirrônico, Sexto aponta para o fato da existência do critério de ação a impossibilidade da vida inativa, ou seja, os critérios de ação seriam uma resposta a acusação de *apraxia*. Por fim, Sexto vincula o critério de ação do cético ao fato de não serem dogmáticos, e ainda ao fato de estar preso (os critérios) *as normas da vida comum*<sup>26</sup>, como acontece com qualquer ser humano.

Outro momento em que a crítica da *apraxia* aparece está no *AM XI*, quando Sexto expõe se a pessoa que suspende o juízo sobre a natureza das coisas boas e más é feliz. Ao apresentar a suspensão do juízo sobre a natureza do bem e do mal e após apresentar a moderação com relação ao inevitável, Sexto explica que alguém poderia acusar o cético de inação ou de inconsistência, dado que ele não escolhe nem evita ambos os lados (o bem ou o mal). Segundo Sexto, quem afirma isto não percebeu que o cético não vive de acordo com a razão filosófica, mas sim a partir de uma *prática não-filosófica*<sup>27</sup>, que podemos caracterizar como *vida comum*.

Poderíamos entender os conceitos *normas da vida comum* e *prática não filosófica* como a maneira que o cético encontrou de defender sua ação cotidiana e fugir das acusações de *apraxia*, além do próprio critério de ação que está ligado as *normas da vida comum*. Estes dois conceitos se voltam para a questão da vida comum e para a possibilidade de uma vida ser vivida sem crença dogmática, ao mesmo tempo que afirma a possibilidade da prática cética. Tendemos aqui a aceitar que a possibilidade de uma vida sem dogmatizar é possível de ser vivida, uma vida à moda cética.

Das duas posturas que aceitam a existência de uma ética cética no pensamento de Sexto Empírico, de um lado temos a interpretação de *Richard Bett*. Sua interpretação apresenta a ética cética como possível, porém, ele entende que o pensamento ético de Sexto exposto nas *HP* e no *AM XI* não são iguais, são versões distintas, mas que podemos chamá-las

---

<sup>25</sup> HPI I, 23.

<sup>26</sup> Sobre ceticismo e vida comum *Porchat* abre uma discussão para apresentar o terreno da vida comum, além de superar supostamente o conflito das filosofias (*Porchat*,1975).

<sup>27</sup> *AM XI*, 160-5. Vemos tentar argumentar ao longo do trabalho o que seria esta prática não-filosófica.

ambas de éticas céticas.<sup>28</sup> Onde *HP III* estaria mais próxima da descrição cética de sua prática e de seu método filosófico do que *AM XI*<sup>29</sup>.

Ao tratar da questão da diferença entre o modo como Sexto aborda o *indiferente* nas duas obras sobre ética, *Bett* afirma que “aqui é outro aspecto no qual *HP III* é superior a *AM XI* em organização.”<sup>30</sup> *Bett* tem uma interpretação peculiar sobre a ética pirrônica de Sexto, a qual abordaremos com o intuito de entender a *ética pirrônica* e se a interpretação de *Bett* corresponde com os textos pirrônicos sobre ética, de maneira geral.

*Bett* também trabalha com a possibilidade da parte ética apresentada em *AM XI* ter sido escrita antes das *HP*<sup>31</sup>, o que contrária à forma comum de entender as obras, dado que *HP* parece ter um caráter introdutório, como o próprio Sexto faz questão de ressaltar durante boa parte do primeiro livro ao elaborar suas descrições sobre o que é o ceticismo<sup>32</sup>. Além disso, afirma que a construção dos argumentos de *AM XI* guarda ainda muita influência do pensamento pirrônico antigo de *Enesidemo*, além de apresentar traços diferentes de escrita e do contexto em que foi composta se comparada com *HP III*<sup>33</sup>, o que faria com que ele apresentasse um ceticismo e uma análise ética que não comportaria totalmente a descrição do ceticismo apresentada nas *HP I*. Abordaremos as interpretações de *Bett* relativas à ética, o que implica abordar outras colocações e interpretações além destas mencionadas acima, como a suspeita de o ceticismo depender do *relativismo* ou de um possível *dogmatismo negativo*, ou talvez certo *realismo*.

Outra intérprete do pensamento ético pirrônico antigo é a filósofa *Julia Annas*. *Annas* afirma existir uma ética cética sim, porém não problematiza o fato de a ética cética pirrônica, segundo Sexto, ter apenas uma forma ou mais de uma forma, assim como *Bett* o faz. Ela entende que o cético acredita poder agir de forma moral, embora sua busca pela felicidade seja sempre indireta, o que deixa sua *tranquilidade* sempre conectada a suspensão do juízo<sup>34</sup>. Ao mesmo tempo em que *Annas* apresenta a possibilidade da vida cética existir, percebemos

---

<sup>28</sup> Bett, 1997, p. XXIV.

<sup>29</sup> Bett, 1994. O trabalho de *Bett* se debruça com certeza sobre as obras dos *Contra os Matemáticos*, no caso do presente trabalho, sobre *AM XI*. No entanto ao analisar estas obras é impossível o fazer sem traçar laços com *HP (III)*.

<sup>30</sup> Bett, 1997, p. 92.

<sup>31</sup> Segundo *Bett*, o primeiro a apresentar esta interpretação foi *Karel Janáček*, pois percebeu que as referências que são feitas em *AM VII-XI* não dizem respeito a *HP*, mas sim a outra obra antiga que se perdeu, e também que *AM VII-XI* não são obras completas. Outro fator estudado por *Janáček* é o fato dos estilos das obras serem diferentes, usando isto para afirmar uma posição heterodoxa da composição das obras de Sexto.

<sup>32</sup> Assim como *Annas* e *Barnes* também afirmam em sua introdução para a tradução das *HP*.

<sup>33</sup> Bett, 2010a, 184-5.

<sup>34</sup> Annas, 1993, 352.

que vê a vida cética como algo que não atrairia a maioria das pessoas, por chegar mesmo ao ponto de ser uma vida ruim ou uma vida estranha<sup>35</sup>.

Com estas duas interpretações em vista, e independente de darmos razão mais para uma do que para outra, aceitamos com elas a possibilidade de uma vida moral cética (embora não sejam as únicas interpretações existentes de Sexto). E também nos propomos a discutir com estas duas vertentes de interpretação, mas sem perder de vista o objetivo central do trabalho, encontrar uma vida moral cética nos trabalhos de Sexto Empírico.

E, por fim, assim como sugeri uma das críticas feitas por *Annas* ao *estilo* de vida que o cético escolheu para si acima, tentar refletir se o cético é feliz ou não. Aparentemente, não pretendemos dar uma resposta conclusiva sobre a questão da felicidade do cético, porém, refletiremos acerca do assunto e tentaremos elucidar algumas ideias e contribuições para este debate. Afinal, o que é a felicidade? Temos, provavelmente, diversas respostas para esta questão, onde o método cético (equipolência) poderia ser aplicado na busca pela *tranquilidade cética*, visto que a tranquilidade cética — sendo ela o *télos* de suas ações — não está em encontrar a verdade, mas sim em mostrar que não é possível aceitar até agora ideias não evidentes sobre o que as coisas são e como devemos nos comportar diante delas. Poderíamos encontrar a tranquilidade segundo a filosofia cética?

Poderíamos formular de uma forma diferente, além da felicidade, a vida cética pode ser considerada uma *vida boa* de ser vivida? Ora, provavelmente o cético dirá que sim, porém, é possível pensar um padrão ou um conceito para fazer valer a afirmação de que a vida cética é boa? Não podemos, em hipótese alguma, adotarmos um critério dogmático. Caberia apenas as pessoas e seus gostos subjetivos a escolha? Talvez.

No final das contas o cético alcança sua tranquilidade seguindo seu método, e não propondo uma teoria da ação. Então, o que nos resta para responder esta questão é seguir os passos do método cético e verificar se este está de acordo com suas palavras e suas conclusões, aqui, no campo da moral. Para auxiliar nesta reflexão recorreremos a alguns comentadores<sup>36</sup>.

O debate sobre ética e ceticismo encontra hoje comentadores que estão gastando fôlego sobre ele, embora algumas análises a fundo nas obras de Sexto parecem ainda insatisfatórias. Aqui pretendemos dar uma contribuição para este debate apresentando uma

---

<sup>35</sup> *Annas*, 1993, 358-9.

<sup>36</sup> *Bett* (2010c), *McPherran* (1990) *Annas* (1993) entram especificamente neste debate. Veremos como podemos considerar por este prisma a felicidade do cético, visto que a intenção aqui não é determinar nada conclusivo ainda sobre o tema, mas apenas expor a *felicidade pirrônica* e o modo como o cético pensa a sua vida.

leitura e uma interpretação para a questão da felicidade cética. Pode o cético ser feliz? A vida cética pode ser considerada satisfatória? É o que veremos.

## Capítulo I: A Parte Ética da Filosofia nas *HP* III

Neste primeiro capítulo apresentaremos a reflexão feita por Sexto nas *Hipotiposes Pirrônicas*. A reflexão sobre ética nesta obra é feita após a investigação de dois temas de igual relevância, sendo eles a *lógica* e a *física*, respectivamente. Para iniciar, no entanto, nossa reflexão sobre o pensamento ético de Sexto nas *HP*, devemos levar em consideração que esta obra faz parte de um todo, ou seja, indo além apenas de temas sobre a ética. Se a parte da reflexão ética nas *HP* é a última na composição da obra, dividindo o último livro (III) com a física, poderíamos ser levados a pensar que, além da particularidade de cada área de estudo, no ato da aplicação do método cético às questões éticas, poderíamos supor que Sexto não *demore* muito em alguns detalhes mais gerais, sendo que isto já foi feito tanto na reflexão sobre a lógica quanto na reflexão sobre a física. Porém, seremos capazes de verificar, por outro lado, os detalhes que cabem somente à ética. Aqui não temos a pretensão de desenvolver uma análise sobre as relações entre ambos os assuntos, apenas apontamos um fato que pode contribuir no entendimento da obra e do pensamento do autor.

Ao investigar sobre temas éticos relacionados ao ceticismo pirrônico antigo, após a afirmação do que a postura cética é, esperamos encontrar uma postura impar por parte do pirrônico com relação às demais filosofias. Mas que postura seria está? Não seria honesto de nossa parte aqui rotular o trabalho de Sexto e não temos esta pretensão, porém, uma característica própria do pirrônico é não dogmatizar em hipótese alguma, e a isto não há margem para a discussão.

Dizendo de outra forma, podemos apresentar o ceticismo pirrônico como uma filosofia que se opõe as filosofias consideradas *dogmáticas*<sup>1</sup>. E o ceticismo pirrônico se opõe ao dogmatismo em que sentido? Para o cético, o que caracteriza uma filosofia como dogmática é o fato desta aceitar como ‘verdades’ ideias que são derivadas de princípios *não evidentes*, onde o esforço filosófico dogmático supostamente abandonaria as possibilidades reais de conhecimento (os fenômenos) e avançaria para terrenos em que não é possível afirmar certas coisas com convicção ou certeza. No entanto, quando analisamos uma filosofia dogmática ou comparamos várias filosofias dogmáticas juntas, temos a impressão que suas construções racionais, tão sofisticadas e muitas vezes edificadas com tanto cuidado, não poderiam pecar por tal erro, mas o ceticismo pirrônico tem mostrado em suas investigações o contrário disso, chamando a atenção para o fato de que as crenças não evidentes tornam as coisas impossíveis de serem provadas ou aceitas como verdade, além de enganar os sentidos e a razão e iludir os

---

<sup>1</sup> Quando citamos *filosofia dogmática*, incluímos também a chamada *Academia*, dada a descrição que o próprio Sexto faz dos tipos de filosofias possíveis.

estudos filosóficos. Com a apresentação da relação entre o ceticismo e os dogmas feita aqui, podemos então concluir que o pirrônico não tem uma relação amistosa com o dogmático, e por outro, o pirrônico teria uma postura filosófica que contraria as filosofias dogmáticas de maneira geral.

Devemos atentar ao fato de que o dogmatismo não se encontra tão somente dentro das filosofias, pois pode estar presente também nos valores e crenças do homem comum, do senso comum, com o mesmo papel que o encontramos nas filosofias<sup>2</sup>. Então o ceticismo mostra a insuficiência dos dogmáticos em defender sua tese dentro do seu próprio registro e aponta para o seu valor apenas enquanto crença, o que desqualifica sua tentativa de legitimar sua conceituação frente às demais formas de entender as coisas, ou seja, frente às outras filosofias. Ao realizar esta conceituação baseada em princípios não evidentes, de uma forma indireta, podemos concluir que o dogmático desqualifica as demais tentativas de outras filosofias que tentem se guiar da mesma maneira, as tentativas que pelo mesmo caminho tentam levar sua argumentação, não importando por onde estas começam ou acabam.

Pode-se perceber que este caminho dogmático fatalmente não encontrará saída, a não ser que se aceitem proposições em que faltam as provas de sua veracidade e certeza. Em outras palavras, o cético não é um *pessimista*, não é alguém com a intenção de provar *que nada existe*, sua batalha é contra as filosofias dogmáticas e este é o seu forte<sup>3</sup>, pois desta maneira o cético foi capaz de garantir a *tranquilidade* que queria quando começou sua investigação em busca da verdade, princípio este que é entendido como a finalidade do ceticismo, e que por isso pode ser entendido como um princípio moral cético. Este é um dos pontos que abordaremos com mais atenção e, com vista em nosso principal objetivo aqui, tentaremos mostrar sua importância para a ação cética.

Nesta reflexão sobre a ética<sup>4</sup> fica difícil perceber, por que não se apresenta de forma clara e sistemática, uma ética que podemos denominar de uma *ética cética*. Portanto, levando em consideração o *livro III* nossa tarefa é fazer justamente este exercício, o de descobrir o que

---

<sup>2</sup> Porchat, 1992. Este raciocínio se encontra por toda parte três do artigo. A maior diferença seria que o dogmatismo filosófico é sofisticado enquanto que o dogmatismo do homem comum seria tosco. Vemos o problema 'desta diferença' ser trabalhado em maior número no *AM XI* do que nas *HP III*.

<sup>3</sup> Esta afirmação se encontra no famoso livro *Os Céticos Gregos de Victor Brochard* (p. 35), quando este reflete sobre o papel do cético a partir das construções das filosofias anteriores.

<sup>4</sup> O presente trabalho se constitui como uma investigação sobre a reflexão ética feita por Sexto Empírico no contexto considerado pós-aristotélico, ou helênico (*Striker*, 1996, 169-71). Neste contexto, no campo da ética, as filosofias que se destacam no mundo grego são: *estoicismo*, *epicurismo* e *pirronismo*. Então, quando Sexto refletir sobre o problema ético terá como adversários (dogmáticos) na maior parte do tempo, dentro dos assuntos éticos os próprios estoicos e epicuristas, visto que ele não tem a intenção de construir uma teoria sobre como as coisas realmente estão, mas, porém, apenas apresenta argumentos de outros filósofos contrapondo sempre um a outro, diferente das pretensões dos estoicos e epicuristas.

podemos chamar de uma ética cética. Para isso, é preciso entender primeiro o que não é uma ética cética, pois o que encontramos de forma clara e explícita são as críticas céticas além da aplicação do método de oposição.

Sexto tem como adversário em sua época, em geral, o pensamento estoico<sup>5</sup>, a quem faz referência direta durante praticamente toda sua argumentação sobre a parte ética da filosofia, principalmente na reflexão sobre a *arte de viver*, o que nos mostra o quanto a filosofia estoica foi difundida naquela época, pois quando Sexto investiga sobre o que é afirmado sobre *o bem, sobre o mal e sobre o indiferente*, é na filosofia estoica que ele vai buscar as definições destes três conceitos, além de investigar também de forma geral.

Também ressaltamos o quanto esta filosofia era aceita dentro do próprio universo filosófico, e por isso a necessidade de uma reflexão, acredito, mais cuidadosa para com suas afirmações, e a necessidade também de mostrar que este dogmatismo é nocivo à vida, pois ao descrevê-la, o faz como se tivesse de posse da verdade, assim como toda filosofia dogmática faz, porém, não revelando a verdade, mas tão pouco somente atributos de algumas coisas ou nem sequer isso, sendo apenas uma ficção ou fantasia ou uma crença.

Mas não só os estoicos são alvos da *zétesis* cética. Temos referência também aos *peripatéticos*, aos *filósofos cínicos*, e de forma direta e indireta também aparecem os filósofos que chamamos de *céticos acadêmicos*, como veremos a seguir quando tratarmos das questões de equipolência encontradas na *parte ética da filosofia* envolvendo as diversas filosofias e as ideias que Sexto escolhe para o debate filosófico.

Sua argumentação é dividida, porém, em duas partes distintas<sup>6</sup>; a saber, a primeira tem por objetivo dar conta do *problema conceitual* referente ao conhecimento ético, o que também podemos denominar como a parte conceitual *do bem, do mal e do indiferente*. Trata somente de descobrir como os filósofos definem as ideias de bem, de mal e de indiferente.

Na segunda parte temos a reflexão mais extensa em relação à primeira parte — o que pode ser visto como, além de fazer referência à parte da ação, como o momento no qual Sexto de fato mostra a divergência de opinião entre as diversas filosofias e entre o senso comum

---

<sup>5</sup> Isto fica claro com a passagem de *HP I*, 64, quando ali Sexto está expondo um argumento suplementar para demonstrar a diferença entre as sensações dos animais, da forma como os sentidos dos animais em geral captam os fenômenos, invoca o que os estoicos afirmam sobre a razão, principalmente a razão em questões que são chamadas de internas. Aí ele aponta para o fato de os estoicos serem, naquele momento, os dogmáticos que são os seus principais adversários.

<sup>6</sup> Na realidade, a parte ética da filosofia em *HP III* ainda tem a reflexão sobre a *arte de viver*, descritos nos últimos capítulos do livro III. No entanto, aqui adotamos a estratégia de apresentar primeiro a reflexão sobre os *valores por natureza* e o que é *escolhido para praticar a ação ética*, deixando a reflexão sobre a *arte de viver* apenas para o terceiro capítulo. Esta estratégia age desta maneira por entender que a relevância desta última é menor e tem um papel mais localizado do que as outras.

também, o que implica afirmar que a extensão tem relevância entre ambas às partes — a parte da escolha real nas questões éticas. Então, de um lado temos a reflexão sobre o que os filósofos pensam sobre *o bem, o mal e o indiferente* e num segundo momento temos a explicitação de como os filósofos tratam da realidade do *bem, do mal e do indiferente*, onde temos a investigação de quais valores escolheram como bem, como mal e como indiferente, embora nesta segunda parte o indiferente tenha um papel menor nos escritos de Sexto.

Neste momento, na parte da escolha que as pessoas praticam, a reflexão toma o rumo de entender de que forma os variados povos ou os diversos tipos de pessoas tomam a sua escolha ou a sua ação pelo o bem, o mal e o indiferente, e se estas coisas podem ser entendidas como bem, mal ou indiferente *por natureza*?

Quais coisas nós escolhemos e quais coisas nós evitamos? Afinal, quando praticamos um juízo numa determinada situação, porque escolhemos um e não o outro? E o que de fato se torna o cerne do problema, *por que da opção que faço quando escolho um e não outro? Imagino que uma opção seja melhor do que outra e por isso faço a opção por uma*. Vejamos como Sexto desenvolve seu itinerário acerca do problema da escolha.

Aqui seguimos a forma como Sexto expõe seus argumentos, pois um parece depender do outro, *a parte conceitual da parte da escolha*, e a ordem tem importância para o entendimento de ambos os casos, pois a crítica cética inicia-se pela ideia mesma dos conceitos de bem, de mal e de indiferente e depois parte para a crítica da ação, que depende neste momento da primeira crítica. Note-se apenas que quando trata das questões éticas, assim como a outras áreas da filosofia, esperamos que Sexto oponha um argumento de igual peso a outro argumento de igual peso, para assim alcançar a suspensão do juízo<sup>7</sup>. Se agir de forma diferente seu ceticismo poderá ser posto em questão. Ao expor seu método cético, Sexto, além de fazer isso, expõe um vasto conhecimento e exemplos que mostram o conhecimento que este detinha de diversas culturas, o que sem dúvidas participou da construção de certa *relativização*<sup>8</sup> no seu pensamento a partir da pluralidade cultural. Pois comumente se sabe que pouco pode ser afirmado com certeza sobre os dados biográficos da vida de Sexto, não tendo nem ao menos como dizer em quais anos viveu, sabendo apenas que viveu em algumas

---

<sup>7</sup> No primeiro caso, de fato Sexto usa o método da *equipolência*, mesmo que algumas críticas possam ser feitas, críticas estas que vão em direção a colocar dificuldades no pensamento pirrônico no sentido de conceber a reflexão ética de Sexto como sendo realizada de maneira diferente do que é apresentado na *descrição geral do ceticismo de Sexto*. Já no segundo ponto a interpretação da aplicação do método cético as questões da escolha parece trazer mais dificuldades, como veremos a seguir onde apresentaremos a *parte conceitual e a parte da escolha*.

<sup>8</sup> Trataremos neste trabalho com certo cuidado mais adiante a relação entre *ceticismo e relativismo*.



idades, que provavelmente exerceu o ofício da medicina, mas nada que defina de fato sua vida<sup>9</sup> ou a forma como levou sua vida.

Então, esperamos encontrar em *HP III*, por um lado, que Sexto siga o que afirmou como *prática* do filósofo cético nas *HP I*, aplicando seu método e se posicionando de forma adequada com seu ceticismo. Por outro lado, esperamos que ele aponte para a forma como Sexto propõe a ação do cético, pois ao criticar o pensamento ético dogmático Sexto se posicione de alguma forma em relação a questões éticas, embora, se levarmos em conta a filosofia pirrônica cética o que seria natural encontrar ao fim de suas reflexões estaria, com certeza, ligada a suspensão do juízo, o que naturalmente levaria a tranquilidade.

### 1. A parte do ataque ao conceito *do bem, do mal e do indiferente*.

A parte conceitual tenta dar conta de explicitar a forma precipitada como as filosofias dogmáticas respondem aos conteúdos éticos da filosofia grega antiga<sup>10</sup>. Como exposto anteriormente, quando Sexto trata da ética, esta ciência parece ser entendida por ele como a que trata das questões de distinção entre o *bem e o mal e o indiferente*<sup>11</sup>. Ou seja, fazer ética para os dogmáticos é tratar do bem e do mal (e também do indiferente).

Se fazer ética para a filosofia dogmática é de fato tratar destas questões, então é aos conceitos *de bem e de mal (e de indiferente)* que o cético deve recorrer para verificar se argumentação dogmática sobre estas questões estão em acordo, como não parece o caso. Se não estão em acordo, deverá automaticamente opor uma em relação à outra, com o objetivo de perceber se este conflito pode ser resolvido ou não. Não podendo ser resolvido, ao cético apenas cabe *suspender o juízo* sobre estas questões. Porém, aqui como tratamos dos temas éticos, ao *suspender o juízo* sobre o conceito de *bem e de mal*, embora nós tenhamos a indicação cética que isto nos levará a *tranquilidade*, como podemos então *praticar uma ação ou uma escolha moral sem os conceitos de bem e de mal*? A esta resposta trataremos de

<sup>9</sup> Verificamos esta afirmação na introdução da tradução das *HP* realizada por *Annas e Barnes*.

<sup>10</sup> Para *Striker* (1996, 172-3), tanto o *platonismo, como o epicurismo e o estoicismo* vinculam seus modelos de *boa vida* a uma concepção de bem (ou da natureza do que é o bem ele mesmo). Então, podemos presumir que o método cético de fazer filosofia (equipolência) terá mais facilidade de ser aplicado nestas filosofias, visto que Sexto busca mostrar que o que é afirmado como o ponto de partida pelas filosofias dogmáticas (o bem ou o mal por natureza) não se apresenta para todos da mesma forma. Porém, *Striker* exclui *Aristóteles* deste tipo de construção ética, afirmando sua teleologia natural ao invés de uma concepção de bem. Podemos presumir então que, quando Sexto afirma que falar sobre ética é falar sobre *as coisas boas e más* (*HP III*, 168; *AM XI*, 1), pois desta forma apresenta o erro das teorias dogmáticas, o *Aristóteles* e sua teoria *teleológica* podem não ser tão facilmente derrotados, precisando o ceticismo de um argumento diferente do usado (tanto na parte ética das *HP III* quanto no *AM XI*) para mostrar que o *bem e o mal por natureza* não foram apresentados pelos dogmáticos, .

<sup>11</sup> *HP III*, 168.

elucidar a partir da reflexão ética de Sexto nas *HP III*, pois a princípio, se aceitarmos a forma cética de se posicionar com relação as filosofias dogmáticas entendemos que sua prática não pode estar pautada em dogmas ou numa teoria dogmática para a realização de ações no seu cotidiano.

Esta justificativa não é apresentada por Sexto de forma clara. Suas palavras apenas nos fazem crer que, assim como aplicou seu método de equipolência na física e na lógica, assim também aplicará à ética, sendo ela considerada parte importante da filosofia.

Quando Sexto inicia a *parte conceitual*, usa o que os estoicos afirmam sobre o conceito de bem. Segundo estes *o bem é o que traz benefícios, o que traz bem estar*. Este benefício é uma parte do homem e o homem é composto de suas partes. Então, a ação virtuosa deve conter estes benefícios; caso contrário não é um bem<sup>12</sup>. Este benefício, eles dizem ter três sentidos: *pelo que alguma coisa pode ser beneficiada é um bem, sendo este o mais importante e este representa a virtude; segundo que em virtude de alguma coisa que possa a ser beneficiada é um bem; e terceiro que o que pode se beneficiar é bom*. O segundo e o terceiro ponto estão ligados à virtude e estão de acordo com as ações, sendo que o terceiro, além disso, inclui pessoas, amigos, deuses e o espírito virtuoso como compondo suas partes<sup>13</sup>.

Mais uma vez, assim como fez com outros temas em outras áreas, Sexto apresenta em sua exposição divisões e subdivisões das filosofias, dos conceitos, no caso aqui do conceito *de bem* segundo os estóicos. Sexto tem um domínio e um conhecimento das filosofias em que questiona de forma muito clara e precisa pela maneira como as expressa, embora seja válido demonstrar seu erro interpretativo em alguns pontos, mas isto não compromete suas objeções ao seu trabalho de *investigador* na medida em que os conceitos trabalhados é que são pesados, e se estes conceitos estão errados, poderiam ser mudados e o exercício filosófico do cético se adequar aos novos conceitos. O método cético poderia facilmente ser aplicado a cada oposição existente dentro do pensamento filosófico. A única consequência que o erro conceitual no entendimento do cético sobre o dogmatismo pode resultar é simplesmente o fato de o cético ter que buscar um novo conceito para opor a este conceito dogmático, que no caso esta sendo citado apenas como exemplo de um possível erro de interpretação cético.

Em seguida o filósofo afirma que existem *outros*, e quem são estes outros ele não faz referência explícita, mas parece ainda tratar-se dos estoicos, *afirmando que o bem é o que é*

---

<sup>12</sup> HP III, 169-170.

<sup>13</sup> HP III, 171.

*escolhido em benefício próprio ou ainda o que contribui para a felicidade*, e os estoicos entendem “*a felicidade como fluxo da vida próspera*”<sup>14</sup>.

Com relação à escolha de uma *vida próspera* como sinônimo de felicidade, se comparamos com outras filosofias parece ser arbitrária ou no mínimo vaga. Pois podemos pensar que mesmo quando filosofias diferentes escolhem o mesmo princípio ou os mesmos princípios, isto poderia ainda representar formas de oposições ou confusões que nos impeçam de chegar a uma ‘verdade’. Ora, do mesmo conceito pode ser dito diferentes coisas, o que mostraria a *vagueza* do conceito. Ou pode mesmo ser arbitrária, já que outra filosofia poderia escolher simplesmente outra coisa.

Podemos tomar estas três definições de bem como não apresentando contraposição específica a partir de suas determinações, ou seja, elas podem coexistir juntas sem uma ferir a outra, pois parece que ao afirmar que o bem *é o que trás benefício*, que o bem *é o que é escolhido por benefício próprio* ou que *o bem contribui para a felicidade*, isto pode ser atribuído à *mesma coisa* sem maiores conflitos.

Após a argumentação estoica, que se dá em três partes, Sexto desenvolve argumentos para mostrar a insuficiência na argumentação estoica: primeiro, quando afirmamos que o bem é um benefício, ou é escolhido por si só ou coopera para a felicidade se dar, descrevemos apenas atributos ao bem e não o definimos (1); segundo, questiona pensarmos o bem a partir de suas partes, pois segundo Sexto os próprios dogmáticos não admitem tal tipo de definição (2); e terceiro, os próprios dogmáticos não chegam num acordo sobre a *natureza* mesma do bem (3). Eles não negam que o bem traga benefícios, que seja escolhido ou que contribua para a felicidade — pois ninguém parece negar estes atributos, apenas o que querem é que sejam mais do que atributos — mas não chegam num acordo sobre o que significa o bem ou como podemos defini-lo<sup>15</sup>. Se algumas destas definições contribuem para a sua conclusão, ou se somente uma é mais importante do que outra, enfim, não resolvem o conflito e só prolongam as discussões, que neste sentido, não tem fim e não chegam a um acordo.

Parece difícil a possibilidade por parte de alguma pessoa negar algum destes atributos de bem, e não temos nesta argumentação em momento algum a afirmação de que os atributos que os estoicos levantam para o conceito de bem não sejam “verdadeiros atributos” do bem mesmo por parte de Sexto, pois os céticos seguindo o que lhe é fenômeno não poderiam recusar, por exemplo, que vemos que as pessoas evitam o que consideram mal e aceitam com facilidade o que consideram um bem. Entendendo aqui a expressão ‘não sejam verdadeiros’

---

<sup>14</sup> HP III, 172.

<sup>15</sup> HP III, 173-174.

como o que me aparece e não posso recusar. Quando o cético questiona a definição de bem, o que ele está dizendo é que as definições de bem são insuficientes para dar conta de explicar este problema ético, mas em momento algum seus argumentos aqui se direcionam para a afirmação da não existência do bem.

Então, os estoicos não definem *a natureza* do bem, mas só lhe apontam atributos, assim como cada filosofia faz do seu jeito, um escolhendo como o bem *a ausência de dor*, outra a *virtude* ou outra coisa qualquer. No entanto, a *natureza do bem* continua desconhecida e ainda só continuamos com o conhecimento de seus atributos assim como nos aparece<sup>16</sup>, pois não devemos ir das *partes* para o *uno* e sim do *bem em si* para *suas partes, suas propriedades*. Regra esta que pertencem às próprias filosofias dogmáticas mais uma vez.

Um dos acordos que os filósofos dogmáticos fariam, provavelmente, seria justamente que é possível encontrar *a natureza real* destas ideias ou que é possível — e afirmariam isso de forma arrogante e precipitada — determinar qual é *a natureza real* de qualquer ideia, mas o que é *essa natureza* eles não estão dispostos a entrar em consenso, muito pelo contrário, defende-se cada vez mais dos ataques com o objetivo de impor seu ponto de vista e atacam o lado contrário com o objetivo de afirmar o seu. Outro acordo que os filósofos dogmáticos estão dispostos a fazer é que é *legítimo* falar em *natureza das coisas*. Pode-se até ter mais aspectos que eles entrem em acordo, mas serão aspectos que, de alguma forma, não interfiram em suas conclusões filosóficas.

No final das contas, a filosofia dogmática, tendo como objetivo descrever o real, ou encontrar a verdade, ou qualquer outro objetivo neste sentido, deveria ser crítica com relação a seus dogmas assim como é crítica com relação aos dogmas das outras filosofias. Ao menos é o que o ceticismo afirma.

Podemos olhar para as *três críticas* de Sexto formuladas ao conceito de bem estoico e fazer uma pequena análise: Primeiro, as críticas (1, 2, 3) elaboradas por Sexto poderiam ser, embora ele não aponte de forma clara, dos próprios filósofos dogmáticos ou dos filósofos acadêmicos. Entretanto, como Sexto não indica de forma explícita os autores das críticas (somente na crítica (2) Sexto afirma que os próprios dogmáticos não aceitam tais definições), por algum instante poderíamos pensar que o caminho que Sexto toma aqui estaria em conflito com seu próprio ceticismo, dado que aqui não temos indícios de aplicação da *equipolência*, por isso as críticas não são o resultado direto da equipolência<sup>17</sup>; Segundo, poderíamos atribuir

---

<sup>16</sup> HP III, 175.

<sup>17</sup> Sobre isso, Bett afirma que “está saída do padrão é de pouca importância, pois não é difícil ver a incapacidade de decidir sobre uma resposta definitiva para quais coisas *são por natureza*, então sobre o bem alguém pode ser

a Sexto a autoria da (3) crítica, pois ela é *semelhante* ao seu método de trabalho, aos conflitos sobre as coisas que são ditas enquanto que as outras duas não são, embora tenhamos que levar em consideração que Sexto aceitaria como fenômeno as definições de bem enquanto atributos, pois assim não estariam em conflitos.

Terminada a reflexão sobre o bem, Sexto reflete sobre o mal, e logo após sobre o indiferente. E, mesmo antes de apresentar como eles (os dogmáticos) entendem o mal, Sexto deixa claro para nós que o que ocorre nos argumentos do *bem* ocorre também no *mal* e também no *indiferente*, ou seja, os filósofos não chegam a um acordo sobre a *natureza real* do mal e do indiferente, apenas apontam atributos que não são suficientes para demonstrar suas *substâncias*, além de tomar a parte pelo todo e ainda não entram em acordo sobre *suas naturezas* e elas continuam desconhecidas para nós<sup>18</sup>. Sendo assim, apenas a exposição do bem é suficiente para dar conta da crítica cética sobre o mal e sobre o indiferente, visto que seguem o mesmo padrão.

Em momento algum se tenta determinar que seja **impossível** alcançar a *natureza real* do *bem* ou do *mal* ou do *indiferente*, ou que tal coisa não existe, e a este fato é sempre importante aludir e lembrar para que não existam pontos soltos nas argumentações céticas, o que poderia gerar mal entendido sobre suas colocações e conclusões, pois no momento em que o cético fizer uma afirmação, como por exemplo, “*é impossível determinar a natureza do bem e do mal*”, mesmo sendo feita após a aplicação da equipolência, iremos suspeitar de seu ceticismo.

Para mostrar que os filósofos dogmáticos não conseguem determinar o que é o bem, ou o mal ou o indiferente *por natureza*, Sexto contrapõe o que as filosofias acreditam ser a definição destes valores. Porém, para refutar o conceito de ‘*por natureza*’, inicialmente, não usa a equipolência da maneira tradicional. Ele afirma que todos concordam com *três atributos do bem*, o que significa afirmar que também não se opõe. Estes atributos são: *o bem traz benefício; o bem é o que se escolhe; e por último, a ideia de que o bem traz felicidade*<sup>19</sup>. Ao

---

levado a se questionar se algo é por natureza o bem” (Bett, 2010, p.183). Ou seja, mesmo sobre apenas os conflitos apresentados por Sexto sobre o bem, o mal e o indiferente, isso não é caracterizado por Bett como uma contradição interna no pirronismo, pois segundo ele é fácil perceber como isso poderia levar a suspeita sobre se existe algo como o *bem por natureza*.

<sup>18</sup> HP III, 176.

<sup>19</sup> Para o mal e o indiferente, a ideia de que existem três atributos que são compartilhados também está presente. É claro que os atributos mudam de um para o outro, sendo o mal: primeiramente “o que causa dano; o que não é escolhido, o que é evitado; e por fim o que traz infelicidade” (HP III, 176). Para o indiferente diz-se que: “o que não tem nem impulso nem repulsa; onde existe um impulso ou repulsa, mas não é mais para um do que para outro; e o que não contribui nem para a felicidade e tão pouco para a infelicidade” (HP III, 177). Então o mesmo argumento apresentado para o bem pode ser aplicado para os dois conceitos, e o mesmo método funciona para os três. Este argumento não está na conclusão do texto, mas está no desenvolvimento.

confirmar estes atributos do bem, Sexto afirma que eles são insuficientes para demonstrar a ideia do ‘*por natureza*’, dado que eles não solucionam o problema do *impasse* em decidir qual é a *natureza* do bem, do mal e do indiferente. Ou seja, entram em desacordo novamente e não solucionam o problema.

A argumentação aqui não trata simplesmente de opor *p* (existe a natureza) a *não-p* (não existe a natureza) (o que seria a visão tradicional da equipolência). De apresentar uma tese positiva e contrapor com uma tese negativa do mesmo peso, mas inicialmente de mostrar que são apenas *atributos* as definições e o meio de refutação não é um argumento anulando o outro, mais apenas a *insuficiência* que eles apresentam para cumprir a tarefa de ser ‘*por natureza*’. Ou seja, inicialmente no texto Sexto *não precisou* usar a equipolência<sup>20</sup> para descobrir que não é possível falar em ‘*por natureza*’.

Poderíamos pensar uma equipolência — nos moldes tradicionais — acerca deste tema da seguinte forma: primeiro, de um lado, temos a seguinte afirmação: *a parte não pode levar ao todo* (1); segundo, se o que temos no debate apenas são atributos indo em direção à definição, ao todo (2); então, não podemos determinar como chegar a definição do bem, do mal, ou do indiferente; o que nos leva a suspender o juízo sobre a própria tentativa da definição destes *valores éticos*. O segundo (2) argumento poderia ter sido criado por Sexto apenas com fins retóricos, visto que no seu método de oposição ele pode assumir alguns argumentos apenas com o objetivo de mostrar a insuficiência do argumento contraposto, sem se comprometer com estas argumentações dogmáticas<sup>21</sup>.

Uma possibilidade poderia ser levada em consideração se compreendermos que Sexto, ao aplicar várias vezes o método da equipolência, de oposição às ideias de mesmo peso, entenda que o seu leitor compreendeu de forma razoável como ela funciona, e então dá menos importância a ficar explicitando os detalhes das argumentações de ambos os lados, embora ele seja sempre muito cuidadoso com sua argumentação, como percebemos, por exemplo, na forma de empregar as palavras, sempre de uma maneira cética ou não dogmática. Afinal de contas, o livro sobre a *parte ética* da filosofia aparece após os livros sobre a *lógica* e a *física*, livros estes que o método da equipolência foi aplicado exaustivamente em várias questões.

Outra possibilidade que podemos levantar, e esta possibilidade se aplica para qualquer tentativa de interpretação do pensamento cético, é que o método cético da *equipolência* pode

---

<sup>20</sup> Alguns leitores do ceticismo têm o costume de concluir que a argumentação sextiana apenas *usa* a *equipolência* para criticar todos os conceitos filosóficos. Ao menos aqui aparece algo diferente do habitual uso deste método. O que não implica que isto que Sexto está fazendo não pode ser concebido como ceticismo pirrônico.

<sup>21</sup> HP I, 31-4.

ser estabelecido de formas diferentes. Assim, Sexto sugere quando esta explicando a forma que devemos entender as oposições dentro da equipolência: “não tomamos os ‘pensamentos opostos’ sempre como afirmação e negação, mas simplesmente no sentido de pensamentos em conflito”<sup>22</sup>. Ou seja, quando tratamos da equipolência, ela diz respeito a todos os pensamentos que estão em conflito e não somente aqueles sobre a afirmação e negação. Como parece ocorrer na enumeração dos atributos do bem, *do mal e do indiferente*, são pensamentos diferentes na medida em que tentam determinar a mesma coisa, a saber, *a natureza do bem, do mal e do indiferente*.

Para concluir capítulo XXII<sup>23</sup>, Sexto afirma sobre os dogmáticos, pensando nos estoicos, que os resultados apresentados *são insatisfatórios*. Mas esta crítica aplicada aos estoicos pode ser entendida a toda filosofia que faz o mesmo movimento que os estoicos fazem, e por isso cometem os mesmos erros que eles cometem, como por exemplo, o erro de tentar determinar **a natureza** das coisas boas, más e indiferentes. Visto que não temos condições de dar uma resposta definitiva sobre um problema que transcende nossa capacidade enquanto seres humanos, pois nos falta um critério.

Afirmam os dogmáticos coisas sobre os objetos que *talvez* não tenham subsistência, e isto provavelmente é a maior crítica cética a filosofia dogmática. Pois Sexto não se compromete com o dogmatismo, ou seja, com estas coisas que *talvez* não tenham subsistência. E aqui sugestivamente, citamos Sexto: *Partindo da discordância entre o que é bem, mal e indiferente, sobre a natureza destes valores, alguns dizem que estes não se dão em nossa natureza*<sup>24</sup>. No entanto, não são *valores naturais*, não estão naturalmente no ser humano. Mas a confusão advém deste *alguns*, pois Sexto não diz quem são estes *alguns* e também não diz que ele faz parte destes *alguns*, pois o que seria uma incoerência para a sua filosofia já que afirmar que “*nada é por natureza*” é uma afirmação dogmática, justamente por ser uma afirmação negativa que afirma a existência de algo no mundo da maneira dogmática<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> HP I, 10.

<sup>23</sup> Para concluir o raciocínio, deixaremos a conclusão localizada ainda na parte conceitual, embora quando realizamos a leitura do texto percebemos que ela pode ser facilmente a introdução da parte da escolha ética, o que poderia resultar na sua inclusão nesta.

<sup>24</sup> HP III, 178. Para concluir a ideia de que a argumentação que aparece no meio da parte conceitual difere de sua conclusão, vemos que Sexto usa a equipolência para mostrar que não há o ‘por natureza’. Aqui Sexto apresenta um argumento negativo para rebater os argumentos positivos concedidos pelos dogmáticos na tentativa de alcançar a natureza nas questões da ética. Se o método que temos durante a argumentação para apontar que os atributos são apenas atributos e que por isso não correspondem a sua natureza não é a equipolência, o que é?

<sup>25</sup> Sobre este **alguns**, Machuca (2011, 145) observa que existem outras passagens onde Sexto emprega este termo nesta mesma situação, porém, na aplicação destas outras passagens não sugerem, assim como aqui não sugere, que Sexto pertença a este **alguns**.

Poderíamos pensar aqui, nesta crítica ao conceito de bem, que os cétricos que tem por conotação certo dogmatismo negativo seriam os *céticos acadêmicos*, mas não os cétricos pirrônicos<sup>26</sup>! *E aqui o nosso objetivo é versar sobre os pirrônicos.*

Se os pirrônicos julgam a si mesmos como pessoas que não compartilham de afirmações ou negações dogmáticas sobre o domínio do real, Sexto não pode fazer parte deste *alguns*, isto só poderia ser usado aí se fosse o caso de anular uma colocação dogmática com outra do mesmo valor com o objetivo de refutar ambas e mostrar que não é possível a uma pessoa saber qual dos lados tem consigo a verdade, ou seja, nenhum dos lados parece ter a verdade.

Aqui está o ponto, segundo a nossa interpretação, mais problemático sobre a questão da natureza conceitual do bem, do mal ou do indiferente em Sexto. Pois, assim como nada é o *bem por natureza*, também significa que nada é *mal por natureza* e também nada é *indiferente por natureza*. Se concluirmos que aqui Sexto não faz parte deste *alguns*, isso significa que na parte ética do livro III sobre os conceitos éticos dogmáticos não encontramos *dogmatismo negativo*. É o que tudo indica, segundo as próprias palavras de Sexto, apenas há o movimento de contraposição de argumentos opostos.

Mas se entendermos, segundo a lógica que vai contra as próprias palavras do autor, de que aí ocorre um *dogmatismo negativo*, então Sexto na parte ética de sua filosofia não consegue fundamentar suas críticas e reflexão sobre os conceitos éticos o auxílio de alguma forma de dogmatismo, o que desqualifica todo o seu esforço filosófico e o seu *télos* cético, descrito como a finalidade de encontrar a *tranquilidade* a partir da *suspensão do juízo*, o que implica não aceitar nenhuma forma de dogmatismo, visto que todas tem igualmente o mesmo peso.

Sabendo que a filosofia que afirma a não existência do conhecimento ou da existência de entes “reais” é a filosofia cética acadêmica, seria contraditório afirmar que Sexto faz parte destes *alguns*. Contraditório no sentido de que todo o esforço filosófico do cético pirrônico de se resguardar destes tipos de erros e a afirmação deste *alguns* está incluída neste erro dogmático. Contraditório, pois, se recordamos *HP I*, onde Sexto expõe a diferença entre as filosofias e ali disserta sobre os três tipos de filosofias possíveis: *a dogmática, a acadêmica*<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Bolzani, 2003. Sua tese de doutorado tem como objetivo apontar as diferenças e as semelhanças existentes entre a filosofia cética acadêmica e a filosofia cética pirrônica, ressaltando a importância que a primeira tem, pelo fato de que ela foi deixada de lado por alguns historiadores, mas que se consolida como um ceticismo original e verdadeiro, diferente do que Sexto afirma em *HP I*, 1.

<sup>27</sup> Para Sexto a filosofia acadêmica **não é cética**. Isso faz com que sua análise os coloque junto com as filosofias dogmáticas.



e a *cética*. A única solução possível seria dizer que o cético pirrônico, de fato, não faz parte deste *alguns*, da afirmação de que *nada pode ser por natureza*.

Ali (*HP I*) apresenta uma diferenciação que responde se o cético aplica este tipo de afirmação sobre o domínio das coisas. O cético pirrônico é aquele que se caracteriza como um investigador nato, visto que os *dogmáticos e os acadêmicos* cessam sua pesquisa quando afirmam a posse da verdade, de como as coisas são. Em momento algum Sexto afirma que o que ele diz seja o real mesmo, seja o que as coisas são de fato, apenas mostra que devemos entender suas palavras como *o relato de um cronista expondo as coisas como elas lhe aparecem agora*<sup>28</sup>.

Por fim, Sexto demonstra a inconsistência dos argumentos dogmáticos frente ao que estes mesmos se propõem a dar conta. Afinal, o que eles pretendem dar conta, o que a filosofia dogmática se esforça para construir, seus próprios argumentos não alcançam. Mas é certo que um dogmático jamais diria isso de seus esforços e de sua filosofia.

A dúvida que permanece, então, é como o cético guia sua ação moral? Ora, o que Sexto nos mostrou na primeira parte da argumentação de *HP III* apenas foi os argumentos opostos e a suspensão do juízo, o que no final das contas mostra que o cético não se compromete com ambas as partes e nem ao menos com a maneira tradicional de se pensar a ação ou a ética<sup>29</sup>.

Logo após analisar o bem, o mal e o indiferente então, como vimos, o segundo momento da argumentação aponta para o fato que, frente à contenda sem solução dos dizeres dogmáticos sobre a realidade destas coisas, existe uma linha ou um tipo de filosofia que afirma, então, que *nada é por natureza o bem, o mal ou o indiferente*, que não conhecemos a natureza do bem, do mal e do indiferente. Aqui Sexto aplica claramente o método cético de opor dois argumentos de igual força para atingir a suspensão do juízo. Embora já tenha aplicado durante a argumentação, por vezes, a equipolência opondo uma característica de bem, por exemplo, a outra característica de bem — mas no caso dos atributos ele os aceita enquanto fenômenos, pois Sexto não oferece nenhum argumento que possa nos fazer deixar de crer nisso — aqui Sexto não endossa nenhuma das partes, só podendo concordar que não

---

<sup>28</sup> *HP I*, 1.

<sup>29</sup> Segundo *Striker* (1996, 169-173), quando tratamos das éticas que estão no mundo helênico, em grande medida todas elas são herdeiras do tipo de pensamento ético que nasceu na Grécia após *Sócrates*, o que quer dizer que, no fundo guardam características em comum como: *são teorias sobre a vida boa; como nós devemos agir para sermos felizes?; nossas ações devem ser planejadas para alcançarmos um determinado fim*. Sendo que podemos considerar as pessoas do mundo grego que não buscam a felicidade uma anomalia, como os ascéticos, por exemplo.

conhecemos a *natureza* do bem *agora*, o que não significa que ela não possa ser conhecida ou qualquer outra coisa neste sentido.

O que tentamos retirar do texto é passível das mais diversas interpretações, pois o *desenho* que Sexto produz para a parte ética tem alguns traços em seu contorno que permitem isto, ou se quisermos dizer, faltam-lhe contornos precisos e claros. Se tomarmos o texto da parte ética da filosofia a partir do que os pirrônicos dizem de si mesmos e de seu modo de fazer filosofia, de maneira geral, o que dissemos anteriormente se torna razoável para entender como Sexto se comporta frente às construções éticas de sua época, onde podemos estender estas críticas feitas em sua época a todas as éticas que ainda tentem se fundamentar por este viés, pelo dogmatismo e pela determinação de crenças para nossas ações, onde a expressão *não mais isso do que aquilo* pode tranquilamente ser aplicada sem maiores dificuldades as filosofias dogmáticas.

Poderíamos continuar insistindo em mostrar e explicitar que os pirrônicos não fazem parte do que, em determinado momento do texto, são os que assumem o papel dito como *alguns*, ou seja, com a afirmação de que os valores por natureza não existem. Não cabe atribuir-lhes o que *alguns* (dogmatismo negativo) afirmam.

A posição de Sexto frente ao problema é bem clara: por um lado não afirma a existência do bem, do mal e do indiferente por natureza, mas também por outro não afirma que nada é por natureza, o bem, o mal ou o indiferente por natureza. Somente apontando e concluindo que *estes* que dizem saber o que é o bem, o mal e o indiferente desconhecem a natureza destas coisas e só conhecem seus atributos, atributos estes que Sexto parece não se opor. Quando tentam fazer valer seus atributos mais prejudicam na busca por entender e refletir sobre a ética do que contribuem para seu crescimento e entendimento. Como se ao invés de investigar a fundo, o dogmático se apegasse a uma crença que lhe pareceu segura, e a partir daí se esforça para fazer valer está crença. Seguindo este raciocínio, mais atrapalham do que ajudam. E o que é pior, os dogmáticos não concentram a mesma energia crítica empregada aos seus inimigos intelectuais nas suas próprias construções intelectuais. Cabe então o seguinte questionamento: Se quando tratamos da ética, isto diz respeito às coisas boas e más, se não temos o conhecimento destes valores, como pautar nossas ações então? De fato, nas reflexões de Sexto não temos este problema colocado desta forma ou respondido com clareza, porém, a segunda parte de sua reflexão se dará mais no campo da *ação ética* (ou da prática das pessoas) do que no campo de sua especulação ou apenas no campo teórico, como veremos a seguir.

## 2. A parte da *batalha* sobre as escolhas éticas.

Em seguida, no capítulo XXIII é proposta a verificação se algo é por natureza, bom, mal ou indiferente, tanto para os indivíduos (1), quanto para formas de vidas culturalmente diferentes (2). Os filósofos e as filosofias estão incluídos também, pois a cultura grega, se comparada com outras culturas, de acordo com as colocações de Sexto, preserva, de forma geral, uma unidade. Pois Sexto compara as diferentes civilizações, e ao fazer isso se refere aos gregos como **nós**. E os filósofos citados por Sexto são gregos ou sofrem a influência do pensamento filosófico grego, dadas as transformações e as diferentes formações dos povos gregos depois da perda de sua hegemonia a partir do século IV dC.

Outro fator que conserva os filósofos como tendo importante papel nas discussões sobre a ética é o fato de os próprios filósofos se verem a *si mesmos* como sábios ou mestres do saber, o que os faria pessoas que saberiam distinguir o que fazer e o que não se fazer. Ora, isto faria dos filósofos os grandes *mestres da ação* ou *da boa vida*, o que Sexto em sua reflexão desmonta e aponta suas falhas e equívocos. Podemos até não aceitar a forma como Sexto responderá a estes problemas éticos, porém, é inevitável não entendermos suas críticas e não imaginarmos suas consequências, o que trataremos de apontar durante este percurso reflexivo.

Nesta segunda parte da argumentação, Sexto faz uma análise mais extensa sobre como os diferentes povos da antiguidade concebem os objetos escolhidos no seu cotidiano para praticar a ação na sua vida prática, ou seja, como julgam as coisas<sup>30</sup>.

Neste ponto da argumentação Sexto usa, de forma explícita, o que pode ser entendido como *relativismo*<sup>31</sup>. O uso que o cético faz do *relativismo* para mostrar a inconsistência entre as diversas filosofias e em relação ao tão venerado *logos* grego, e evidenciar principalmente o desacordo que existe entre suas conclusões e suas constatações a partir do próprio *logos*, o

<sup>30</sup> Annas, 1997, 211-3. Nesta segunda parte da reflexão sobre a natureza do bem e do mal e do indiferente, Annas apresenta a ideia de *juízo ético para as coisas e ações*. Estes julgamentos são as concepções dos diferentes povos apresentados por Sexto extensivamente em *HP III*.

<sup>31</sup> No livro das *HP I*, 210-235, Sexto expõe longamente sobre a diferença entre o ceticismo e o pensamento de outros filósofos que, segundo ele, pode ser confundido com o pensamento cético. Ao fazer isso, temos ali também à distinção entre *Protágoras* e o ceticismo, ou seja, entre o relativismo e o ceticismo. Os argumentos usados por Sexto para diferenciar o ceticismo do relativismo são dois, a saber: primeiro “Protágoras dogmatiza quando explica que a matéria sempre flui; e também sobre a presença na matéria das razões de todas as aparências, e conclui que as duas afirmações de *Protágoras* são coisas não-evidentes que o cético suspende o seu juízo” (*HP I*, 219). Mas a relação entre ceticismo e relativismo precisa ser calculada com bastante precisão, pois se tomamos como base os *dez modos de Enesidemo*, *HP I*, 36-163. O próprio Sexto afirma que os “dez modos estão subordinados ao modo da *relatividade*, ao oitavo modo” (*HP I*, 39-). Também nos *cinco modos* de *Agripa*, temos um modo que se denomina *relatividade*, o terceiro modo. A relação entre ceticismo e relativismo não é simples, trataremos com mais detalhes a seguir.

que resulta por parte de Sexto na suspensão do juízo, é um uso complicado na interpretação de alguns teóricos, onde alguns até chegam ao ponto de associar o relativismo à doutrina cética, o que não parece o caso segundo nossa forma de interpretar os textos de Sexto.

Sexto abre a parte do se “*alguma coisa é por natureza bom, mal ou indiferente?*” da seguinte forma:

O fogo, o qual aquece por natureza, aparece quente para todos; e a neve, a qual gela por natureza, aparece gelada para todos: na verdade, tudo o que nos afeta por natureza afeta da mesma forma todos no que é, o que eles chamam de estado natural. Mas nenhuma das coisas chamadas boas afeta a todos como o bom mesmo<sup>32</sup>.

Fogo e neve são usados como exemplos de coisas que afetam a todos da mesma forma, nos aquecendo e nos esfriando. Portanto, *afetam a todos por natureza*, e isto é aceito *por todos* como coisas que podemos chamar de naturais ou o estado natural. Então, se observamos as coisas que *as pessoas* chamam de *por natureza* – e Sexto tem o cuidado de não se comprometer com o que é dito sobre o que é natural ou que não é natural –, estas afetam a todos da mesma forma.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta o conceito de *justiça natural*, se contrapondo ao conceito de *justiça legal*, da seguinte forma: “*as coisas que existem por natureza são imutáveis e em toda parte têm a mesma força*”<sup>33</sup>. Este conceito de que a natureza deve apresentar os mesmos conceitos, ou seja, ser a mesma coisa para todos, para que possamos seguir no campo ético é uma afirmação dogmática, e que por isso é resgatado por Sexto para mostrar como a própria filosofia dogmática não é capaz de dar conta de suas próprias expectativas e objetivos, além de mostrar que o dogmatismo mais uma vez não é capaz de determinar suas próprias prerrogativas. Poderíamos ir mais além e perguntar aos dogmáticos: Por que *a natureza é* ou tem de ser e se apresentar da mesma forma para todos? É fato que nós, seres humanos, somos capazes de “entender” como a natureza caminha em alguns momentos, como ela funciona, o que nos dá uma grande vantagem enquanto animais racionais frente aos outros animais, mas mesmo assim, a natureza continua a caminhar sem precisar de nós e de nossas fórmulas e pensamentos, em outras palavras, totalmente independente de nós. Assim, como o ser humano seria capaz de dar significado a natureza das coisas? Nossa resposta em nosso percurso até aqui para esta pergunta sugeri que a natureza das coisas ainda é desconhecida da razão humana, ou o que é pior, pode estar fora do alcance dos seres humanos. E o desdobramento desta crítica cética, a princípio é fácil de anunciar:

<sup>32</sup> HP III, 179. Este critério dogmático para mostrar como o que é *por natureza* deve ser entendido e buscado é fundamental para entender a crítica que Sexto faz as éticas dogmáticas. Pois a partir dele Sexto busca mostrar que o *próprio critério* dogmático não pode ser satisfeito da maneira como os dogmáticos pretendem alcançar. Ele aparece também em Sexto nas *AM XI*, 91.

<sup>33</sup> Aristóteles, 1134 b 25-6.

precisamos aprender a viver segundo os fenômenos que somos forçados a ter, e deixar de aceitar as ilusões que querem nos enfeitiçar, ou melhor, querem nos fazer aceitar certos modelos de vida ou certas expectativas que não podem ser preenchidas. E assim poderíamos, quem sabe, viver de acordo com a natureza!

Retomando o raciocínio sobre o *critério da natureza*, poderíamos pensar que as pessoas estão acostumadas a afirmar que *o bem, o mal e o indiferente* nos atingem de forma diferente de como o fogo e a neve nos atingem. Então como é possível chamá-las, ambas, de bem, mal ou indiferente “*por natureza?*” se elas não nos atingem da mesma forma como as próprias pessoas afirmam ter que ser para ser *por natureza*, então como podem elas ser *por natureza?* Portanto elas não são *por natureza* como eles costumam afirmar, são diferentes disto. O que *são*, segundo Sexto, precisamos verificar como procederá à argumentação, mas desde o início já seguimos a presente sugestão, que *nada é bom por natureza*, ou melhor, que não é possível determinar a natureza destes valores morais assim como podemos determinar sobre o fogo e a neve. E mais uma vez Sexto mostra sua objetividade e clareza ao escrever, mostrando no início da argumentação seu objetivo e seus argumentos de uma maneira que o leitor não ficará perplexo por palavras que não o deixam sair do labirinto reflexivo.

Se entendermos a sugestão cética como uma afirmação sobre *a natureza* das coisas, é porque, para ser coerente com sua filosofia, *lhe aparece* desta forma, *lhe aparece* que *nada é bom por natureza*. E se *lhe* aparecesse desta forma, é porque foi observado que aparece a todos desta forma como aparece para ele também, se olharmos como as coisas se dão a sua volta seguindo apenas o princípio fenomênico. O que podemos, inicialmente, chamar de *o fenômeno das escolhas praticadas que*, no fim das contas, é o alvo de estudo da *parte ética da filosofia*.

No entanto, “*que nada das coisas ditas ser o bem afeta a todos da mesma forma, eles dizem, é claro*<sup>34</sup>”. Seguindo o raciocínio, após efetuar as oposições, fica fácil a *relatividade* das coisas que são ditas como boas, más e indiferentes *por natureza*, isto parece estar claro. As pessoas não se opõem a este argumento, pois ele parece óbvio e simples, e como poderiam se opor? Eles não discordam que as pessoas são afetadas de formas diferentes pelo que costumam chamar de bem ou de mal. Por isso, os dogmáticos tentam ir além das *aparências*, embora os seus resultados não sejam satisfatórios do ponto de vista da crítica cética.

Os dogmáticos não se opõem ao fato de a filosofia ou o senso comum apresentar contrassensos, o problema é que quando eles presenciam estes contrassensos culpam erros e

---

<sup>34</sup> HP III, 179.

opiniões mal formuladas, ou qualquer outra coisa, mas não abandonam a busca pela natureza ou o intento de ir além do fenômeno, em busca da verdade, da unidade, enfim, do que eles **acham** que pode solucionar o tal problema. Na verdade, este acaba por se mostrar a tentativa frustrada de ensinar a natureza a caminhar, ou, em outras palavras, de fazer valer sua própria vontade.

Para verificar quais coisas são escolhidas e quais coisas são ditas como *boas, más e indiferentes*, visto que elas não afetam as pessoas da mesma forma, verifica-se segundo as pessoas comuns e segundo o que os filósofos dizem. Pois das *pessoas comuns* algumas dizem que o bem é a saúde do corpo, outros o sexo, outros a bebida, ainda outros jogos de azar, comer em excesso.

Entre os *filósofos*, aparece o que os peripatéticos, epicuristas, e os estóicos dizem do bem de forma explícita. No entanto, Sexto cita outras ideias sem dar nome de forma explícita, como o fato do bem ser externo e interno a nós. Os peripatéticos dizem que existem três tipos de bens: os bens que dizem respeito à alma; os bens que dizem respeito ao corpo; e outros que são externos a nós, como os amigos, saúde e riqueza. Os estóicos também dizem que o bem se divide em três partes, a saber: alguns bens dizem respeito à alma, é o caso da virtude; outros que são externos a nós, como por exemplo, as pessoas e amigos virtuosos; e outros que não fazem parte nem da alma e nem são externos, como por exemplo, a virtude em relação a ela própria. E se tratando destas duas filosofias observamos que os peripatéticos afirmam que as coisas relativas ao corpo são bens, enquanto os estóicos afirmam que as coisas relativas ao corpo não são bens<sup>35</sup>.

Estas duas filosofias são apresentadas com suas ideias, enquanto se faz alusão a outra ideia sem se referir diretamente a seu autor. É o caso do *prazer* que é entendido por alguns filósofos como um bem. Enquanto que por outro lado temos um filósofo que afirma: “*Eu preferiria ficar louco a sentir prazer*”<sup>36</sup>. E mais uma vez vemos a discordância entre o que eles afirmam ser o bem, o que cada vez mais nos distancia de descobrir qual é a *sua natureza*, e pelo contrário, nos deixa numa situação pior, pois nos vemos sem condições e sem critérios para entender ou descobrir o que o bem é ele mesmo.

As críticas céticas são destinadas as filosofias dogmáticas em geral. Assim, o ceticismo declara guerra a todas as vertentes e tenta *curá-los* do mal que eles mesmos tentam infringir a si mesmos, o uso da razão de forma inadequada e exagerada, o que acarreta em

---

<sup>35</sup> HP III, 180-181.

<sup>36</sup> HP III, 181. Os tradutores atribuem esta frase ao filósofo *Anthisthenes: Diogenes Laertius VI 3*.

vários problemas. Podemos imaginar uma pessoa comum ou um filósofo enfrentando as críticas cétricas, na medida em que as críticas cétricas pretendem combater o dogmatismo.

Quando usamos o critério, para verificar se algo é ou não por natureza, o fato deste *atingir a todos da mesma maneira*, a conclusão que chegamos é que, do que é dito como bem, nada é por natureza um bem, onde podemos aplicar também ao mal e ao indiferente<sup>37</sup>. Pois o que encontramos apenas são os conflitos com a tentativa de impor “sua ideia” frente às “outras ideias”. Mas o cético se posiciona, em meio a esta contenda, da maneira como já é sabida, ele *suspende o seu juízo* sobre o que ambos os lados dizem. E porque ele suspende o juízo? Porque não há *provas* nem *critérios* para que ele possa escolher algumas das ideias em jogo, o que lhe resta é apenas se abster do julgamento. É impossível, segundo o cético, escolher um dos lados que estão em disputa, pois ambos parecem, se comparados, terem o mesmo peso de aceitabilidade<sup>38</sup>.

Ou seja, o critério para estabelecer algo *por natureza* a partir das filosofias dogmáticas não encontra “critério” para resolver o que o seu critério (dogmático) deu origem na busca de encontrar respostas sobre a ética. O próprio *critério* dogmático não consegue ser respondido, ou apenas podemos levantar a hipótese que ele está errado, o que não é o caso continuar adiante neste ponto, visto que Sexto acredita ter mostrado que o critério dogmático do *por natureza* é insuficiente ou não pode ser respondido da maneira como os dogmáticos acreditam responder, visto que não temos critérios racionais ou de qualquer espécie para descobrir qual dos dogmatismos está certo com relação a natureza dos valores morais.

Também não pode uma das partes se impor como juiz das outras partes na tentativa da resolução do conflito. Ora, ela é parte do conflito e não está nem acima e nem de fora do conflito para julgar uma das partes, pois ela é parte do próprio conflito. E no final das contas o que as filosofias dogmáticas tentam fazer umas em relação às outras é justamente isso: serem juízas umas das outras.

A conclusão cética em relação à natureza do bem é que *não é possível afirmar nada sobre a natureza do bem com certeza*<sup>39</sup>. Então, quando elegemos algo para escolher como o bem, caímos nós também dentro do conflito, se afirmamos algo dogmaticamente, porque se

---

<sup>37</sup> HP III, 182. Quando Sexto expõe a questão da falta ou ausência de critério para escolher entre os posicionamentos dogmáticos, vemos que isso ocorre porque esta disputa segue num nível de crença que nos deixa na seguinte encruzilhada: Ou acreditamos ou não. Se acreditarmos, devemos mostrar sua veracidade e provar a todo custo nossa certeza; e, se não acreditarmos, criticamos ao aceitar outra postura ou outro conjunto de raciocínios.

<sup>38</sup> HP I, 8-10. Note-se que o cético se descreve como aquele que tem como método opor as coisas de todas as maneiras, o que aparece com o que aparece, o que se diz sobre o que aparece com o que se diz do que aparece e também vice e versa em relação ao que aparece com o que se diz do que aparece.

<sup>39</sup> HP III, 182.

fizemos isto provavelmente não conseguiremos mostrar sua ligação com a natureza ou com a verdade.

Uma solução que poderia, aparentemente, solucionar nosso problema em relação a determinar o que é *a natureza* do bem estaria em atribuir à escolha o papel do bem em si mesmo, como alguns filósofos fazem: “Novamente, algumas pessoas dizem que bem é nem a escolha nem o que esta para ser escolhido”<sup>40</sup>. Ora, a escolha, Segundo Sexto, não pode ser *o bem em si mesma pela sua própria definição*, pois se fosse o caso nos sentiríamos realizados quando tivéssemos o desejo de ter algo, como por exemplo, de beber ou comer algo. No entanto, só nos satisfazemos e assim alcançamos o que determinamos bem quando gozamos do bem escolhido. Isto mostra que *a escolha ela mesma não pode ser considerada um bem*. Peguemos mais uma vez o exemplo da sede ou o da fome: o desejo *só cessará* quando alcançarmos o objeto que temos como *um bem*; quando estamos ainda no *estado da escolha*, ainda estamos no *estado da falta*, o que não pode ser considerado em hipótese alguma, seguindo a argumentação *um bem*. Além disso, temos a equipolência afirmada sobre a questão da escolha, onde um afirma sua plausibilidade como o bem e outro não. E mais uma vez nos falta critério para escolher entre um e outro, e se assim é o mais coerente seria suspender o juízo.

Fazendo o movimento inverso, Sexto volta a se ater ao que é escolhido, entendendo que *o bem* não está na escolha ela mesma. Se não está na escolha, onde está? Se não está na escolha, poderíamos considerar que o bem é *externo a nós* ou que ele pode estar *em nós mesmos*<sup>41</sup>, mas de acordo com o que é escolhido poderia manifestar em nós, por exemplo, um sentimento de *bem estar* ou de *tranquilidade*.

A partir do momento que entendemos que o bem é *externo a nós*, o que nos parecer bem agiremos com o intuito de conquistá-lo, e se o inverso se dá o evitaremos, se ele for tido como algo que não entendemos como um bem. Porém, se seguimos o bem que é externo a nós com o intuito de alcançar o sentimento que aquilo que é externo nos proporciona, então o que é importante não é o que é externo a nós, e sim o sentimento que aquilo que é externo proporciona a nós. Se for assim, podemos entender que neste caso não é a coisa externa que é o bem e sim o sentimento que ela nos proporciona, estando, portanto o bem em nós mesmos. Então o que é escolhido por nós não é externo a nós mesmos, mas está em nós mesmos, o que já vimos não ser possível de se fundamentar. Ou seja, não somos capazes de afirmar que o bem é externo a nós e nem afirmar que o bem é por natureza interno a nós.

---

<sup>40</sup> HP III, 183.

<sup>41</sup> HP III, 184.



A solução para o problema de qual é o local onde o bem se origina estaria em nós mesmos. Mas como poderia o bem estar em nós mesmos? E quando falamos em nós mesmos nos referimos a estar em nosso corpo ou a estar em nossa alma? Ou poderia ser em ambos?

No corpo parece não poder ser, pois segundo Sexto os próprios dogmáticos afirmam que em nós, o que está apto a conhecer algo é a alma e não o corpo, isto segundo os próprios dogmáticos, então, o corpo seria algo irracional e não teria a capacidade para conhecer coisa alguma. Pois a capacidade de julgar as coisas diz respeito ao intelecto e não a algo irracional, como é o caso do corpo<sup>42</sup>. Se for assim, do corpo não advém o bem e o *conhecimento* do bem.

Se este se dá na alma, como poderia ser? Se entendermos a alma como o que é responsável pelos julgamentos, cabendo ao intelecto o conhecimento das coisas, parece que não há maiores problemas em atribuir à alma o bem.

E mais uma vez passamos ao registro das filosofias dogmáticas para buscar a resposta à questão. Dentro das próprias filosofias dogmáticas encontramos a afirmação de que não temos pleno conhecimento do que possa ser a alma, o que em última instância poderia se reverter a sua não existência ou a falta de possibilidade do ser humano em conhecê-la; “Mas como alguém poderia ser tão ousado a ponto de dizer que algo vem do que ele não apreende? Para afirmar isto também, como eles poderiam dizer que o bem venha da alma?”<sup>43</sup> Cita-se como exemplo a filosofia de *Epicuro*, onde afirma que a alma, segundo Sexto, como algo que é composta de átomos. E como poderia ocorrer neste *amontoado de átomos* a diferenciação ou a existência de se diferenciar o prazer, no caso de *Epicuro* é o *bem*, com o mal, dado que todas as coisas segundo esta filosofia é constituída de átomos?

Concluimos inicialmente que o bem não está no que é *escolhido*, que o bem não pode ser considerado nem externo a nós e nem estando em nós mesmos, tão pouco no corpo quanto que na alma. Deduzimos que *nada é por natureza um bem*. Assim como foi feito no percurso anterior, quanto se tratou mais especificamente da parte conceitual da ética, aplica-se o mesmo método para pensar o mal e o indiferente.

Se existe algo que seja *mal ou indiferente por natureza*, deve assim como o fogo e a neve atingir *todos* da mesma maneira. E quando perguntamos às pessoas o que elas chamam de mal e o que elas entendem por indiferente temos mais uma vez o conflito e a discordância sobre suas conclusões<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> HP III, 185.

<sup>43</sup> HP III, 186-187.

<sup>44</sup> HP III, 190-193. De forma breve se contrapõe diferentes coisas consideradas pelas pessoas o mal e ao indiferente. Dado que no bem fica claro que não é possível encontrar a natureza do bem, com o mal e o indiferente não será diferente.

Para mostrar como os epicuristas afirmam ser o prazer um bem algo que também não se dá por natureza, *Sexto* usa o próprio argumento que estes usam para mostrar sua invalidade. Pois para apresentar um prazer como um bem os epicuristas apresentam o exemplo dos animais: “animais, eles dizem, são impelidos assim que eles nascem e enquanto eles ainda são inocentes em direção ao prazer e a distância do mal”<sup>45</sup>. Ou seja, de acordo com o que ocorre com os demais animais é possível perceber que o prazer é um bem enquanto que a dor é um mal, isto se observamos a pureza dos animais que não são levados pelos dogmas das filosofias.

Para rebater este argumento epicurista, *Sexto* encontra dois pontos distintos de ataque: primeiro, que se observarmos os animais, enquanto seres “puros”, alguns escolhem ser corajosos, como é o caso do leão, se quiser o touro, e escolhem ou seguem este padrão de ação por natureza; e enquanto outros animais, pensando aqui em lebres e cervos, escolhem ser covardes e parecem fazer esta escolha segundo a natureza. Ora, como dizer que é um mal a escolha que as lebres e os coelhos fazem? Ainda mais, afirma-se sobre a covardia: “E a maioria dos seres humanos observados são covardes — apenas raramente tem alguém que sacrificou sua vida pelo seu país... a maioria se afasta de qualquer coisa próxima disso”<sup>46</sup>. Ou seja, o que se dá para um animal pode não ocorrer da mesma forma para outro, o que poderia implicar que a natureza de cada um é diferente ou que para cada um, seguindo a natureza, o bem é uma coisa distinta para o outro. Ou seja, o exemplo dos animais tão simplesmente não pode solucionar o problema do bem ou do mal, do que é escolhido por natureza. A grande dificuldade está em entender qual a relação, acredito, estabelecida entre os seres e a natureza? Como a natureza se relaciona conosco? É possível compreender isso? A resposta pirrônica parece propor uma forma de entender a natureza por outro viés, nos levando a crer que nossa relação com os fenômenos parece não ocorrer enquanto dogmas, mas sim enquanto fenômenos puros que podem se distanciar do dogmatismo. Se assim for, seguimos a natureza ao seguir os fenômenos, e esta seria a relação dos seres com a natureza. Porém, ainda é cedo para afirmar isto, vejamos se nos textos sobre ética temos mais argumentos pirrônicos para trazer luz a nossa reflexão.

O segundo ponto se dá acerca da impossibilidade de aceitar, segundo os epicuristas, de que da natureza do bem provenha o mal. Mas se constatamos que da dor ou do prazer se seguem coisas ruins, como no exemplo da pessoa que ‘*bebe demais*’ ou que ‘*come muito*’, chegamos então à conclusão de que o prazer não pode ser um bem por natureza. Nada que

---

<sup>45</sup> HP III, 194.

<sup>46</sup> HP III, 193.

sendo considerado *um bem por natureza* pode gerar o mal e o inverso também é ‘verdadeiro’<sup>47</sup>.

Sexto usa para desqualificar as afirmações dogmáticas argumentos seus e argumentos que não são seus, como é o caso acima. O *seu* argumento (Sexto não diz em momento algum da seguinte forma: *este argumento é meu! Fui eu quem fez!* Se este argumento não foi criado por Sexto, ele endossa para realizar sua crítica às filosofias dogmáticas) formulado para desqualificar a posição dogmática é o exemplo que se segue do frio e do calor, ou seja, que se existe *o por natureza* necessariamente precisa atingir todos da mesma forma, e além disso, se é calor é calor e se é frio é frio, onde o frio não pode gerar calor e o calor não pode gerar frio. Os argumentos que não são seus são empregados a partir das concepções das próprias filosofias, como é o caso das críticas feitas aos epicuristas ou do corpo e da alma.

Após Sexto se posicionar frente à postura dogmática afirmando a impossibilidade que elas têm de encontrar e descobrir o bem *por natureza*, devido ao seu método e sua pretensão, Sexto aponta para o fato de que não é possível determinar o que seja o bem e o que não seria o bem *por natureza*. O critério adotado é *o do frio e do calor*. Tanto os filósofos como as pessoas comuns são confrontadas com este critério e após este confronto, nenhuma nem outra são capazes de resistir a ele e continuam as mesmas, pois tanto a crítica quanto às oposições feitas por Sexto mostram a falta de objetividade e universalidade de ambas, o que fatalmente chegaria a conclusão de que nada que foi dito anteriormente é algo *por natureza*.

A partir do ponto em que Sexto determina que, segundo o critério estabelecido pelos dogmáticos para afirmarem se algo é *por natureza* ou não o texto vai seguir num árduo esclarecimento sobre as anomalias que encontramos quando buscamos quais coisas são boas e quais coisas são más *por natureza*<sup>48</sup>. Mostrará, então, que certos povos afirmam *que o sexo homossexual é um bem*<sup>49</sup>, *como por exemplo, os Germanos*, enquanto para Sexto (Sexto parece não se excluir com relação ao posicionamento dos gregos) isto é visto como um mal; outros povos afirmam que *manter relações sexuais com uma mulher em público não é vergonhoso*<sup>50</sup>, *como por exemplo, entre alguns índios*, enquanto para Sexto isto é algo vergonhoso; ao afirmar que isto é *um mal* Sexto não parece expressar um valor que ele

<sup>47</sup> HP III, 195-196.

<sup>48</sup> Note-se a partir das diferentes escolhas que Sexto apresenta, ora partem de povos diferentes ora partem de diferenças entre os próprios gregos. Por isso em momento algum usamos as palavras de Sexto com o sentido de povo grego ou representando toda a civilização grega, o que poderia realmente ser algo sem precisão dado que a biografia de Sexto nos traz muitas dúvidas.

<sup>49</sup> HP III, 199.

<sup>50</sup> HP III, 200.

possivelmente defenderia ou que é sua posição pessoal, mas que simplesmente responde do ponto de vista da sua cultura ou do que é comum ou ainda o hábito de seus concidadãos.

Como os exemplos citados acima, Sexto se empenha em dar exemplos de várias situações nas quais as pessoas fazem a escolha ou julgam por uma ou por outra coisa, entre elas o uso de *tatuagens*, o uso de *prostitutas*, de certos *tipos de roupas*, entre muitos outros. O que vemos neles, como já foi dito acima, é sempre a exposição de Sexto, muitas vezes defendendo uma posição do ponto de vista de seus costumes, porém, em momento algum ele se dispõe a afirmar da seguinte forma: *isto é certo, isto não!* Sexto apenas apresenta como os seus costumes costumam se relacionar com certas escolhas e certos posicionamentos. Às vezes temos a impressão de que Sexto está *ridicularizando* algumas culturas, pois sempre opõe o *entre nós* a maneira como os outros se comportam. É importante perceber que ele não está fazendo isso. Aliás, o *décimo modo*<sup>51</sup> de *Enesidemo* é um excelente exemplo, talvez o primeiro entre os gregos, de um grande e sincero respeito por valores diferentes e pela diversidade moral e cultural. Mais uma vez este *entre nós* parece apenas corresponder à tradição em que Sexto está inserido, o que mostra também a diferença entre as leis, os costumes, as tradições, impossibilitando cada vez mais a determinação de algum bem ou mal *por natureza*.

O último aspecto abordado por Sexto em sua longa descrição é sobre *a piedade e os deuses*, aonde vamos nos deter com mais precisão. Neste ponto, Sexto não aponta simplesmente as diferentes formas como as pessoas concebem suas escolhas ou julgamentos para estas duas situações, tanto a piedade como os deuses. Mas, de forma mais minuciosa desenvolve os dois pontos se comparamos com as descrições feitas as outras ‘coisas’ da vida.

Sobre os deuses, a grande maioria das pessoas afirma sua existência de maneira positiva. Porém, existem algumas pessoas que negam sua existência, embora estes sejam minoria.

Sobre como são os deuses, existe também uma disputa infundável, assim como em que números são; qual é a relação dos deuses com os seres humanos; como é a aparência destes; e desta forma não estão em acordo sobre estes assuntos<sup>52</sup>. E assim, se não temos critérios para dizer o que são os deuses, isto não pode ser afirmado com certeza de forma dogmática, pois não é possível determinar o que é a *verdade* e o que é a *inverdade* sobre estes temas. O tema da religião ou algum religioso pode evitar dogmatizar na medida em que aceitar uma crença sem afirmar que *ela é a verdade correta* sobre os temas religiosos e que as outras verdades de

---

<sup>51</sup> HP I, 145-63.

<sup>52</sup> HP III, 218-220.

outras religiões está incorreta; ou também podemos apenas seguir alguma tradição ou costume de um povo, o que nos livra da afirmação de *isto é assim por natureza* nos assuntos religiosos e nos livra de afirmações dogmáticas sobre o domínio do real.

Podemos afirmar, a partir do ceticismo, que este não pretende mudar radicalmente as ações ou a vida das pessoas de forma geral, mas sim apenas uma mudança de postura sobre a forma como realizamos nossas ações ou a forma como vivemos nossas vidas, pois no fundo sua *única* objeção é ao fato de que não podemos afirmar se as coisas *são* da forma como achamos que elas *são*, o que sempre deixará a questão em aberto para ser resolvida ou não, e o que no fundo mostra a fraqueza ou as incertezas que as filosofias dogmáticas estão dispostas.

A relação dos seres humanos com os deuses, pensando em suas oferendas e sacrifícios também se dá de forma diversa e controversa. Pois cada ‘deus’ pede uma oferenda e um sacrifício diferente, sendo muitas vezes incompatíveis estes se analisamos todos em conjunto, onde um exige um sacrifício *x* e o outro proíbe o sacrifício *x*. Enquanto um ‘deus’ considera determinada oferenda *piedosa*, outro a negaria facilmente. Como é o caso da cidade cosmopolita de *Alexandria*, onde se sacrificam gatos e baratas para os deuses *Hórus* e *Thetis*, enquanto que a maioria das pessoas jamais se prestaria a tais coisas<sup>53</sup>. Então se conclui que: ... “*se coisas fossem sagradas ou profanas por natureza, isto não seria assim*”<sup>54</sup>.

Sendo assim, sobre os deuses *não há nada por natureza* que podemos afirmar verdadeiramente, não encontramos nada que permaneça o mesmo em todas as culturas ou com todas as pessoas. Se a partir do que é dito sobre os deuses nada é por natureza, seria impossível determinar qual estaria ‘certo’ e qual estaria ‘errado’. Desta forma, cada religião poderia *acreditar* despreocupadamente da forma como *achassem* corretas, podemos supor, e não se saberia o que esta de acordo com a natureza/deus das coisas ou não. Então, isso significa que um pirrônico poderia aderir a algum deus, visto que Pirro foi um sacerdote? Podemos afirmar que, a princípio, Sexto não se levanta contra nem a favor deste ponto, o que nos deixa em situação problemática. Porém, se o cético conseguir seguir a um deus ou a alguma religião apenas no alcance dos *fenômenos* (e é possível seguir a tradição e o costume de uma cidade sem dogmatizar, ou seja, apenas seguindo os fenômenos<sup>55</sup>), ele poderia fazer isso sem ferir seu ceticismo. Agora, se para praticar uma religião o cético em algum momento *precisaria* dogmatizar, então ele abandonaria este caminho. Mas o ponto aqui, embora nosso

---

<sup>53</sup> HP III, 221.

<sup>54</sup> HP III, 220.

<sup>55</sup> HP I, 20-4.

objetivo seja identificar a *ação moral cética*, simplesmente é procurar mostrar como as ações praticadas pelas diferentes pessoas e sua forma de entender o certo e o errado estão relacionadas, onde não temos um critério seguro para dizer o que é certo e o que é errado, e apontar que o cético pode agir assim como as outras pessoas agem e vivem suas vidas, pois assim como a maioria das pessoas ainda hoje, o cético poderia ter uma religião ou ao menos *acreditar* em deus, e tudo isso sem ferir ou entrar em contradição com seu ceticismo.

Sobre como os seres humanos agem *a partir das crenças* dos seus deuses também difere de uns para outros em relação aos *seus hábitos alimentares*, pois enquanto os judeus não comem carne de porco, isto é prática para outros povos. Enquanto alguns *trácios* comem carne de cachorro em honra de seus deuses, a grande maioria não o faz por entender que este é um animal que não é, a princípio, para ser ‘devorado’ desta forma ou nestas ocasiões<sup>56</sup>, onde poderíamos pensar na forma como se costuma tratar os cães hoje, como o melhor amigo do homem. Conclui-se sobre isto da seguinte forma, segundo Sexto: “E assim se as questões de *Cultos* e o que *são* fossem então, por natureza, elas teriam que ser praticadas da mesma forma e em todos os lugares”<sup>57</sup>.

Também podemos levar em conta as diferentes formas com que as pessoas tratam a *partida da vida para a morte*, ou seja, a forma que as pessoas tratam as pessoas que não estão mais vivas. Alguns, como os *egípcios*, retiram as entranhas de seus mortos e os mantêm sobre a superfície, enquanto que outros preferem enterrar seus mortos, outro queimá-los e até, como no caso dos *Citas*, matam os que têm mais de sessenta anos e comem sua carne, enquanto que seus jovens são enterrados<sup>58</sup>.

Assim como a questão da crença sobre como são os deuses, pensando sua forma, seu número, sua relação com o ser humano e tudo o mais que podemos supor sobre este tema, também na questão da forma como se desenvolve cada uma das doutrinas de acordo com cada crença religiosa existente, podemos supor que elas *interferem e impelem* as pessoas a fazerem certas escolhas e não outras. Apenas o que não pode ser dito, como por exemplo, é o caso do hábito alimentar como em qualquer outro citado acima, é que o que é escolhido a partir de uma destas crenças é escolhido porque é um *bem por natureza*, pois se o fosse seria da mesma forma em todos os lugares. É fato que as pessoas expressam suas crenças nos deuses e que isto aparece e não pode ser negado. Mas o que aparece tão somente é a manifestação da ação e da fala das pessoas sobre o que consideram sagrado. Mas o que é considerado sagrado não se

---

<sup>56</sup> HP III, 223-225.

<sup>57</sup> HP III, 226.

<sup>58</sup> HP III, 228. Ver também HP III, 210.

dá a todos da mesma forma, ou seja, *não é por natureza*. E ao afirmar que *isto não é 'por natureza'* significa apenas que após a investigação sobre se existe algo em relação aos deuses que seja *bom ou mal por natureza*, não podemos afirmar que sim e tão pouco podemos afirmar que não. O que podemos afirmar apenas é que não se pode resolver esta disputa, o que nos leva a suspensão do juízo. Em *ephoke* nos encontramos e assim à tranquilidade sobre estas questões se segue por ora. Isto se dá na medida em que percebemos que não é possível dizer o que é *um bem por natureza* em todas estas questões relativas aos deuses. Então, independente do que seja escolhido por uma crença religiosa ou outra, o que se torna impossível é afirmar, olhando para todas elas, qual esta mais certa do que outra, qual corresponde e atende ao *critério aristotélico do por natureza*.

Parece que cada povo faz a sua escolha de acordo com o que *acha* certo, de acordo com que os *convém*, podendo existir outros motivos para suas opções, e, no entanto, se paramos para refletir e comparar suas escolhas, suas decisões frente a estas diferentes situações da *vida ordinária* veremos que não há nada ali que permaneça sendo um bem, de modo uniforme a todos. Ou seja, não haveria um consenso entre estas culturas com relação ao que é escolhido por ser um bem ou o que é evitado por ser um mal.

Conclui-se este segundo movimento do texto que trata sobre as escolhas que realizamos, que diz respeito às escolhas que são realizadas em *nossas vidas* da seguinte forma: “Nem mesmo a morte, então, pode ser considerada algo terrível por natureza, assim como a vida não pode ser considerada algo naturalmente bom. Nenhuma destas coisas é assim ou assado por natureza: **tudo são questões de convenções e relativas**”<sup>59</sup>. Dadas as diferenças entre os povos, nem mesmo a vida ou a morte podem ser consideradas boas ou más *por natureza*. Se nem a vida e nem a morte podem ser consideradas em si mesmas um bem ou um mal, *Sexto* conclui que todas as coisas ou são *convenções* ou são *relativas*, pois estas são as aparências que podemos perceber das coisas que nos aparecem e são chamadas de éticas pelas pessoas ordinárias e pelos filósofos.

O que leva *Sexto* a entender que só as convenções<sup>60</sup> são capazes de determinar o que é bom e o que é mal, e por isso as coisas parecem ser relativas quando olhamos o panorama geral da problemática?

Inicialmente:

<sup>59</sup> HP III, 232. Grifo meu.

<sup>60</sup> Parece-nos que para trabalhar este tema com mais precisão precisaremos retomar o décimo modo em que *Sexto* trata principalmente **da ética**, sendo baseado nas regras de conduta, nos hábitos, leis, crenças nos mitos e concepções dogmáticas (HP I, 145-163). Trataremos destas questões em outro momento do texto (capítulo 3) para que possa ficar claro o papel das convenções empregado aqui e o próprio trato com a ética dado por *Sexto* em sua obra.

O mesmo modo de ataque pode ser utilizado em todos os outros casos, que não temos aqui estabelecido visto a brevidade de nossa tarefa. E mesmo que em alguns casos nós não possamos imediatamente declarar uma anomalia, nós devemos dizer que possivelmente existe uma disputa sobre estes assuntos também entre os países que nos são desconhecidos<sup>61</sup>.

Sexto sustenta inicialmente que, mesmo quando aparentemente não temos uma anomalia para comparar com o que é afirmado por alguma nação como um bem, isto não significa que não exista nada que possa se contrapor a ela, dado que existem muitas civilizações que podem ser desconhecidas para nós. Este método de investigação (equipolência) é legítimo para todos os outros casos justamente por mostrar as anomalias, dado que mesmo sem uma anomalia em vista é possível<sup>62</sup> pensar/imaginar sua existência, pois apenas o que é preciso para que este método funcione é que uma entre em disputa com o que é afirmado por alguém, levando a investigação até o ponto em que se torna impossível escolher entre ambas.

Além disto, temos por toda a argumentação da parte do que conduz a escolha ou ao julgamento da ação das pessoas e dos filósofos as *mais diversas escolhas* que podemos fazer e realizar, nos levando a compreender que é impossível determinar quais estão certas e quais estão incertas. Só posso afirmar que uma escolha ou julgamento está certo e outro não quando compartilhamos de algumas crenças com uma pessoa ou com uma mesma convenção, e mesmo assim corremos o risco de termos contradições e disputas. Num diálogo onde temos duas pessoas distintas com conjuntos de crenças que em última análise se contrapõem, o que temos, provavelmente, será uma disputa que, sem o auxílio da força jamais findará, uma discussão sem fim e sem conclusão.

---

<sup>61</sup> HP III, 233. Sobre isto também, nas HP I, 34, Sexto explica que mesmo se uma tese contrária não aparece a nós naquele momento não devemos descartar a sua possibilidade de sua existência, pois ela pode aparecer no futuro ou apenas ser desconhecida de nós no momento. Isto parece sugerir que a possibilidade de alcançar a verdade através da contínua investigação cética não tenha muitas esperanças para com este objetivo. Pois mesmo se temos uma verdade que não encontra nenhuma outra tese para lhe fazer oposição, podemos imaginar que futuramente está poderá surgir.

<sup>62</sup> Após a *conjuração* de todos os *modus* céticos que conduzem à suspensão do juízo, Sexto descreve de que forma devemos entender suas conclusões, suas afirmações e negações. O uso da palavra *possivelmente* é trabalhado de forma específica onde o que é dito sobre ela, em primeiro lugar, *não tem o compromisso de estar de acordo com alguma entidade no mundo, e segundo, ela é usada de forma ampla e frouxa*. HP I, 194-195. Sendo assim não devemos entender estas afirmações de Sexto como a indicação da existência real das coisas. Porém, um questionamento que parece surgir sobre as questões da forma como Sexto usa as palavras e as expressões é: é possível, de fato, falar sobre as coisas ou pensá-las sem afirmar em algum momento sobre a realidade, apenas enquanto fenômeno? Vivemos, então, apenas sobre as possibilidades do que extraímos dos fenômenos, onde poderíamos provavelmente considerar tudo entre *o verdadeiro e o falso*. Isto parece remeter-nos as questões que envolvem o insulamento. Bett, 1993, 363-4. Em outras palavras, podemos aplicar a filosofia cética à vida ordinária. Aceitamos que, independente das consequências que podemos encontrar ou evidenciar (*pois a vida cética pode ser difícil e ruim*), até aqui aceitamos que a possibilidade da aplicação do pirronismo à vida ordinária é válida, não podem ser sustentado apenas enquanto pensamento filosófico.



Isto mostra que, além de não ser possível definir *o que é o bem, o mal e o indiferente*<sup>63</sup>, sendo isto possível apenas por *opressão* ou por outro motivo qualquer realizado por algum dogmatismo ou cultura dogmática, que também não é possível determinar *a natureza do bem, do mal e do indiferente*. Sendo impossível, então, definir e mesmo afirmar com certeza o motivo pelo qual as pessoas *fazem* suas escolhas, pensando no ser humano de forma geral e não só o que vive dentro de uma cultura ou convenção determinada, pois não é a partir nem da *verdade*, nem da *natureza das coisas* e nem *do que é certo* que realizam suas escolhas e julgamentos sobre as questões da vida.

Como devemos entender o uso que o cético faz do *relativismo* e do *convencionalismo* nas questões sobre a ética? Pode o cético ser *relativista*? Ou o *relativismo* seria neste ponto apenas um meio para alcançar determinado fim<sup>64</sup>?

Parece que o objetivo de Sexto não é mostrar que tudo é *relativo*, mas sim buscar a *tranquilidade da alma* em relação a estas questões (de opinião) e aqui o *relativismo* é usado apenas como uma arma conceitual para a *suspensão do juízo*. Isto poderia ser levantado apenas como uma hipótese de leitura. Que o cético não é um relativista, se seguirmos a argumentação sextiana, é razoável afirmar. O que nos cabe responder é *como* o ceticismo usa ou *qual* o papel do relativismo para a filosofia cética?

Porém, Sexto não problematiza na parte ética da filosofia das *HP* a questão da *relatividade* ou do *convencionalismo*, que acaba por ser a conclusão quanto a se algo é *por natureza o bem ou mal*. No entanto, como isso se dá, a relação do ceticismo com o relativismo<sup>65</sup>, precisa ser explicitada a fim de evitar qualquer tipo de mal-entendido. Optamos aqui por seguir e concluir a parte ética nas *HP*, passar pelo *AM XI* onde encontraremos o relativismo novamente, e em seguida retornar a este problema, pois estaremos de posse de uma visão mais ampla da obra do autor, o que possibilitará uma argumentação mais profunda

---

<sup>63</sup> Note-se que do trecho que vai do 197-232, o *indiferente* não aparece na argumentação. Toda a argumentação cética abordada sobre as coisas, *se são um bem ou se são um mal*, excluindo o indiferente do que são escolhidos pelas pessoas. Podemos afirmar que, diferente do encontramos em *AM XI* (3-5, 9, 11-3, 79,92-5, 97-8, 106-7), o *indiferente* não é problematizado sobre o que é escolhido ou julgado pelas pessoas aqui. E em defesa de Sexto poderíamos supor que apenas o fato de ‘excluir’ *o bem e o mal* já é o suficiente para excluir o *indiferente*, visto que o indiferente está entre eles (*AM XI*, 3). Mas aqui escolhemos usar o vocabulário não existente no texto, o indiferente, apenas para mostrar a força da ‘conclusão’ cética.

<sup>64</sup> Ver nota 60.

<sup>65</sup> Esta relação é trabalhada no artigo de Barnes ‘*Ceticismo e Relatividade*’, e também no livro de Annas e Barnes ‘*Os Modos do Ceticismo*’ temos esta relação trabalhada. Note-se que o *relativismo* tem uma função importante para mostrar a falência ou a fraqueza da ideia de verdade. Mas também devemos notar que Sexto faz questão de apontar a diferença entre o *ceticismo* e o *relativismo* e evitar qualquer relação que possa acusar seu ceticismo em algum momento de dogmático ou de contraditório, pois se concluirmos que o cético é *relativista*, então poderíamos automaticamente acusá-lo destas duas formas citadas anteriormente.

e rica do seu pensamento, mesmo porque as *HP* sugere um caráter mais introdutório e menos elaborado em relação à argumentação do que encontramos no *AM XI*.

### 3. Conclusão da *parte ética da filosofia* e da *ação* do cético em *HP*.

Dado que **não** é possível determinar a natureza do bem, do mal e do indiferente, como o cético se posiciona? Da seguinte forma:

Os céuticos, então, vendo tais anomalias nos objetos, suspendem o juízo sobre se algo é por natureza bom ou mau, ou geralmente seria isto, aqui também abstando-se da precipitação dogmática; e eles seguem as observâncias da vida comum sem ter crenças (dogmáticas)<sup>66</sup>.

O que o cético faz, como já indicamos acima, é *suspender o juízo* dado à anomalia encontrada sobre as opiniões que tentam definir as coisas com a ideia *do em si por natureza*. E ao suspender o seu juízo em relação às questões abordadas durante este percurso, o cético se livra da *precipitação dogmática e encontra a tranquilidade sobre estas questões!* Desta forma o cético encontra o seu *télos*, e é nele em que o cético chega ao pesar na balança argumentos que tem o mesmo peso.

Uma resposta contra a precipitação dogmática frente ao problema da ética se encontra na afirmação da *vida comum*. E Sexto afirma a *vida comum* como a resposta cética ao *problema* da ação, ou seja, o cético se livra das filosofias dogmáticas e seus ensinamentos e retorna ao que seria mais comum a vida dos seres humanos, evitando também a crítica da *apraxia*. O problema é entender o que quer dizer viver segundo os princípios da *vida comum*<sup>67</sup>? Dada a afirmação da *vida comum e das observâncias comuns* como características de estilo de vida cético, Sexto parte para o esclarecimento de como o cético age, sempre apresentando a *'sua forma de ser'* em comparação com os dogmáticos, ou se quisermos, sempre apresentando os dogmáticos e logo após a sua forma de ver e fazer as coisas.

Os dogmáticos supõem que as coisas *são* da forma como eles afirmam ser. Então, sofrem mais do que uma pessoa que *suspende o juízo* sobre estas questões. Isso não significa que o cético está livre de suas *afecções necessárias*, da ideia do bem, do mal e do indiferente, ou seja, dos infortúnios da vida. O cético não propõe a mudança total de nosso vocabulário também — embora se isso ocorresse em alguns casos resolveria confusões desnecessárias —

<sup>66</sup> HP III, 235.

<sup>67</sup> Sobre isto ver Porchat (1975), Morrison (1990), Bett (1993). Porém, a estratégia pirrônica de afirmar a vida comum com relação à vida dogmática precisa ser problematizada para poder ser aceita, o que Sexto não faz em suas obras.

mas propõe que a pessoa tenha consciência da limitação ou do caráter que os conceitos podem ter, sem exceder as possibilidades que temos acerca destes conceitos.

E assim como todo mundo, o cético sofre a *afecção* de seus sentidos também, e a isto não depende da vontade de estar disposto a isto ou não, assim como podemos pensar que ocorre relativo às ideias de bem, de mal e de indiferente; “sendo humano, eles são afetados por meio de seus sentidos; mas não tendo a *crença adicional* que a forma como eles são afetados é *mau por natureza*, seus sentidos são moderados”<sup>68</sup>.

Qual a diferença entre a forma como o cético reage aos infortúnios das afecções que o atingem e a forma como estes infortúnios das afecções atingem os dogmáticos no seu cotidiano?

O cético, ao perceber que *nada é bom ou mal por natureza*, entende as coisas que lhe acontecem de forma *moderada*<sup>69</sup> (*metriopátheia*). Mesmo quando o mal lhe aflige, ele age de forma *moderada*, pois não tem em seu *entendimento* o adicional que o dogmático tem sobre o mal, a saber, a *crença* sobre o que aparece, a *crença adicional sobre as afecções dos sentidos*. É graças ao fato do cético não ter este adicional, a *crença sobre se algo é bom ou mal por natureza*, que é possível viver em seu cotidiano de forma moderada sua vida comum. É neste contexto que faz sentido falar que o cético *vive sem ter crenças*. Ou seja, não é que o cético não tenha nenhum tipo de crença sobre as coisas da vida, *o que o cético não tem são crenças do tipo ‘dogmática’*. E aqui mais uma vez ressaltamos as próprias palavras de Sexto que afirma não ter crenças do tipo dogmático, mas poderíamos objetar se existem crenças de outros tipos além das dogmáticas, e se existem como são?

Já ao dogmático esta possibilidade fica vedada. Pois ao acreditar que algo é *mal por natureza* ele sofrerá mais que o cético. Além de sofrer o *inevitável*, que se refere às afecções inevitáveis dos sentidos que todas as pessoas comuns estão sujeitas, sofre também por *acreditar* que aquilo é um mal por natureza. Ou seja, sofre duas vezes o mal no qual está disposto. Porque segundo Sexto, “Pois ter uma opinião adicional sobre algo é pior do que [a coisa] realmente é”<sup>70</sup>. O *pior* dos sofrimentos, segundo o cético é o que diz respeito à *crença* que temos sobre o mal e não a afecção inevitável. Deste mal o cético está livre. Por isso é

<sup>68</sup> HP III, 236.

<sup>69</sup> Sobre a moderação empregada pelo cético nas questões inevitáveis, *Bett* afirma ocorrer dado os conceitos éticos dos estoicos e dos epicuristas, além de classificar a moderação pirrônica como *mais realista* do que a de seus oponentes, visto que ela tem uma serventia prática mais palpável (2010c, 6). Na mesma linha *Annas* afirma que podemos considerar a moderação pirrônica mais próxima de nossa visão de felicidade (1993, 361), o que poderia ser entendido como uma espécie de *realismo*. Para *Machuca*, Sexto não pode ser tachado de realista, pois o que ele está fazendo é apenas descrever o que lhe acontece, seguindo a educação que recebeu, sua tradição, as leis, os costumes de sua comunidade (2011, 175).

<sup>70</sup> HP III, 236.

possível afirmar após esta argumentação que a vida do cético é preferível frente à opção de vida do dogmático.

As pessoas que afirmam que algo *é por natureza* um bem ou um mal vivem uma vida de *constantemente preocupações*. Por entender que o mal *é por natureza* de alguma forma, de acordo com suas crenças, o dogmático evita a todo custo, quando com o menor indício deste mal (ou crença) se aproxima chega ao ponto de se desesperar; ou se está de posse do bem (ou da crença do bem) se preocupa em não perdê-lo; também quando está de posse do que considera um bem sofre de preocupações, onde acaba se rendendo ao medo da perda daquele bem, e aquele bem acaba por também se tornar um mal<sup>71</sup>.

Parece que a vida do dogmático, como o cético a descreve, deve ser evitada a todo custo, pois os problemas que dela derivam além de não nos apresentar solução aparente tende a cada vez mais se complicar, e a felicidade/ tranquilidade nestas circunstâncias soa como algo quase impossível, ‘mesmo quando estou de posse do bem não estou tranquilo, sempre tenho uma preocupação ou algo atormentando minha vida, ameaçando tirar o meu sossego e a minha felicidade’.

Então, como devemos agir? Sexto propõe então sua conclusão: em primeiro lugar, “se o que produz mal é mal e deve ser evitado”; em segundo lugar, “se a confiança que essas coisas são por natureza o bem e o mal que produzem problemas, então a hipótese e ser convencido de que alguma coisa é boa ou má por natureza é um mal e deve ser evitado”<sup>72</sup>.

Devemos evitar as coisas que nos fazem mal. Isto parece ser bem razoável, evitar o que nos faz mal, se é ele quem produz o que é mal, ou o que produz danos. Em relação às nossas crenças, deve-se ater ao fato de que são elas, em relação à natureza das coisas, quem parecem trazer o maior número de problemas. Se forem as crenças do tipo ‘isto é por natureza’ as causadoras do mal, então elas devem ser evitadas e abolidas de nossas vidas. Assim, evitando o que pode ser evitado é possível tratar o que não pode ser evitado de forma *moderada*. E a única forma que se apresenta como grande solucionadora dos impasses das opiniões sobre a natureza das coisas é a *suspensão do juízo*. Ou seja, até agora quem tem o instrumental para resolver o problema, dado o contexto em que o cético grego está inserido, é o ceticismo pirrônico e tão somente ele. Então a filosofia que está mais próxima de conquistar e manter tranquilidade são os céticos. Porém, esta tranquilidade não dura para sempre, pois não é somente a alma quem aflige o homem, mais também as questões do corpo. O cético é

---

<sup>71</sup> HP III, 237-238.

<sup>72</sup> HP III, 238.

moderado nas questões que não se pode fugir, e sobre as que pode fugir ele suspende o juízo e não sofre suas consequências.

Sua conclusão da parte ética da filosofia mostra como o cético se posiciona frente às éticas dogmáticas. O livro I das *HP* explicita mais detalhadamente sobre a ação do cético do que as *HP* III.

Podemos concluir que o cético condena qualquer forma de dogmatismo, porém, como o cético age moralmente? Como faz suas escolhas morais? Simplesmente dizer que o cético evita o dogmatismo não é sinônimo de explicitar como é a *sua* ação, embora explicitar isso não pareça à preocupação de Sexto no texto, mas esta seja a nossa preocupação aqui. A preocupação de Sexto esta muito mais em mostrar como os dogmáticos erram na parte ética da filosofia, em mostrar sua fraqueza argumentativa e sua fraqueza na construção. Agora, e a construção de uma ética cética?

Primeiro passo, para construir uma *ética cética fenomênica* não podemos ter valores *por natureza, universais*, que se apliquem a todos, visto que isto não é possível. Isto significa que o que é considerado *bom e mal* pode variar de cultura para cultura, de povo para povo, sendo assim, o bem e o mal só podem ser constatados por contratos ou convenções, como vimos acima. Então, poderíamos afirmar que *o homem é a medida de todas as coisas?*; A resposta é não, pois o que Sexto está mostrando é que **não** é a partir da natureza das coisas que as pessoas determinam o *certo e o errado*, visto que segundo o próprio conceito dogmático de critério de natureza, os princípios éticos devem afetar todos da mesma maneira.

Com relação ao bem e o mal, o que podemos afirmar que nos afeta da mesma forma? Pode ser que dentro da mesma tradição encontremos mais pontos em comuns do que contra, mas quando comparamos tradições distintas percebemos que as coisas afetam as pessoas de forma diferente, o que acaba sendo evidenciado pelo relativismo encontrado nestas questões, ou seja, relativo a cada tradição, ou a cada filosofia, ou a cada pessoa comum, algo pode ser bom ou ruim. Isto quer dizer que não existe uma natureza ou um critério comum para todos. Então, se não é natureza a responsável pelo bem ou pelo mal, cabe a quem?

Aos seres humanos. Mas cada ser humano escolhe o bem e o mal como quer? Parece que não. Parece que de maneira geral, as culturas admitem coisas parecidas como certas e banem coisas más como erradas. Nossa dificuldade e interpretar a relação de Sexto com o convencionalismo é que não é claro o que ele quer dizer com isto, e nem ao menos ele dá continuidade a palavra, apenas aponta que as coisas não são por natureza, mas sim, convencional.

Arriscamos aqui a apontar o que é *convencional* como algo que é apontado por Sexto para mostrar que esta é uma interpretação dos fenômenos feita pelos dogmáticos, embora possamos pensar também no convencionalismo moderno. Aceitando este convencionalismo como uma marca da interpretação das filosofias dogmáticas, somente seria uma complementação da crítica feita ao princípio de *por natureza* dogmático.

Segundo passo, evitar o que é mal. Isso significa evitar não o que é dito ser mal por natureza, mas evitar o que percebemos do mal enquanto fenômeno. Pois devemos perceber o que nos faz mal, assim como o dogmatismo, e evitá-los a todo custo.

Terceiro passo, construir uma ética fenomênica. Este passo aqui é muito mais uma possibilidade do que algo que Sexto realmente construiu, pois de fato ele não fez de forma clara. Resta-nos aplicar conjecturas e tentar construir o que uma ética cética significa. Partindo das *HP III* temos boas dicas e boas pistas, cabe-nos ágoras terminar de analisar as outras obras sobre ética e responder as questões sobre a ética no pensamento de Sexto.

Por exemplo, o que encontramos na *parte ética da filosofia (HP III)* não se distingue do que é descrito nas *HP I*. O que o cético faz é opor duas teses com o mesmo peso, e ao fazer isso logo suspende o seu juízo sobre aquelas questões. Ao suspender o juízo encontra a *tranquilidade*<sup>73</sup> que ele escolheu como finalidade de sua filosofia.

Podemos fazer algumas objeções ao cético quanto à aplicação do seu método, mas sobre a *parte conceitual* ele aplica ali como aplica em outras situações. Quanto à parte da *escolha*, além de termos o juízo suspenso sobre o que é o bem, o mal ou o indiferente por natureza, Sexto introduz um *critério* para descobrir o que é *por natureza*. Este critério se aplica a sua reflexão, e para que seja feito isto ele não precisa aceitar nenhum tipo de crença sobre coisa alguma. Este critério é *pego* muito mais para verificar se o que os dogmáticos propõem está de acordo com os resultados que eles alcançam. E a resposta a isso é que, segundo seus próprios critérios dogmáticos, *nada há por natureza nas questões do bem, do mal e do indiferente*.

Outro aspecto importante na relação entre *HP I* e *III* é quando Sexto aponta que vive segundo as *observâncias da vida comum* e sem opiniões, e ainda sobre as afecções de forma moderada. Descreve a ação do cético estando em conjunto com o que encontramos nas *HP I*. E para, além disto, poderíamos entender, embora Sexto não desenvolva com detalhes, que o

---

<sup>73</sup> Escolhemos aqui não empregar o termo *felicidade* como sinônimo de tranquilidade, assim como Sexto escolheu não empregar este termo nas *HP III* (Striker, 1996, 104). Porém, temos no *AM XI* a menção a felicidade do cético ao fim da sua investigação enquanto o dogmático não consegue encontrar a felicidade com sua filosofia.

que ele está chamando de *observância da vida comum* é o mesmo que encontramos nas *HP I*, quando trata do problema dos critérios de ação do cético.

Nas passagens do critério de ação dos céuticos, Sexto afirma que vive em *observância não-dogmática das regras da vida comum*, seguindo as *impressões* e os *fenômenos*. *Fenômeno* são as coisas que aparecem, o que mostra, segundo Sexto ser uma *impressão* que não pode ser recusada, e que por isso nos impede de nos tornarmos *inativos*<sup>74</sup>, onde ao mesmo tempo que é rebatida a questão da inação caracterizada a partir da filosofia cética pelos filósofos dogmáticos, o cético mostra que ele é capaz de agir e manter sua filosofia, que as duas são compatíveis, além de descrever ações éticas no campo da vida. Ou seja, na conclusão das *HP III* é explícita sua ligação com a *descrição geral do ceticismo (HP I)*, com o *critério do ceticismo*, o que o torna válido a análise ética cética de Sexto elaborada em *HP III* segundo sua própria definição de ceticismo.

Em outras palavras: primeiro, o cético aceitou a possibilidade de viver e agir sem crenças dogmáticas, e isto é fato; segundo, com relação às afecções dos sentidos, diferente do dogmático, que afirma crenças reais sobre a ideia do *por natureza*, o cético não aceita estas crenças, o levando a sofrer apenas as afecções inevitáveis. Mas este sofrimento é menor do que o das outras pessoas, pois a crença aumenta o grau do sofrimento, e o cético não as têm, dado a sua investigação e o seu método de fazer filosofia; e por último, o cético segue as *observâncias da vida comum*, seguindo os fenômenos e o critério de ação que define nas *HP*, tudo isto sem dogmatizar, apenas seguindo *o que aparece*. Então além da ação ética ser defendida de forma geral, temos afirmação de Sexto da existência da própria ação ética dentro do seu trabalho, pois podemos intuir a partir dos critérios de ação que existem valores morais que são fenômenos para o cético, tornando assim sua ação possível e de acordo com sua filosofia.

Por fim podemos chamar a atenção para a ausência da afirmação do *télos* do pirrônico no livro sobre a ética em *HP III*. Assim como Sexto afirma no livro I das *HP* (25-30), a finalidade da sua filosofia é a *tranquilidade nas questões de opinião e moderação nas*

---

<sup>74</sup> *HP I*, 21-4. Abordaremos esta passagem durante outros momentos do nosso trabalho. Porém, por mais que ela seja fundamental para a compreensão da *suposta* ação moral cética, Sexto não esclareceu como o cético vive esta tal vida. *Porchat* (1975) tentará clarear este conceito da sua maneira, propondo um retorno à *vida comum* e afirmando a vitória sobre os conflitos infundáveis da filosofia, não se posicionando como mais uma filosofia, mais sim superando estes conflitos. E estes conflitos são superados pelo retorno a vida comum ou ao abandono das pretensões errôneas da razão. Como veremos adiante, como afirmar o que é *comum* às pessoas? Os fenômenos não se apresentam iguais para todas as pessoas, pois se fosse assim, todos perceberiam as coisas da mesma maneira, e o método cético só pode ser aplicado na filosofia porque existem diferentes posições sobre as diferentes coisas. Podemos afirmar que parte destas discórdias filosóficas ocorrem justamente por estas oposições.

*questões das afecções*. Podemos sair em defesa de Sexto com relação à ausência da menção da tranquilidade ao fim da parte ética da filosofia, visto que já foi afirmado que *a tranquilidade segue a suspensão do juízo assim com a sombra segue o corpo*. Isto quer dizer que a ausência da menção a tranquilidade não preocupa muito nossa investigação sobre a ética nas *HP III*, pois sempre que existir suspensão do juízo haverá a conquista do *télos* cético, a *tranquilidade e a moderação*. Devemos nos preocupar, de fato, se a conclusão cética não apresentar a *suspensão do juízo*, como não é o caso de *HP III*. Se não apresentar a suspensão do juízo teremos um problema de fato na ação cética.



## Capítulo II: Contra os Éticos

*Contra os Éticos* ou *Adversus Mathematicos XI* se caracteriza por uma longa reflexão sobre a parte ética da filosofia, assim como é feito também no livro III das *HP*, porém lá foi feito de forma breve se comparado a este, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho.

*Bett*, responsável por uma das traduções<sup>1</sup> do grego para o inglês sugere que, primeiramente, devemos entender esta obra como contendo duas partes distintas<sup>2</sup>, o que ele chama de *parte A* e *parte B*. A *parte A* vai do I ao V, 1-167<sup>3</sup>, enquanto que a *parte B* vai do VI ao VII, 168-256.

*Bett* propõe a existência de uma incompatibilidade entre o que chamamos acima de *parte A* e *parte B*. Para afirmar isso, ele chama a atenção para o fato de que a obra *AM XI* ser muito bem aprofundada em sua primeira parte, de uma forma coesa, na qual sua argumentação está bem estruturada como um bloco, enquanto a segunda parte é distinta da estrutura e da argumentação apresentadas no início do livro. Outra coisa, as duas partes têm pouco em comum. Então, caracteriza a *parte B* como uma *parte grosseira* se comparada com a *parte A*, na qual talvez Sexto pudesse ter anexado àqueles livros que, a princípio, não pertenceriam a ele ou outra pessoa fez isso ao longo da história. Tudo isso nos é dado como um princípio de leitura ou como um guia<sup>4</sup>, embora o que é afirmado também precisaria ser verificado se é assim mesmo que acontece. No entanto estas indicações mostram o quanto plural é o trabalho de Sexto e o quanto é árduo o trabalhado do historiador da filosofia, dadas as conjecturas que este, em alguns momentos, se vê obrigado a construir. Mas como já foi

---

<sup>1</sup> Em sua tradução *Bett* faz um estudo minucioso sobre os capítulos da obra, onde sua introdução e comentários se tornam uma ferramenta importante à pesquisa. Embora aqui não pretendesse fazer um estudo detalhado da interpretação de *Bett* sobre Sexto, em alguns momentos fica difícil deixar de lado esta interpretação, correndo o risco de *ouvir* apenas um comentador.

<sup>2</sup> Sobre isso ver *Bett* (1997, Introdução II), onde o autor trabalha a diferença existente dentro da obra contra os éticos e *Bett* (1994 132-61) com detalhes. O autor apresenta uma interpretação sobre os trabalhos éticos em *AM XI*, apresentando sua leitura e fazendo comentários à obra como um todo. Embora por motivos distintos de *Bett*, em nosso trabalho também fizemos a opção de dividir a exposição dos temas sobre ética em duas partes, apresentando, com relação às duas obras, primeiro a parte sobre os conceitos de *bem, mal e indiferente e suas realidades*, e, num segundo momento, sobre a *arte de viver*. Esta sequência está presente tanto em *HP III* quanto em *AM XI*.

<sup>3</sup> *Hankinson* sugere que a parte ética que devemos nos atentar no *AM XI* vai apenas do 42-167, excluindo os demais pontos do texto como relevantes a discussão ética (*Hankinson*, 1993, p. 46). Mas o que o autor não comenta é o motivo pelo qual ele retira a argumentação restante do texto, o que nos leva a crer que isto é aceito entre os comentadores do pirronismo sem maiores problemas, embora *Bett* se oponha a esta interpretação. Ao menos a exclusão por parte de *Hankinson* do segundo capítulo, 21-41 do *AM XI*, pode ter um fundamento fácil de ser compreendido. Quando lemos a forma como Sexto o desenvolve encontramos muita semelhança entre ele e o que há em *HP*, III, 169-178, por isso possivelmente ele deixa de lado este trecho, embora Sexto use um caminho diferente do apresentado em *HP III*.

<sup>4</sup> Embora *Bett* seja um importante instrumento para o entendimento da obra, não é o único. *Machuca*, por exemplo, também realiza um trabalho de interpretação desta obra, assim como veremos que outros também o fazem.

feito no capítulo anterior, o corresponde à *parte B* anunciada por *Bett* no *AM XI* é a investigação sobre a possibilidade de *uma arte sobre a vida*, tema que abordaremos neste trabalho no último capítulo.

O que temos então dentro do trabalho de Sexto Empírico sobre ética se mostra de formas aparentemente diversas, o que poderia ser entendido como a variação da argumentação cética ou o que poderia ser objetado como uma inconsistência do seu pensamento. Ou tão somente um amadurecimento desta filosofia e o seu refinamento, como sugere *Bett*, o que vai ocorrendo com as filosofias de forma geral e o que, por exemplo, nos permite falar de um filósofo como tendo vários períodos em sua vida. Estes períodos podem representar mudanças em sua filosofia de forma radical, levando seu pensamento em alguns casos, a não se reconhecer mais de um período para o outro.

Neste capítulo vamos tratar do problema ético elaborado no *AM XI* em dois momentos distintos; primeiramente vamos abordar o capítulo I da obra (*Qual é a principal distinção entre as questões relativas à vida*) separado dos demais, pois ele parece ter um objetivo diferente e não entra propriamente na discussão sobre o que é *relevante* à ética; num segundo momento abordaremos o segundo e o terceiro capítulo juntos por entender que o que encontramos na parte ética das *HP* está muito próximo destes dois capítulos, embora pareça mais próxima se tratando do capítulo dois (sobre a parte conceitual) e com o capítulo três<sup>5</sup> (sobre a parte da escolha) é possível que encontremos mais divergências<sup>6</sup>.

Feita a divisão do modo como vamos abordar o *AM XI*, temos a intenção de deixar claro como é descrita a *ação* do cético neste momento a partir das palavras de Sexto, sabendo que ao delimitar como o cético faz sua reflexão ética vamos pontuar quais são as críticas que ele expõe sobre as filosofias dogmáticas e suas relações com o pensamento ético; e, em contrapartida, tentaremos mostrar como o *AM XI* pode ser afirmado como ceticismo pirrônico legítimo, ou seja, correspondendo ao que Sexto apresenta em *HP I* sobre sua filosofia.

Ao investigar a filosofia cética pirrônica, temos sempre como base o que é dito em *HP I*, visto que este é o espaço que o autor dedica para explicar o seu método e seus desdobramentos em sua aplicação. Com a leitura e a interpretação de *AM XI* não será diferente, embora as duas obras tenham estruturas diferentes, tanto *HP III* como *AM XI* são um trabalho original de Sexto, mas refletem sobre o mesmo tema, a saber, os temas éticos.

<sup>5</sup> *Bett* afirma sobre o capítulo III que: “Não existe nada em *HP III* que corresponda a esta seção ou a próxima...” Aponta aqui para o fato de que nas *HP III* 168-238 não existe uma seção ou um capítulo que corresponda à estrutura deste capítulo, mas que somente existem passagens que se aproximam, mas sua elaboração é totalmente diversa ao que encontramos nas *HP*. Sobre isso, embora a interpretação de *Bett* esteja inclinada a afirmar que temos duas versões diferentes da ética pirrônica, uma em *HP III* e outra em *AM XI* (*Bett*, 2010, 182-5).

<sup>6</sup> Sobre a relação entre as passagens das duas obras, conferir apêndice.

A aplicação do método cético nos temas éticos pode gerar certa estranheza num leitor desavisado que está acostumado com os grandes manuais de ética das filosofias dogmáticas que guardam, pelo menos, sempre uma característica em comum, tentar mostra o que é certo e o que é o errado no campo das ações, mesmo que seja, as vezes, apenas no campo da reflexão. Sexto apresenta estes modelos de filosofia, mas com um intuito apenas cético: mostrar a ausência de critério para as escolhas morais e a relativização destes critérios, se compararmos umas as outras. Vejamos como Sexto aplica o método cético às questões éticas em *AM XI*.

### 1. Das possibilidades *de divisão* no campo ético.

Sexto abre o *AM XI* explicitando o motivo pelo qual é importante a reflexão sobre a parte ética da filosofia – assim como foi importante nos livros anteriores refletir sobre a *parte física* e a *parte lógica*, embora apresente razões diferentes das citadas a seguir para fazer o trabalho com as outras áreas da filosofia – da seguinte forma:

Para que desta forma cada um de nós, assumindo a perfeição, isto é, a disposição cética, viverá, como diz Timon: Com a maior facilidade e tranquilidade, sempre descuidado e uniformemente impassível, sem prestar atenção aos turbilhões da doce voz da razão<sup>7</sup>.

Para que possamos viver de acordo com a forma cética proposta pelo pirronismo, se faz necessário uma avaliação cética sobre a parte ética da filosofia, pois só assim apontaremos para os erros da filosofia que nos impedem de alcançar a tranquilidade e só assim podemos nos distanciar dos erros dogmáticos e compreender porque o pirronismo é melhor do que as outras filosofias. Podemos afirmar, que segundo Sexto as filosofias dogmáticas, além de não darem o devido tratamento sobre os temas éticos, ao fazerem isso, se colocam como um obstáculo no caminho da reflexão ética.

A importância da reflexão sobre a ética é descrita por Sexto como fundamental para que se possa assumir de forma ‘perfeita’ a *disposição ou a vida dos cétricos*. Para deixar claro do que se trata, Sexto cita uma passagem de *Timon* onde está descrito de que maneira se alcança vida ou a disposição cética: “Sem prestar atenção aos turbilhões da doce voz da razão, sempre de forma desatenta e livre das *distrações* que esta pode nos proporcionar”<sup>8</sup>. Este é o

<sup>7</sup> *AM XI*, 1. Sexto cita *Timon* como interlocutor para representar a vida do cético. Este tem um papel importante no ceticismo aparecendo como um cético ilustre após *Pirro*, tendo sido aluno do próprio ‘pai’ do ceticismo pirrônico. Ver *Diógenes Laércio. Vidas e obras de filósofos ilustres*, p. 280.

<sup>8</sup> *AM XI*, 1. Sobre a participação de *Timon em seus escritos*, Bett afirma nos comentários da tradução do *AM XI*, (p. 47), “Citações de *Timon* são muito frequentes em *AM XI* do que em qualquer outro livro de Sexto... por contraste, a parte ética da de *HP III* não contém palavras de *Timon*”. *Timão* aparece em várias passagens de Sexto e se comparamos com a o livro das *HP*, onde esta situada a parte ética da filosofia, não vemos *Timão* recebendo a devida atenção nos escritos. Isto sugere que há, pelo menos, uma diferença na forma em que foram

ideal da vida cética, não se deixar enganar pela *razão*, vivendo sempre de maneira *indiferente* ao que ela lhe quer *fazer crer* por meio do dogmatismo.

Porém, quando Sexto apresenta, nas palavras de Timão, que o cético é aquele que escolheu viver sempre *descuidado* e de maneira *uniformemente impassível*, podemos ter a impressão de que o cético poderia ser apenas *passivo* com relação aos temas éticos, suas escolhas e suas atitudes. Em contrapartida, podemos entender o fato de seu *descuido* tão somente por não se apegar a nenhuma filosofia dogmática ou pela *teoria da ação* que estas afirmam, muito pelo contrário, o cético assume contra todas as filosofias dogmáticas no campo da ética sua crítica e seu desapego pelas crenças, e assim propõe algo diferente no campo ético, pois o ponto de partida para o cético ser ético nunca terá crenças e dogmas, apenas os fenômenos.

Sexto parte da suposição da maioria das filosofias sobre a investigação ética, a saber, que a investigação ética diz respeito à diferenciação entre as *coisas boas* e as *coisas más*.<sup>9</sup> Ou seja, a investigação cética seguirá o que as filosofias aceitam como *o bem* e como *o mal* em relação às coisas existentes. Até aqui a argumentação avança de forma muito semelhante ao que encontramos na parte ética da filosofia, dentro das *HP*. Porém, este primeiro capítulo que veremos a seguir não está presente nas *HP*, sendo exclusivamente introdutório no *AM XI*<sup>10</sup>.

Qual seria o *ideal* de vida para o cético? *O que ele aspira?* O cético parece ter escolhido, além do seu método de fazer e pensar a filosofia, uma forma de vida que evita ouvir a *voz da doce razão*. Porque esta, se mal usada, pode lhe arrebatrar aos olhos as coisas que aparecem no seu dia-a-dia, e com isso sua tranquilidade. Mantêm-se sempre indiferente e insensível uniformemente as questões da razão, de modo que esta não lhe obrigue a tomar

---

dados os exemplos de um livro para o outro e em última instância que pode haver até argumentos diferentes nas duas obras. Está é uma sugestão trabalhada na obra de *Bett*, pois assim veremos um ceticismo diferente em *AM XI* comparado a *HP III*.

<sup>9</sup> *AM XI*, 2. Sexto aponta Sócrates como o primeiro a pensar a ética de acordo com está suposição, entre as coisas boas e as coisas más, e também com o primeiro a tentar desvendar *o que são as coisas boas e as coisas más por natureza*. Poderíamos, então, atribuir a *Sócrates* o título de primeiro filósofo dogmático nas questões éticas de forma sistemática? Talvez. Por outro lado, *Striker* (1996, 183-5) afirma a possibilidade de *Demócrito* ser o primeiro pensador grego a produzir uma teoria ética. Sua afirmação, embora possa dar a impressão de anacronismo exacerbado, como ela mesma afirma, aponta a origem da palavra tranquilidade nos poemas escritos por *Demócrito* no séc. V, onde encontramos algumas palavras, como *athambia* e *euthymia*, que serão usadas posteriormente por *Cícero* e por *Sêneca* como significando todas elas a tranquilidade. Podemos aceitar como hipótese está pontuação de *Striker*, e assim inserir *Demócrito* e não *Sócrates* como o primeiro filósofos da moral.

<sup>10</sup> Sobre o primeiro capítulo *Bett* faz o seguinte comentário: “O primeiro capítulo é puramente programático. A proposta central é simplesmente declarar o intento de proceder de acordo com a divisão tríplice referida no início, e insistir que este procedimento não envolve Sexto em quaisquer compromissos dogmático desagradável” (*Bett*, 1997, 49). Ele é um capítulo onde não se trata propriamente do problema ético latente, mas onde o objetivo mais importante é o de destacar que Sexto não deve ser visto como um dogmático quando discute as questões sobre a ética, que mesmo se ele toma como *aparentemente certa* a divisão das coisas segundo a ética, ele o faz de forma *não dogmática*. Ainda sobre o primeiro capítulo, *Bett* afirma: “uma crítica bastante estúpida da divisão [tríplice] considerada somente enquanto divisão, que é irrelevante para a ética.” (*Bett*, 1997,49).

decisões que não estejam voltadas a sua preciosa tranquilidade. No fim das contas, o que o cético quer é uma vida calma e fácil de ser vivida. Como ele pretende fazer isso é o que vai ser exposto nas páginas seguintes. Outro ponto que não devemos deixar de lado é o fato de o cético criticar o uso feito pelos dogmáticos da racionalidade, mas, porém, não vemos em momento algum no debate sobre a ética a afirmação de que o pirrônico abandona a razão ou a deixa de lado, de maneira geral. Podemos entender que as críticas céticas feitas aos dogmáticos pretendem por a razão nos ‘trilhos’ ou usar a razão de maneira adequada e dentro dos seus próprios limites, como uma correção e a expurgação de seus excessos.

As primeiras palavras céticas estão voltadas para a questão da *divisão* ética ela mesma. Qual o fundamento usado pelas filosofias para afirmar, que das coisas que existem, algumas são *boas*, outras *más* e ainda outras *indiferentes*?

A questão se dirige, inicialmente, tanto para os filósofos da *antiga academia*, para os *peripatéticos* e aos para os *estóicos*, da seguinte forma: “E enquanto o resto dos filósofos aceita tal divisão sem uma prova...”<sup>11</sup> A divisão feita pelos filósofos sobre as coisas existentes aparece como arbitrária, pois não existe argumento que fundamente tal divisão, a não ser ela mesma<sup>12</sup>, o que implica uma contradição, pois se sabe que a justificação da divisão não pode ser dada pela própria divisão e nem tão pouco a justificativa da proposição ser dada pela própria proposição. Neste primeiro momento Sexto se serve várias vezes de problemas existentes na utilização lógica para criticar os argumentos ou pensamentos das filosofias dogmáticas<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> AM XI, 5.

<sup>12</sup> Poderíamos fazer alusão aqui ao *quarto modo de Agripa* (HP I, 164-177), o *modo da hipótese*, onde se aceita como fundamento algo que foi bem argumentado, porém, sem a prova devida, e pode vir a se tornar uma hipótese, o que não se caracteriza como uma prova efetiva, de acordo com as palavras de Sexto: “Se, entretanto, aquele com que discutimos, para escapar desta conclusão, quiser afirmar, por simples consentimento e sem demonstração, alguma coisa que desejará utilizar a demonstração dos próximos passos do se argumento, então ficará caracterizado o modo da hipótese, e chegar-se-á a um impasse. Pois, se o autor da hipótese é digno de confiança, nós mesmos não seremos menos dignos de confiança cada vez que construirmos uma hipótese oposta. Além disso, se o autor da hipótese põe como hipótese alguma coisa verdadeira, faz com que ela se torne suspeita ao tomá-la como hipótese, ao invés de demonstrá-la; mas, se a toma como falsa, o fundamento de seus argumentos será imprestável” (HP I, 173). Aqui se aborda a questão de se aceitar como fundamento uma hipótese, ou algo que alguém acredita ser ele mesmo fundamento de alguma coisa, mas que na verdade não passaria de mera hipótese e jamais poderia exercer o papel de fundamento primeiro como se quer as filosofias dogmáticas, pois uma hipótese para sugerir apenas a ideia de uma possibilidade e não uma certeza ou uma verdade com valor suficiente para neste caso, fundamentar a divisão.

<sup>13</sup> De forma geral, existe uma forte tendência em entender o ceticismo como uma filosofia que valoriza muito o *campo teórico* e, portanto, por ter fundamentado e explicitado pouco sobre o campo da prática. Como Sexto define o ceticismo com a *equipolência* (HP I, 8), isso pode encontrar até algum fundamento numa leitura que entenda que o ceticismo nunca diz nada dele mesmo, estando somente no registro das outras filosofias e usando o que elas dizem entre si, e se encerrando apenas nesta disputa entre teorias. De fato isto ocorre. Mas não com estes fins apenas. Este ponto — a questão de que a filosofia cética é puramente teórica, e por isso a lógica seria algo primordial, embora ela tenha relevância no pensamento pirrônico mais não exclusivo — tentaremos demonstrar com o intuito de afirmar sim certa preocupação pirrônica com a prática, embora não tenhamos nas

A este erro lógico, *Xenócrates*, de alguma forma, se encontra do lado de fora. Pois o filósofo apresenta sua divisão da seguinte forma:

Se existe algo que é distinto das coisas boas e das coisas más e das coisas que não são nem boas e nem más, esta coisa ou é boa ou não é boa. E se é boa, ela será uma das três; mas se não for boa, ou ela é má ou ela nem é má e nem é boa. Mas se ela é má, ela será uma das três, enquanto se ela nem é boa ou nem é má, ela novamente uma das três. Assim, tudo o que existe ou é bom ou é mau ou nem é bom e nem é mau<sup>14</sup>.

Diferentemente dos outros filósofos, *Xenócrates* apresenta uma divisão que tem apenas dois lados, de um lado as coisas boas e de outro as coisas ruins. Não existiria para ele outra possibilidade para as coisas, o que existe seria apenas a versão negativa de ambos os lados. Então, das coisas existentes temos apenas a possibilidade de remetê-las apenas há um destes lados, na sua face positiva ou negativa, sendo vedada qualquer outra possibilidade.

O que caracteriza segundo Sexto, a exclusão inicialmente de *Xenócrates* da primeira crítica as filosofias, mas, no entanto, ao analisar a forma como que ele expõe sua explicação sobre a divisão das coisas existentes chega-se a conclusão de que *a mesma divisão tem como fundamento a própria divisão*, o que afirma sua fragilidade e também sua arbitrariedade. Fragilidade por não poder se sustentar de forma adequada e arbitrária por se impor com autoridade sobre a forma como que as coisas existentes estão divididas, ou seja, “*portanto, se a prova contém a garantia em si mesma, a divisão, não sendo diferente da prova, será também a garantia para ela mesma*<sup>15</sup>”.

O que todas as filosofias fazem, com relação às possíveis divisões dentro do campo ético, é apontar para uma divisão<sup>16</sup> e tentar justificá-la a partir de si mesma, o que caracteriza sua arbitrariedade e sua falta de justificação. Portanto, do ponto de vista inicial da divisão, além do que podemos acrescentar a ela, aceitar uma justificação que aponta para si mesma como prova é sair do campo da razão e da lógica e apelar para sua aceitação como se isso

obras de Sexto algo que defina isso de forma demorada nas *HP* e no *AM XI* isso parece estar contida com mais ênfase. Até que ponto a filosofia cética pode auxiliar ou versar sobre a vida comum/prática dos homens? Ou poderíamos voltar, e esta questão aqui tem uma importância primeira, será possível a filosofia cética fornecer a vida comum/prática algum tipo de auxílio que a melhore?

<sup>14</sup> *AM XI*, 5. Mais uma vez chamamos a atenção para o conhecimento de história da filosofia que os céticos tinham em sua época. Este conhecimento se faz necessário sempre que os céticos aplicam o seu método, visto que a aplicação de seu método sempre levará em conta os argumentos dogmáticos.

<sup>15</sup> *AM XI*, 6.

<sup>16</sup> Não nos deteremos em explicitar a crítica sobre a divisão do ponto de vista da lógica. Nela Sexto explora a relação entre as definições e os universais, afirmando *que os escritores técnicos pensam que os universais e as definições diferem apenas na sintaxe*, mas no fundo podem ser consideradas as mesmas coisas. (*AM XI*, 8) Ou seja, a definição ao determinar algo sobre uma coisa se torna universal sobre as propriedades daquela coisa. De certa forma dizemos a mesma coisa de duas formas diferentes. A partir daí podemos objetar que as definições feitas pelos filósofos a partir do ponto de vista ético erram na exploração das propriedades do conceito, pois quando dividimos descobrimos que ele não leva em consideração o universal, porque quando se diz: das coisas, algumas são boas e outras más, uma das duas é falsa dado o conceito, isto invalida a proposição do ponto de vista universal, segundo o pensamento de *Crisipo*. Além destas objeções, existem outros que criticam este tipo de divisões por eles conterem outras subdivisões e por isso enfraquecem a definição. (*AM XI*, 17).

fosse dado naturalmente, ou como se isso fosse dado como uma verdade incondicional. O que poderia ser objetado a Sexto e, porém, o texto não faz, é que se não podemos considerar correto aceitar a divisão sobre as coisas, como é feito em geral até hoje, algumas são boas, outras más e outras indiferentes, qual seria então a alternativa para o que são as coisas ou como são divididas? Claro que a resposta cética não traria nenhum *estatuto ontológico* da divisão ou de como as coisas são, mas poderia apresentar ela a aparência das coisas de forma diversa? Não parece ser o caso de Sexto quando observamos o texto.

Seguindo o problema lógico levantado, quando nos referimos às questões das divisões, verificamos que, para o próprio Sexto, isto não é *o mais relevante* para a investigação, pois sugere que *não percamos muito tempo* nestas questões enquanto estamos pensando na parte ética da filosofia. E aqui, diferente das *HP* que tinham, a princípio, um papel introdutório, por isso Sexto lá deveria ser preciso e conciso em seus argumentos e comentários, no *AM XI* Sexto deveria sim perder tempo com os temas relevantes para o campo da ética, visto que esta obra não tem traços e também não apresenta com um caráter introdutório. Porém, como vimos Sexto não prossegue em suas críticas contra a as possíveis divisões das coisas, e isso é tudo sobre a parte da divisão.

Para concluir o capítulo primeiro, recomenda-se a observação da forma como o cético pirrônico usa a palavra “é”<sup>17</sup>. Segundo Sexto a palavra “é” e seu uso podem ser ambíguos, pois de um lado representaria a ideia de algo que *realmente existe* e de outro a ideia de que algo *aparece a mim assim*, mas não necessariamente é o caso de afirmar algo sobre a natureza das coisas:

quando nós dizemos de forma cética ‘das coisas existentes algumas são boas, algumas más, e algumas estão entre elas’, nós inserimos o ‘são’ não como indicativo do que é atualmente o caso (por natureza) mas apenas a aparência. Pois temos muitas disputas com os dogmáticos sobre a natureza e existência de coisas que são boas e más ou nenhuma delas; mas temos o hábito de chamar cada uma destas coisas boas ou más ou indiferentes de acordo com sua aparência<sup>18</sup>.

O cético parece *não opor problemas* à forma como a maioria das filosofias divide as coisas, a saber, entre coisas boas más e indiferentes. Portanto, o cético admite esta divisão enquanto fenômeno, mas não a reconhece como tendo uma *existência pura*, ou uma *existência em si*, — pois sobre estes assuntos que implicam na natureza das coisas o cético não afirma nem nega, *ele suspende o juízo* — mas a toma com o sentido de *me aparece desta forma, como fenômeno*, enquanto as filosofias dogmáticas, quando aceitam a divisão e pensam *nas*

<sup>17</sup> O cético propõe a sempre usar a palavra “ser” substituindo por “aparecer” (*HP I*, 19-20). Ele usa e se apropria de grande parte do vocabulário das filosofias sem se comprometer com a fundamentação que estes dão as palavras.

<sup>18</sup> *AM XI*, 19-20.

*coisas boas, más e indiferentes*, acreditam estar falando da natureza *mesma do bem, do mal e do indiferente*. É neste ponto, entre outros, que a filosofia cética e as demais filosofias dogmáticas divergem e se contrapõe, pois o discurso cético nunca é sobre como as coisas são de fato, mas *o cético narra sua vida como um cronista, ou seja, apenas relata o que lhe aparece no momento*<sup>19</sup>.

O capítulo que trata do problema das divisões tem o caráter de introduzir também a forma pela qual o cético toma as coisas em sua filosofia, *sempre como fenômenos*. Deste ponto de vista o capítulo é importante por introduzir um importante critério cético, visto que no conjunto de obras dos *contra os matemáticos* não temos um capítulo específico para definir o ceticismo, assim como ocorre nas *HP*. Além disso, este capítulo pouco contribui para as discussões éticas, como vemos ocorrer nos capítulos posteriores. Aceitamos, então, que apenas o fato da explicitação de como o cético entende a sua pesquisa faz com que este capítulo introdutório tenha algum valor, ou seja, se o capítulo apresentasse apenas esta constatação de como o cético usa a palavras ‘são’ seria de grande ajuda para seus leitores. Visto que uma pessoa desavisada poderia tomar o emprego por parte dos céuticos da palavra ‘são’ como afirmando algo de real ou sobre a natureza das coisas no mundo.

Outro ponto que podemos levantar sobre a relevância do primeiro capítulo para a discussão ética pode ser o fato de Sexto ter uma preocupação em explicitar as divisões no campo ético para responder a algum problema ou algum questionamento feito aos céuticos, um questionamento que nós não tenhamos conhecimento. Nesse caso, visto que Sexto é cético e o cético não escreve com o propósito de mostrar como as coisas de fato são, ou de revelar a verdade ‘verdadeira’ para todos, podemos ter motivos para entender que Sexto não escreveria coisas de pouca ou nenhuma importância para as discussões. O que nos faltaria então seria entender o papel do primeiro capítulo dentro da reflexão de Sexto ou verificar se é uma resposta para algum problema ou para algum filósofo. Pois é sabido que os céuticos devem ter sofrido críticas quanto à possibilidade de aceitar o pirronismo para a vida ou para o nosso dia-a-dia. Podemos aceitar que Sexto expõe a reflexão sobre a divisão para mostrar aos dogmáticos que o ceticismo pode discutir sobre qualquer problema, mesmo no campo da ação onde a relevância ética é a parte da filosofia que esta ligada diretamente as nossas ações. Ou podemos simplesmente podemos aceitar que o capítulo sobre *as divisões das coisas boas, más e indiferentes* é inútil dentro da obra como um todo, como alguns comentadores fazem.

---

<sup>19</sup> HP I, 4.



2. Sobre a forma como *o Bem, o Mal e o Indiferente* são pensados pelas pessoas e pelos filósofos.

Se para a ética, se para discutir sobre ética, como sugere Sexto, devemos investigar o que são as *coisas boas, as coisas consideradas más e indiferentes*. A partir do segundo capítulos de *AM XI* o autor buscará dar conta desta tarefa. Tanto o segundo quanto o terceiro capítulo — *O que são o bem, o mal e o indiferente e Se existe o bem e o mal por natureza* — discutem sobre este problema, a saber, o que são as coisas consideradas *boas e más por natureza* pelos filósofos dogmáticos, e em certa medida também pelo homem comum, dado que as colocações feitas acerca do homem comum são sempre menores e menos elaboradas em relação aos filósofos e às filosofias, pois parece que as concepções sobre a vida de um modo geral para o homem comum são menos ‘elaboradas’ do que as concepções dos filósofos. Também investiga se dado o conceito destas filosofias de bem e de mal, se existe de fato algo que possa ser considerado *por natureza*, assim como já foi feito nas *HP III*. Uma dificuldade que encontramos é perceber a diferença para Sexto de forma clara entre o *homem comum* e os *filósofos*. Problematizaremos na tentativa de explicar a divisão para que possamos afirmar o que é dito sobre o *homem comum* e o que é dito sobre os *filósofos*, para ver se no fim das contas recebem o mesmo tratamento pelo ceticismo de Sexto, guardando seus aspectos comuns consigo.

Mas a princípio esperamos que, tanto o *homem comum* como as *filosofias* recebam o mesmo tratamento de Sexto na medida em que se comprometem com quaisquer formas de dogmatismos, o que é o alvo principal dos pirrônicos. Outro argumento que podemos levantar aqui sobre a relação entre o ceticismo e o homem comum e o ceticismo e outras filosofias, do ponto de vista da argumentação, é que para o argumento dogmático apresentado o cético precisa de um outro argumento com o mesmo peso para que possa suspender o juízo sobre o assunto de que trata o argumento. Então, se um argumento dogmático é fraco, o cético apresentará fatalmente um argumento fraco para contrapor ao primeiro. Agora se o argumento é forte, o cético precisará de um argumento forte para contrapor a este. Onde poderíamos imaginar que, parte das vezes para suspender o juízo, contra as crenças dos homens comuns, seriam necessários argumentos “mais fracos” e contra sistemas filosóficos dogmáticos argumentos “mais fortes”, isto não sendo uma regra geral<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup>Sobre o emprego de argumentos de diferentes forças pelo cético ver *HP III*, 280-1. Embora seja uma passagem que não apresente com clareza a *filantropia cética*, Sexto argumenta que em diferentes situações o cético

Dividiremos este capítulo em duas partes distintas para investigar a forma como Sexto descreve sua análise do bem, do mal e do indiferente. Primeiro vamos apresentar como Sexto aborda o problema do que é o *bem*, o *mal* e o *indiferente*, e logo em seguida vamos verificar se é possível, segundo a reflexão cética, encontrar algo que possa ser dito como *o bem ou o mal por natureza*, pois para que isso possa ser concebido de forma clara precisa atingir a todos da mesma forma, como veremos a seguir.

### 2.1. Como as filosofias dogmáticas definem *seus valores*?

Como introdução à investigação do que *são* o bem, o mal e o indiferente, (os valores éticos que Sexto analisa nesta seção) Sexto dá início com a afirmação de *Epicuro* que: “não é possível nem para investigar ou para levantar dificuldades sem um preconceito”<sup>21</sup>. Ou seja, seguindo as palavras de *Epicuro* acerca da investigação, Sexto levanta o problema que não é possível iniciar uma investigação sem qualquer tipo de pré-conceito, sem ter algo que sustente o pontapé inicial da investigação, entendendo sustentar aqui não como fundamentação ou a verdade a ser demonstrada, mas como uma ideia da qual partiremos. A ideia sugerida “a favor” das investigações éticas em filosofia, mas o que poderia ir além da ética se estendendo para outros campos do conhecimento, é que toda investigação dogmática parte de algum pressuposto, parte de alguma crença sobre alguma coisa. Porém, a investigação cética parece não sofrer deste mal, pois não se compromete com crenças sobre algum campo teórico. Outro fato relevante sobre a introdução que Sexto lança mão para fazer sua investigação, a crítica citada é de *Epicuro* e não de Sexto. Em momento algum Sexto afirma estar de acordo com a crítica, no entanto ele a levanta para mostrar como as investigações dogmáticas apresentam falhas e para mostrar também que os próprios dogmáticos, como sempre, não estão de acordo sobre suas pesquisas e métodos.

O *pré-conceito* assumido, seguindo a ideia de *Epicuro*, por Sexto é a apresentação da definição estoica de bem<sup>22</sup>. O bem para os estoicos é o que traz benefício, falando em linhas gerais, ou seja, “de modo que todo bem é englobado pela definição, se é simplesmente um benefício, ou se não é outro que benefício”<sup>23</sup>.

---

emprega diferentes argumentos, dependendo da força do argumento que o cético pretender contrapor outro argumento para anular ambos.

<sup>21</sup> AM XI, 21.

<sup>22</sup> O uso dos estoicos aqui é o mesmo que encontramos na primeira parte da argumentação sobre a ética das *HP*, por isso não o repetiremos no detalhe, somente buscando o que há em *AM XI* e não nas *HP*.

<sup>23</sup> AM XI, 24.

Este *bem*, entendido como tudo que traz benefício, e que se encontra *nas partes significa que também se dá no todo, porque suas partes são o que constituem o todo*, então eles devem ser entendidos de três formas<sup>24</sup> como é explicado pelos estóicos, a saber: primeiro é *a virtude*, que é definida como aquilo pelo qual ou do qual se é beneficiado; segundo diz respeito a não somente a virtude, mas *a ação* que é praticada a partir das virtudes, elas também são um bem; terceiro e última que diz respeito ao benefício que pode ser *retirado* das coisas boas, das virtudes e ações, como por exemplo, os amigos e os deuses bons<sup>25</sup>. Tudo o que é considerado benefício, segundo os estóicos, pode ser chamado de bem em alguma medida.

Dada a explicação sobre a forma como os estoicos descrevem o bem de forma bem simples, Sexto sugere que outras filosofias poderiam *entender o bem de outra maneira*, ou trabalhar a ideia de *forma* distinta, argumentando e fundamentando de maneira diversa aos estoicos. Sexto cita o exemplo da palavra *cão* para corroborar com a ideia de que as filosofias dogmáticas dão tratamentos diferentes para as mesmas coisas ou para as mesmas palavras, pois *cão* pode significar *o animal que late*, ou um *animal aquático* ou ainda o *filósofo Diógenes*.

Se pararmos para ver como estas maneiras diferentes de entender o *cão* não têm nada a ver umas com as outras, com a sua *forma ou com a sua natureza*, veremos que no caso do *bem* isto também pode ocorrer, pois se tentarmos encontrar a forma natural do *cão* unindo seus diversos significados, no que chegaremos? Em sua forma ideal? O mesmo raciocínio pode ser empregado às várias partes do bem, isso pensando somente na ideia de bem dos estoicos, pois também temos a opção de tomar a ideia de bem dos estóicos, no geral, e compará-la com as demais ideias de bem das outras filosofias dogmáticas e com as ideias de bem dos homens comuns. O que garante que um bem participa ou está incluso em outro bem? Qual é a ligação entre os conceitos de bem estabelecidos pelos estoicos?

Dada esta crítica, Sexto usa para contrapor ao argumento dos estoicos duas outras *possibilidades*, mostrando que existem outras formas de entender ou definir o bem, a saber: *o bem como aquilo que é escolhido; e o bem como aquilo que permite a felicidade*<sup>26</sup>.

De posse destas três ideias sobre o bem, Sexto investiga como elas se relacionam, ou como as filosofias dogmáticas tendem a pensar as suas importâncias ou a sua validade. Para

<sup>24</sup> Poderíamos atribuir o mesmo raciocínio de Sexto elaborado no primeiro capítulo (HP III, 169-71) para a divisão elaborada pelos estoicos do bem. No entanto Sexto não o faz aqui. Apenas apresenta de forma sucinta a concepção ética dos estoicos.

<sup>25</sup> AM XI, 25-27.

<sup>26</sup> AM XI, 30. E assim como nas *HP*, a felicidade é definida como *um bom fluxo da vida* para os estoicos, isto sendo um ponto em comum na leitura que Sexto faz dos estoicos nas duas obras.

tanto, algumas filosofias dogmáticas tem o hábito de dar mais ênfase à primeira definição do bem, valorizando o bem como *o aquilo pelo qual alguém pode ser beneficiado*. Ao fazerem isto, afirmam que a única virtude *genérica válida* é o bem, o benefício, e só a partir dele é que podem surgir outras virtudes, como por exemplo, a *sabedoria prática*, a *moderação*, entre outras, onde cada uma delas se encaixaria perfeitamente na definição estoica do que é o bem<sup>27</sup>.

Assim como observamos no primeiro capítulo a aplicação da equipolência na reflexão ética na parte conceitual, no *AM XI* podemos dizer que: com relação aos atributos do bem não temos a afirmação de Sexto, a princípio, de uma tese positiva se opondo a uma tese negativa, mas a apresentação destes atributos (que poderiam ser do bem, do mal ou do indiferente) e a impossibilidade de eleger qual seria mais importante se comparado com os outros, embora seja importante lembrar que Sexto não parece se opor ou afirmar que eles não tenham relação alguma com o bem.

Está afirmação pode sucumbir à seguinte acusação: Qual é o papel deste tipo de virtude genérica? Ora, se todas as virtudes específicas advêm dela, isto significa que para ser *sábio* basta possuí-la? Ou que se quero ser uma pessoa *moderada* basta possuir a virtude mais genérica? Mas ser *sábio* está ligado à *sabedoria prática* e ser *moderado* vem de uma atitude de *moderação*. Em outras palavras, não parece claro que as virtudes específicas tenham sua origem nesta virtude genérica<sup>28</sup>, na ideia de benefício, e se quisermos ampliar a crítica, embora Sexto não faça isso, podemos dizer que a virtude genérica não apresenta ligação com nenhuma *virtude específica* aparentemente. Esta crítica apresentada por Sexto não é endossada por ele, pois parece ser uma crítica feita pelos próprios dogmáticos, em particular contra os estoicos.

A resposta apresentada a esta acusação dada pelos filósofos que estão habituados a pensar desta maneira é formulada da seguinte maneira por Sexto:

Quando nós dizemos ‘Bem é o que a partir do qual se beneficiou dos resultados’, nós estamos dizendo alguma coisa equivalente a ‘Bem é o que a partir do que os resultados que alguém é beneficiado em relação de uma das coisas da vida’<sup>29</sup>.

Eles querem, a partir da afirmação de que existe uma *virtude única*, o bem, que a partir dela todos os outros bens são derivados, afirmar que a ideia de que o bem está intimamente ligado ao *benefício* se caracteriza assim por participar de *cada* um dos bens, sendo assim também da *sabedoria e da moderação*. Ou seja, para todos os resultados das *ações morais corretas* o benefício participará, pois está ligado a todas as *coisas boas da vida*.

<sup>27</sup> AM XI, 31.

<sup>28</sup> AM XI, 32.

<sup>29</sup> AM XI, 33.

Segundo Sexto, ao agirem por este caminho, os filósofos dogmáticos acabam por não apenas deixar de resolver o primeiro questionamento formulado pelas próprias filosofias dogmáticas, a saber, de que parece não ser do benefício que vêm as virtudes específicas, mas por não verem o seu erro e por tentarem fundamentá-lo mesmo assim, se defrontam com outras complicações em suas teorias, da seguinte forma:

Pois se a instrução é a seguinte: ‘Bem é que a partir do qual resulta que alguém é beneficiado em relação a uma das coisas da vida’, a virtude genérica, embora seja um bem, não são abrangidos na definição; pois a partir disto não resulta que alguém é beneficiado em relação a uma das coisas em sua vida (já que neste caso ela se tornará uma virtude específica), mas simplesmente que alguém é beneficiado<sup>30</sup>.

Ao tentarem fugir da primeira acusação, não só não o fazem de forma acertada como acabam por sofrerem as novas acusações acerca da definição e aplicação da ideia de virtude genérica, o que faz com que, ao invés de resolver o problema sofrem *novas acusações* sejam possíveis de serem empregadas. A segunda acusação empregada é de que embora se possa afirmar que *o benefício* tem relação com os resultados nas coisas da vida, nada assegura que é a partir dele que o bem aconteça ou que é por sua causa que existam as virtudes específicas<sup>31</sup>.

Os possíveis benefícios que temos em nossas vidas provavelmente são resultados das coisas que envolvem nossas vidas, pois seria difícil imaginar algo trazendo benefício as nossas vidas e não estar de alguma forma relacionada a ela. Sexto parece não se incomodar se isto fosse dito apenas no nível de como as coisas aparecem, a grande dificuldade cética é conceber estas ideias como afirmação da natureza das coisas mesmas.

Então, falta à doutrina estoica maiores esclarecimentos sobre suas afirmações e definições no campo da ética<sup>32</sup>, pois da forma como afirmam suas teses éticas não é possível compreender claramente a relação estabelecida por eles entre seu pensamento e a prática da vida humana. O que em outras palavras corresponde a afirmar que da maneira como definem o bem não é o suficiente para provar sua teoria. Este bem só pode ser considerado válido particularmente, pois tanto as críticas recebidas como as outras formas de bem sugerem que sua pretensão de universalidade é inválida.

---

<sup>30</sup> AM XI, 34.

<sup>31</sup> Nos comentários sobre o AM XI, Bett afirma que na segunda parte da crítica que Sexto formula a noção de bem e benefício dos estoicos pode ser dividida em duas partes: a de que meramente se apresenta uma propriedade do bem e não o bem ele mesmo; e que não é possível falar o que é o bem ele mesmo a partir da definição que os estoicos apresentam, não é possível descobrir o que é o bem se seguimos sua colocação (Bett, 1997, p.77).

<sup>32</sup> Mais uma vez achamos levantamos uma questão que, embora não se trabalhada aqui e muito menos terá uma resposta a respeito, parece ser importante. Será que Sexto interpretou de maneira “correta” a filosofia estoica, sua grande adversária na época, ou será que é isto mesmo o que a filosofia estoica quis dizer com as suas afirmações no campo da ética? Estas questões podem levantar outras como: é possível entender coerentemente uma filosofia especulativa? E o que mais nos importa: Se Sexto errou ao interpretar as filosofias dogmáticas, e não apenas os estoicos, este erro trás problemas para a aplicação do seu método?

A conclusão que Sexto emprega ao fim da exposição da definição e do uso que pode ser feito da ética estoica é que o que os dogmáticos, e no caso em questão os estoicos, fazem é tomar pela definição mesma do bem simplesmente as *propriedades* do bem. Desta maneira não chegamos ao conceito de *bem em si*<sup>33</sup>. De maneira geral, as filosofias dogmáticas tomam a definição de bem seguindo as suas propriedades, e mesmo assim elas não entram em acordo, pois nem ao menos valorizam *as mesmas propriedades*, o que dá margem para a discordância entre as filosofias e as disputas que parecem não ter fim.

Para propor uma pequena objeção às pretensões dogmáticas realizadas por *estoicos, peripatéticos, platônicos, epicuristas, acadêmicos*<sup>34</sup>, diríamos que a construção de um pensamento ético deveria levar em conta a vida concreta (ou o que não pode ser recusado, a saber, os fenômenos) e não interpretações de como nossas vidas são. Ora, quando as filosofias dogmáticas são colocadas uma ao lado da outra, o que temos é um cenário de discordância e disputas, o que para a ação prática significa uma grande derrota. Possivelmente a solução seria a superação desta forma de tentar construir a ética e o abandono destas pretensões. Podemos concluir nossa objeção seguindo o pensamento pirrônico, visto que este pretende ‘fazer filosofia’<sup>35</sup> não de uma maneira dogmática, mas de uma forma que pretende resolver os conflitos das filosofias dogmáticas, porém, não agindo da mesma forma como elas agem entre si, sempre apresentando um argumento para mostrar que outro argumento está errado. Contra isso o cético apresenta algo irrecusável, o fenômeno, e não mais um argumento nestes cenários de disputas filosóficas.

O simples exercício de olhar para o que diz uma filosofia, e por outro lado, olhar atentamente para as críticas feitas por outras filosofias sobre os primeiros, aqui, colabora para que seus dogmas enfraqueçam. Ao passo que o método cético em opor duas concepções do mesmo peso que se *anulam* desqualifica a pretensão de verdade das duas. Mas só o fato de

---

<sup>33</sup> AM XI, 35.

<sup>34</sup> Devemos levar em consideração que, embora Sexto trate a filosofia acadêmica como *dogmática*, diferente das outras filosofias, dos estoicos, peripatéticos, platônicos, epicuristas, os acadêmicos não são filósofos que desejam construir um sistema filosófico que indique a verdade ou a natureza das coisas que existem, ou seja, no fundo os acadêmicos não dogmatizaram, como afirma Sexto. Ver *Bolzani*, 2003,162. Então como já mencionamos anteriormente, o erro na interpretação de Sexto poderia comprometer sim em alguns pontos sua reflexão, embora não comprometa aqui seu método da equipolência, pois a afirmação seria genérica sobre o dogmatismo e no caso em questão apenas deveríamos formular a objeção sem inserir o pensamento cético acadêmico.

<sup>35</sup> *Bett* (2010b) discute se o cético se apresenta como um filósofo no sentido da palavra ou se ele recusa o título de filósofo. Enfim, é difícil recusar o título de filósofo por parte de Sexto, visto que em algumas passagens, como *HP I*, 1, Sexto apresenta o pirronismo como uma filosofia, como em outras passagens. Porém, se o cético é um filósofo podemos imaginar que o que ele faz não o iguala aos outros filósofos, no caso, temos de um lado o cético e do outro as filosofias dogmáticas (isso no mundo antigo). Assim, seria possível que ao cético poderia caber uma definição ou uma denominação diferente da de filósofo, se isso não diminuísse suas intenções ou suas realizações.

interrogarmos uma doutrina já faz com que sua credibilidade seja exposta, como ocorre com os estoicos. O que nos leva a não aderir, por isso também, sua doutrina e aos seus dogmas.

Assim como o texto das *HP* (III, 175) citado no capítulo primeiro sugere, aqui Sexto também afirma após sua conclusão sobre a teoria do bem estoica que:

De qualquer forma, todos concordam sem hesitação que o bem é do benefício, e que deve ser escolhido ( que é por isso que é chamado de ‘bom’ (*agathon*) – isto é, maravilhoso (*agasto*)), e que é produtivo da felicidade<sup>36</sup>.

Ou seja, as pessoas aceitam as propriedades do bem sem disputas, que o bem *é ou traz benefício*, que *é dele que advém a felicidade*. A isto, segundo Sexto, ninguém se levantaria contra ou deixaria de notar as suas propriedades, nem mesmo os próprios cétricos o fariam, pois suas propriedades são o que *aparece* a todo mundo. Aqui neste ponto não existe a discordância entre as filosofias, ela começa quando elaboramos a pergunta sobre *o que é isto que traz benefício?* ou *o que é isto que produz a felicidade?* A partir daí os filósofos empenham-se em defender suas ideias e o esforço em afirmá-las é o que passa a importar, e este é o caminho que, segundo o *pirronismo* de Sexto, permite a “inquietude” e a “falta de tranquilidade” da alma humana.

E nesta “inquietude” e nesta “falta de tranquilidade” gerada pela discordância entre as filosofias dogmáticas o cétrico, na contramão, afirma a maneira como ele mantém *sua tranquilidade*, a *ataraxia*. Ele alcança a *ataraxia* justamente interrompendo as discordâncias em sua mente criada por diferentes afirmações sobre a natureza das coisas, onde ele entende que as disputas não podem ser solucionadas e encontrar assim a felicidade. Ou seja, o cétrico também afirma uma maneira de encontrar e manter a felicidade, mas, porém, a maneira cétrica de encontrar a tranquilidade ou a sua felicidade não é feita via dogmatismo, sendo afirmada como uma postura justamente contra os dogmáticos e seus dogmas. Se ela não é dogmática, então a teoria cétrica não serviria de peso para se contrapor contra as teorias dogmáticas e propiciar uma *suspensão do juízo geral* sobre os temas éticos? Talvez. Não temos nesta pesquisa ainda condições de responder a esta questão tão ampla, porém poderia ser uma opção para o problema da ética, porém, o que sobrar?

Estas disputas entre as filosofias dogmáticas não findam porque nenhuma delas é capaz de demonstrar o que é o bem em si, se aceitarmos que encontrar o bem em si seja possível. Os filósofos dogmáticos são ineficientes por dois motivos: “Por isso eles são ineficientes não apenas neste respeito (demonstrar a natureza do bem em si mesma), mas

---

<sup>36</sup> AM XI, 35.

também na medida em que eles apontam para algo impossível”<sup>37</sup>. São ineficientes por não conseguirem demonstrar *a natureza* do bem e são ineficientes também por tentarem realizar algo que parece *impossível*, alcançar a natureza *do bem ela mesma* e terminar a contenda existente sobre a natureza nos temas éticos.

É inútil dizer a uma pessoa que não tem uma concepção de bem ou uma ideia de bem as implicações que virtude genérica estoica possui, ou de qualquer outra filosofia dogmática que afirme suas teorias metafísicas sobre a realidade. Pois quando alguém que o bem é algo que traz benefício *não é possível* apreender aí o que é o bem. E esta afirmação é posta pelos próprios dogmáticos. Como devemos proceder para evitar os erros dos dogmáticos e não cairmos nas armadilhas da razão? Sexto afirma desta maneira: O primeiro passo é saber o que é *a natureza do bem*, só assim é possível dissolver este problema. De posse do conhecimento da natureza do bem, daí sim é possível entender conceitos como *o que produz felicidade, o que é escolhido e o que traz benefício*<sup>38</sup>. Como neste caso a natureza em questão ainda não é conhecida, então os dogmáticos não conseguem alcançar o seu objetivo, pois não há outra maneira de alcançá-la a não ser por esta via, segundo a afirmação dos próprios dogmáticos. Suas definições só nos permitem acessar e entender as *propriedades* do bem, e estas *propriedades* não nos permitem encontrar *a natureza do bem*, porque se permitissem já estaríamos de posse dele e não ainda discutindo sobre o que é o bem. O que Sexto nos mostra acima é precisamente o que os dogmáticos precisariam alcançar para solucionar o problema da definição do bem.

Concluída a reflexão sobre o bem, Sexto afirma que para *o mal* e para *o indiferente*, que está entre os dois (o bem e o mal), o que foi dito sobre o bem se aplica em ambos os casos, por isso não é necessário refletir sobre eles<sup>39</sup>. Se as críticas apresentadas por Sexto se aplicam de igual forma tanto ao bem, tanto ao mal e ao indiferente, então, cabe a nós perguntarmos se existe algo que seja um bem ou um mal por natureza, o que resolveria o problema e a disputa no campo ético<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> AM XI, 37. Quando Sexto introduz a afirmação de que o *télos* das filosofias dogmáticas não pode ser alcançado, assim como em outros momentos da investigação, não temos indícios claros para indicar isto como uma conclusão do próprio Sexto, mas sim uma afirmação ali de uma postura dogmática usada apenas com fins dialéticos, o que é a leitura habitual de passagens em que Sexto emprega este tipo de conclusão ou de linguagem.

<sup>38</sup> AM XI, 39.

<sup>39</sup> AM XI, 40-41.

<sup>40</sup> Embora a reflexão sobre a ética ainda não tenha terminado no AM XI, até aqui percorremos os dois primeiros capítulos da obra (Qual é a principal distinção entre as matérias que envolvem a vida e O que são as coisas boas, más e indiferentes) e em momento algum Sexto cita a *suspensão do juízo* como conclusão do debate sobre as questões éticas, nem com relação à *divisão das coisas dentro da ética* e nem na parte *sobre a definição do bem, do mal e do indiferente*. Este é um argumento forte para apontar problemas na aplicação do método cético da maneira como é descrito em HP I. Porém, mesmo com a ausência da suspensão do juízo nesta primeira parte da



### 3. Existe nas questões éticas o *por natureza*?

O terceiro capítulo<sup>41</sup> inicia-se com uma afirmação sobre a questão do bem e do mal anunciada por Enesidemo<sup>42</sup>, concluindo o que foi dito no capítulo anterior sobre o bem (o mal e o indiferente), “enquanto todas as pessoas pensam que o bem as atraí, seja ele qual for, os julgamentos específicos que eles têm sobre o assunto estão em conflito”<sup>43</sup>. O problema que enfrentamos, segundo as palavras de *Enesidemo* e segundo o caminho que Sexto coloca sua reflexão é em tentar entender, frente a esta *torrente* de afirmações acerca do que as pessoas (dogmáticas) pensam do bem e do mal uma forma de resolver *esta confusão* gerada por estes conflitos, ambas com a pretensão de verdade e de ter um estatuto além do sensível.

O cético também parece aceitar esta primeira parte da argumentação de *Enesidemo*, pois em momento algum Sexto oferece argumentos para contradizer que existem ‘*coisas que nos atraem e que por isso temos algumas tendências a buscar certas coisas*’, e também, fazendo o movimento contrário, também evitamos outras por perceber (e faz isso sem oferecer nada além das aparências que o levam a isto) que estas fazem o efeito contrário de atrair. Usando o vocabulário de que o cético dispõe por pertencer a uma cultura ou a uma civilização, o que o atraí ele chama de bem e o que ele evita ele chama de mal, sem dogmatizar ou afirmar nada sobre a natureza das coisas.

---

obra, isto não quer dizer que Sexto aplicou o método cético de maneira distinta de *HP I* ou mesmo de maneira contraditória, assim como sugeri Bett (*Bett*, 1994, 1997, 2010, 2010a, 2010c, 2012). Porém, o que não podemos deixar de notar é o fato de que a felicidade ou que a tranquilidade do cético é derivada da suspensão do juízo, e sem suspensão do juízo não pode haver *ataraxia*, não no sentido das *HP I*.

<sup>41</sup> Bett afirma: “Este capítulo não conclui por *suspender o juízo sobre* se algo é por natureza o bem ou o mal; conclui que nada é por natureza o bem ou o mal. Não existe menção aqui da ‘força igual’ (*isostheneia*) de argumentos opostos, ou alguma outra sugestão que os argumentos negativos de Sexto pretender ser equilibrados contra os argumentos dos dogmáticos para efeito que algumas coisas são por natureza, boas ou más.” (*Bett*, 1997, p. 80). Assim como aparece de forma semelhante na exposição da *parte ética da filosofia nas HP III*, a estratégia de argumentação cética desenvolvida aqui não leva a *suspensão do juízo* sobre se existe algo que seja *o bem ou o mal por natureza*, condição necessária para que seja possível alcançar a *ataraxia* que encontramos descrita nas *HP I*, 25-30. Sua conclusão chega ao ponto de afirmar que não existem coisas que podem ser chamadas de bem e de mal por natureza somente, segundo Bett. E assim como notamos a falta da suspensão do juízo ao terminar de investigar o tópico anterior de nosso trabalho, Bett afirma o mesmo sobre o próximo capítulo que vamos analisar.

<sup>42</sup> Esta é a única vez em que *Enesidemo* aparece neste capítulo. Para Bett, *Enesidemo* pode ser considerado uma importante fonte dos escritos de Sexto aqui, tanto pelo estilo de escrita, mas também como fonte de grande parte dos raciocínios empregados aqui, embora Sexto apresente o pensamento de *Enesidemo* sem fazer nenhum comentário neste sentido (*Bett*, 1997, 82-83). Se as afirmações de Bett (1997, xiii-xiv) estão certas, *AM XI* estaria mais ligada às influências tanto de Enesidemo como dos acadêmicos, o que mostraria um momento onde o pensamento de Sexto ainda não criou seus próprios traços originais, porém, em *AM XI* não temos referências diretas a estes autores, somente tendo passagens em que Sexto fala em nome *dos céticos*, o que não caracterizaria que se trate *destes pensadores*, se são estes céticos que Sexto tinha em mente ao *falar de nós, os céticos* (*AM XI*, 1, 19-20, 68, entre outras).

<sup>43</sup> *AM XI*, 42.

Sexto afirma, então, seguindo a construção do seu raciocínio empregada neste capítulo, que tanto homens ordinários quanto os filósofos estão envolvidos nesta problemática, a saber, da tentativa de encontrar o bem e evitar o mal. Cita o exemplo dos *diferentes gostos* que os homens têm em relação às mulheres, alguns preferindo as negras, outros as brancas e ainda outros que preferem as que estão no meio entre ambas, além de suas opiniões diferirem também sobre as formas que o corpo da mulher deve ter, assim não conseguem entrar em acordo sobre isso<sup>44</sup>. Mas o que tornam as coisas complicadas e nos faz perder de vista sua solução imediata de responder o problema da natureza do bem, é que ambos, tanto os homens ordinários quanto os filósofos afirmam que “em linha com um preconceito comum, que existe tal coisa como o bem e o mal, e tomando o bem como sendo o que atrai e o que os beneficia, e o mal é o que está em oposição a isso”<sup>45</sup>.

Partindo desta consideração que já foi explorada anteriormente, constatamos que os homens ordinários são atraídos por coisas diferentes uns dos outros, uns estão preocupados mais com *as riquezas*, outros mais com *a glória*, outros com *o bem-estar*, outros ainda com *o prazer*, podendo ainda existir outras possibilidades dependendo das disposições que a pessoa possui. Poderíamos sugerir uma interpretação apontando para o fato de que o meio social, sua tradição, seus valores e crenças influenciam nestas disposições citadas anteriormente. Afirmar que o bem é o que trás benefícios e que o mal é o inverso disso não satisfaz muito as próprias exigências éticas dogmáticas, exigências estas que pretendem dar conta de demonstrar e explicar a natureza das coisas. Ou seja, na prática, isto não contribui em nada para a nossa pesquisa, visto que afirmar desta forma é muito próximo apenas de seguir os fenômenos, visto que em alguns momentos podemos considerar que o homem comum esta “mais” próximo dos fenômenos do que os filósofos.

Com os filósofos<sup>46</sup> isto não ocorre de forma diferente, pois também estão em *conflito* entre suas ideias, onde temos por um lado os *acadêmicos* e os *peripatéticos* dizendo que existem três tipos de bens, alguns estão ligados *ao corpo*, outros *a alma* e ainda outros que *são externos* tanto ao corpo quanto a alma; por outro lado temos os estoicos afirmando que dos três tipos de bens que existem, alguns tem a ver com *a alma*, outros *são externos* a ela e ainda outros bens *que não tem a ver nem* com a alma e também não são externos a ela, os que dizem respeito a nós mesmos, pois somos compostos de corpo e alma e os estoicos excluem o corpo como tendo a possibilidade de fornecer algum tipo de bem, segundo Sexto, sendo

---

<sup>44</sup> AM XI, 43.

<sup>45</sup> AM XI, 44.

<sup>46</sup> AM XI, 45-47.

possível apenas se pensarmos ele unido à alma; ainda temos alguns filósofos<sup>47</sup> que jamais deixariam as questões do corpo de lado, colocando em primeiro lugar na hierarquia dos bens, pois a estes interessam em primeiro lugar os prazeres da carne<sup>48</sup>.

Para mostrar como as pessoas — e aqui Sexto não faz diferenciação entre pessoas ordinárias e os filósofos, sua argumentação a partir de agora engloba todos juntos — estão em constante conflito e desarmonia sobre as questões do bem e do mal, também do indiferente que se encontra entre as duas anteriores e que ao mesmo tempo não faz parte de nenhuma das duas, realizar-se-á num primeiro momento uma análise sobre *a saúde* (48-67) como exemplo do que pode ser tomada como um bem e depois uma análise sobre *a loucura* (90-95) como exemplo de algo que geralmente é tomada com um mal<sup>49</sup>. Lembrando que os argumentos usados para apresentar tanto a *saúde* quanto a *loucura* podem, simultaneamente, se aplicar a todos os casos envolvendo a ética, pois podemos tomar as “críticas céticas” como genéricas. Sexto opta por escolher no *AM XI* apenas um exemplo do bem e um exemplo do mal, ao invés de contrapor uma gama de exemplos sobre ambas as partes, entendendo que se pode verificar a falta do *por natureza* num caso, ele se aplicará a todos que se seguem.

Para completar as críticas encontradas neste tópico, além das que podemos retirar da exposição da *saúde* e da *loucura* (mesmo porque é na exposição da loucura que Sexto apresenta o critério para que algo possa ser considerado *por natureza*), um último momento da verificação da existência de algo que seja *o bem ou o mal por natureza* reunirá as críticas restantes que fazem parte ainda deste capítulo.

Optamos por seguir o ritmo de exposição um pouco diferenciado de Sexto para que, por um lado, tanto as críticas possam ser trabalhadas passo-a-passo; e também para que se torne evidente a construção geral empregada pelo pensamento sextiano, ou seja, da equipolência.

<sup>47</sup> Segundo Bett, “Os filósofos que consideram ‘o tipo de bens que têm a ver com o corpo’ como ‘os bens primários’ são os cirenaicos” (1997, p. 85).

<sup>48</sup> Poderíamos fazer uma análise mais detalhada pegando conceito por conceito e comparando com o intuito de mostrar as diferenças pontuais e gerais de cada posicionamento destes tipos de filosofia, analisando para cada caso como entendem as virtudes, por exemplo. Mas basta, para não nos alongarmos demasiadamente afirmar estas diferenças genéricas que possibilitam a reflexão e a argumentação cética, e é desta maneira que Sexto procede quando se trata dos temas éticos. Sexto, em muitas passagens tem o cuidado de não ser prolixo ou muito extenso em sua exposição, pois correria o risco de ficar se repetindo por diversas vezes. Por isso busca os argumentos essenciais para as filosofias dogmáticas e a partir deles busca gerar a equipolência, sempre se detendo nas questões que envolvem a natureza das coisas.

<sup>49</sup> O terceiro capítulo de *AM XI* está contido de 42-109. Vamos apresentar inicialmente as duas análises céticas sobre o bem e o mal, *a saúde* e *a loucura*. As demais considerações e críticas existentes no capítulo podem ser submetidas tanto a uma quanto a outra. Então de 67-89 e 96-109 analisaremos posteriormente a está primeira exposição de uma vez só. “E para que não pareça estar arrastando excessivamente o argumento” (*AM XI*, 47), Sexto usará para mostrar o desacordo e o conflito primeiramente à *saúde* e mais adiante no texto a *loucura*.

### 3.1.Saúde

Alguns, então, pensam que a saúde é um bem, outros que não é um bem; e assim aqueles que dizem que ela é um bem, alguns dizem que esta é o maior dos bens, alguns que ela não é o maior dos bens; e daqueles que dizem que não é um bem; alguns dizem que é um indiferente preferido, outros que é um indiferente, mas não preferido<sup>50</sup>.

Sexto lista no início da exposição sobre a saúde todas as possibilidades que podemos considerar acerca de entendê-la como um *valor tanto positivo quanto negativo*, como um *bem*. A partir do momento que nos dispomos a pensá-la, e o texto sugere que *um número considerável de pessoas a considera como o bem primário*, temos de um lado, a possibilidade de considerar a saúde como um bem e de outro a possibilidades de considerar a saúde como não sendo um bem; dos que consideram a saúde um bem, alguns a enumeram como o bem maior frente aos outros bens enquanto que alguns não a chamam de bem maior, mas ainda assim afirmam ela como sendo um bem. Dentre aqueles que não consideram a saúde um bem, alguns afirmam que ela é algo indiferente que, por um lado pode ser preferida, e outros afirmam que a saúde é um indiferente que não preferimos em circunstância alguma.

Sexto cita vários exemplos de pessoas que consideram a saúde como um bem primário, entre eles estão *Simonides, Licymnius, Herófilo*, todos afirmando a saúde como o maior dos bens. *Herófilo* afirma que “sabedoria não pode se manifestar e arte não é evidente e força não pode competir e riqueza é inútil e a razão é impotente se a saúde está ausente”<sup>51</sup>. Ou seja, dentro do pensamento destes autores temos referência à saúde como sendo o maior dos bens e que, se não dispomos dela todos os outros bens inúteis como, riqueza, sabedoria não serão bens se lhe faltarem à saúde, só é possível ter posse da felicidade ou do bem se temos saúde. Então estes estão na lista que Sexto expõe no início do texto como aqueles que consideram a saúde um bem, e entre os bens o maior deles.

Entre aqueles que consideram a saúde um bem, mas não os maiores dos bens estão os acadêmicos e os peripatéticos. Para demonstrar a forma como estes tratam a saúde e o valor que atribuem a ela, *Crantor*<sup>52</sup> desenvolveu uma elegante parábola para demonstrar isto.

Segundo *Crantor*, imaginemos um teatro onde todos os gregos estavam presentes a contemplar uma competição entre os variados bens que existem, concorrendo uns contra os outros para o primeiro lugar. Estes bens são a *riqueza, o prazer, a saúde e a coragem*.

Os bens são postos na ordem inversa ao que ficarão no fim. O primeiro bem a se levantar e expor suas propriedades positivas e suas vantagens é a riqueza. Ela proporciona as

<sup>50</sup> AM XI, 48.

<sup>51</sup> AM XI, 49-50.

<sup>52</sup> AM XI, 51.

peças *bens materiais* nas diversas áreas e momentos da vida. Portanto, ela é necessária a todas as pessoas, tanto para os *doentes* quanto para os *sadios*, para os momentos de *paz* tanto para os momentos que nos encontramos em *guerra*. Quando a plateia ouve atentamente o que a riqueza tem a dizer, todos irão aclamá-la como o primeiro dos bens na competição.

Porém, neste momento entra em cena o *prazer* afirmando que a riqueza não é escolhida pelos objetos que ela permite ao seu usuário conquistar, mas que os bens materiais que ela permite a pessoa conquistar são escolhidos pelo prazer que deles as pessoas podem gozar. Ou seja, a riqueza não é escolhida por si mesma, *mas sim pelo prazer que os bens materiais que ela fornece a nós podem proporcionar*. Neste momento a plateia se levanta para coroar o prazer, pois percebem que não é a riqueza que é o mais importante, mas a sensação que ela nos passa quando dispomos de seus bens, ou do prazer que sentimos ao adquirir tal bem material.

Neste momento aparece a *saúde* e faz a seguinte afirmação: *Para que serve a riqueza se estou doente?* Prefiro uma vida sem *dor*, dia-a-dia do que riquezas e uma vida mergulhada em *doenças*. Ao ouvirem que não é possível ser feliz quando a doença está presente, todos da plateia se preparam e aclamam a saúde como o mais importante dos bens.

E por fim temos a entrada no teatro da *coragem*, com um gama de guerreiros e heróis a sua volta e dizendo: Sem coragem os homens não são capazes de proteger seus bens de seus inimigos, *e seus inimigos rezariam para que vocês fossem muito ricos*, pois viriam tomar todos os seus bens quando eu não estou presente. Tendo ouvido isto todos os gregos presentes no teatro coroa sobre aplausos calorosos com o primeiro prêmio a coragem. Concluindo: *Crantor* coloca a saúde como um bem, mas não como o bem mais importante buscado pelos homens, apresentando a maneira como os acadêmicos e os peripatéticos<sup>53</sup>.

Após apresentar as duas posições acima, as pessoas que afirmam a saúde como o primeiro bem e as pessoas que a entendem como um bem, mas não como o primeiro dos bens, Sexto apresenta aqueles que consideram a saúde como algo indiferente. Os estoicos.

Estes afirmam das coisas que são indiferentes dividindo em três formas. Primeiro, algo que não nos leva nem ao impulso ou a uma repulsa, como o exemplo do número de estrelas que existe no céu, se são pares ou ímpares. Segundo, quando ocorre o impulso ou a repulsa, porém, não mais para um do que para outro, como no exemplo das duas *dracmas* que são idênticas. Terceiro, eles chamam de indiferente o que não contribui nem para felicidade nem

---

<sup>53</sup> AM XI, 52-9.

para a infelicidade, o que eles dizem estar ligado a saúde, por se referir a coisas do corpo, não está ligada nem a felicidade nem a infelicidade<sup>54</sup>.

Dadas as possibilidades expostas pelos estoicos para as coisas indiferentes, a saúde é pensada por eles como participante da terceira definição do indiferente, o que não contribui nem para a felicidade e nem para a infelicidade, pois ela diz respeito às coisas corporais, e estes definem todas as coisas relativas ao corpo desta maneira, indiferente. A saúde pode ser usada ora bem ora mal, isto não importa, e por isso o seu uso é indiferente, é diferente da virtude<sup>55</sup>. Uma concepção que ignora o corpo parece estar longe dos fenômenos eles mesmos, pois evitar as coisas do corpo e afirmar que o que está ligado é indiferente está longe de levar as coisas como elas nos aparecem, pois o nosso corpo nos parece estar inserido e ligado no mundo de alguma forma.

Mas dentro da ideia de coisas que são indiferentes, existem aquelas que são preferidas e outras que não são preferidas. Dentre as coisas indiferentes preferidas estão a saúde, a riqueza, a força e a beleza. Entre as coisas que não são indiferentes preferidas estão a pobreza, a doença, a dor e coisas semelhantes. Então para os estóicos em geral a saúde faz parte das coisas indiferentes, mas que são preferidas<sup>56</sup>.

Por último, na questão do indiferente que não é preferido por nós *Ariston de Chios*, afirma que a saúde não pode ser considerada um indiferente preferível, pois isso depende da circunstância e pode variar com o tempo. “De forma muito generalizada as coisas indiferentes entre o vício e a virtude não têm nada para diferencia-las, nem são algumas delas por natureza preferidas e algumas não preferidas”<sup>57</sup>, ou seja, nós não podemos considerar a saúde como um *indiferente preferível*, pois se não ela soaria como estando muito próximo ao bem, e, no entanto, o seu lugar como *indiferente* está entre os *vícios* e as *virtudes* e não propriamente pode fazer parte de um dos lados, afinal de contas se trata de algo considerado indiferente.

Além de *Ariston* rebater a afirmação de que a saúde pode ser considerada um indiferente preferível, ele emprega a questão do *relativismo* para refutar a tese e para afirmar a sua. Associa o relativismo ao indiferente, a mesma estratégia que Sexto emprega para retirar o

---

<sup>54</sup> AM XI, 59-61.

<sup>55</sup> AM XI, 61-62. Neste ponto, sobre a relação que a virtude pode ter com o bem e com o mal, *Bett* aponta para um erro cometido por Sexto quando relaciona a virtude com a indiferença, erro este que não ocorre nas *HP III*. Este erro consiste em “para a virtude e o vício serem propriamente distinguidas dos indiferentes, ele deveria dizer que a virtude sempre é usada bem, e o contrário para o mal; dado a ordem das palavras no original, é possível que ele tentasse ali dizer isto, mas perdeu a noção de sua sintaxe” (*Bett*, 1997, p.93). O erro se dá quando Sexto aponta para o fato de que sempre é *usada* para o bem ou para o mal, se tratando da virtude quando relaciona com o indiferente.

<sup>56</sup> AM XI, 63-64.

<sup>57</sup> AM XI, 65.

*valor de correto* das ideias dogmáticas em algumas partes da reflexão ética, embora Sexto nunca diga que, nas questões éticas, tudo seja relativo ou qualquer frase semelhante.

Para concluir sua argumentação sobre a questão da saúde, *Ariston* cita um exemplo sobre a pessoa que está sobre as ordens de um tirano, que quando se encontram em estado de *boa saúde* são forçados a servi-lo e por isso acabam sendo destruídos, enquanto que a pessoa *enferma* não é obrigada e por isso esta isenta deste serviço, e por isso longe da destruição. Por isso, *em algumas circunstâncias* a saúde pode não ser considerada algo preferível e a doença algo não preferível<sup>58</sup>.

O que Sexto faz nesta primeira parte da investigação é verificar quais são as posturas que as pessoas e os filósofos tomam frente à saúde, visto que poderia ser aplicado a qualquer valor considerado um bem. Dado que temos atribuições diferentes ao estatuto da saúde, primeiro ela não pode ser considerada *por natureza*; segundo, enquanto propriedade do bem, mesmo aí, não temos um acordo sobre as opiniões; onde mesmo é exposto por Sexto às pessoas que consideram a saúde, em algumas circunstâncias, como uma mal ou algo indiferente. No final das contas não temos nem como afirmar se a saúde é um bem.

Vemos que dos discursos que Sexto se apropria para elaborar suas críticas e comparações, discursos dogmáticos, temos a colocação do *relativismo* enquanto crítica à pretensão de objetividade de algumas afirmações, como ocorre no caso indiferente relacionado ao impulso ou repulsão das coisas.

Assim, todas as possibilidades dadas para considerar a questão do bem são preenchidas com argumentos, cada um defendendo o seu ponto de vista e afirmando a validade de sua opinião. Agora vejamos como é tratada a questão *da loucura*, ou seja, do *mal por natureza*.

### 3.2.Loucura

Assim como para as questões do bem Sexto elege apenas a *saúde* para demonstrar o conflito entre as filosofias, na questão do mal ele irá eleger a *loucura* como valor negativo a ser analisado. A loucura parece ter sido escolhida por Sexto por representar o “o que os estoicos dizem ser a única coisa que é um mal”<sup>59</sup>.

O primeiro ponto que deve ser considerado na análise da loucura entendida como um mal ou como o único mal é se ela atinge *a todos* da mesma forma, se ela é *por natureza*. Pois se assim for, de fato a loucura é considerada um mal para todos.

---

<sup>58</sup> AM XI, 66-7.

<sup>59</sup> AM XI, 90. Aqui podemos ver mais uma vez a influência e a força com que os estoicos tinham na época de Sexto, um adversário importante que necessariamente precisava ser combatido.

Se a loucura é um mal, então deve prejudicar todos da mesma maneira. Pois se ela prejudicar apenas parte das pessoas não pode ser considerada um mal *por natureza*, se ela prejudica apenas os *tolos* ou apenas os *sábios* ela não pode ser considerada um mal para todas as pessoas<sup>60</sup>.

Mas os *sábios* não podem ser prejudicados ou atingidos pela loucura, pois os dois não podem conviver ao mesmo tempo no mesmo lugar, sendo que se um está o outro não pode estar. De posse da sabedoria ou da loucura significa afirmar que o seu oposto não está presente<sup>61</sup>.

E consideramos os *tolos* como possuindo loucura então, ao serem prejudicados pela loucura isso precisa ser algo evidente a eles, pois se não o é não pode ser considerada algo ruim. Se desconhecemos a loucura que existe em si como existente como podemos considerá-la um mal? Como ele pode considerá-la um mal? Assim ele não se põe a fugir dela, pois não pressente o mal que ela pode lhe afligir. E se os *tolos* consideram a loucura como algo evidente para eles, eles possivelmente fugiriam da loucura como um mal. Mas não é à toa que são chamados de *tolos*, pois estes podem vir a aceitarem tão somente os seus julgamentos e podem não tratar a loucura, sabe se lá por qual motivo, como um mal<sup>62</sup>. Ou seja, a loucura não pode ser considerada um mal por natureza também para os *tolos*, assim como ficou claro para os *sábios*.

Conclui-se a parte da loucura da seguinte forma: “Mas se isto não é, nem é alguma outra das coisas chamadas de mal”<sup>63</sup>. Se não podemos considerar a *loucura* como um *mal por natureza* porque não atinge a todos da mesma forma, então isto se segue para as outras coisas que considerarmos um mal também, nenhuma das coisas que considerarmos um mal nos aparecerá como algo que tenha a força de ser *por natureza*. Se for assim, não é possível determinar o que seja o mal por natureza assim como querem as filosofias dogmáticas. E além do mal, este raciocínio sempre poderá ser aplicado em todos os valores considerados *por natureza*.

Um problema que não podemos deixar de investigar é a questão da *relativização* dos valores que encontramos sobre as coisas, e quais consequências são extraídas desta *relativização*<sup>64</sup>. Pois parece fato que as pessoas podem considerar as coisas de diferentes

---

<sup>60</sup> AM XI, 91.

<sup>61</sup> AM XI, 92.

<sup>62</sup> AM XI, 93-4.

<sup>63</sup> AM XI, 95.

<sup>64</sup> Embora seja um tema debatido pelos comentadores de Sexto, sua relação com o relativismo, em AM XI Sexto apresenta a questão da relativização dos valores no capítulo **após** a discussão sobre se existe um valor que possamos considerar por natureza (no livro IV apenas), embora ligue esta constatação ao problema da não



formas, aceitando certas coisas como bem ou como mal, onde não existe uma razão ou uma natureza que prove o contrário. Isso significa que tudo é relativo? Sabemos que é certo que o cético não pode aceitar esta afirmação. Não pode aceitar enquanto dogma, porém, pode o cético aceitar esta afirmação enquanto fenômeno? Como fenômeno isto nos aparece quando comparamos as diferentes culturas e diferentes filosofias, nos levando a crer que não é possível resolver esta solução. Sendo assim, pode o cético aceitar o *relativismo* das culturas apenas enquanto *fenômeno* sem prejudicar seu método de filosofar descrito em *HP I*? Nossa resposta aqui, segundo o caminho feito por Sexto é sim, pensando na possibilidade de isso “aparecer para mim” nos assuntos éticos. Porém, para concluir de forma objetiva este tema, precisamos nos ater aos próximos capítulos de *AM XI*.

#### 4. ‘Por natureza’ é possível?

Mas a partir destas observações que agora, e amplamente por meio de exemplos, os preconceitos sobre as coisas boas e sobre as coisas más, e indiferentes coisas também, demonstra estar em desarmonia, será o próximo passo necessário para se familiarizar com as coisas que tem sido ditas pelos céticos sobre o assunto em discussão<sup>65</sup>.

A partir dos preconceitos das pessoas sobre as questões discutidas acima, os céticos chamam a atenção para o fato, inicialmente, de que as mesmas coisas podem atingir as pessoas de formas diferentes. O que isso pode significar? Que a mesma coisa pode ser ora considerada um bem, ora um mal e ainda indiferente. O primeiro argumento para rebater a ideia de que existe o bem ou o mal *por natureza* empregado aponta para o *relativismo* das opiniões nas pessoas, pois em suas considerações, se as tomamos num panorama geral, não é possível identificar nada que permaneça de forma definitiva, nos levando a pensar que só podemos colocar de forma *relativa* o tratamento das questões do bem e do mal, e isso significa que não é possível determinar a natureza destas coisas<sup>66</sup>. Poderíamos objetar aqui o uso que Sexto faz e sua relação com o *relativismo*, embora não exista nenhuma passagem em *AM XI* que comprometa diretamente o seu ceticismo com o relativismo. O relativismo é empregado apenas para mostrar a impossibilidade de se tomar uma escolha justa com relação às éticas das filosofias dogmáticas, pois, diferentemente de Protágoras que afirma a

---

possibilidade da determinação deste tipo de valor, ou seja, da afirmação de um valor *por natureza*, o que encontramos no capítulo sobre a busca da natureza dos valores. Ver *Bett*, 1994, 136-7. *Bett* parece sugerir que a discussão do *relativismo* não está presente diretamente no capítulo sobre a questão da natureza diretamente, visto que Sexto não faz esta discussão explicitamente. Porém, de posse da continuação da reflexão é inevitável não introduzir esta reflexão, visto que todos os elementos para que seja possível esta discussão dentro da reflexão cética estão presentes juntos, ou seja, a questão da falta de critério para o bem (mal ou indiferente) por natureza, além dos conflitos entre os dogmáticos e as pessoas comuns sem solução.

<sup>65</sup> *AM XI*, 68. Sexto usa esta passagem para começar a argumentação sobre o que afirmou sobre o bem, e que também se aplica ao mal no mesmo peso. Aqui usamos como introdução a todas as críticas e a todos os argumentos que se seguem a questão de *Se existe o bem e o mal (e o indiferente) por natureza*.

<sup>66</sup> *AM XI*, 72.

relatividade de todas as coisas, Sexto apenas está *relatando* como as coisas estão aparecendo para *ele*, e no caso dos valores e escolhas éticas práticas pelos filósofos dogmáticos e pelas pessoas comuns, num panorama geral, *sempre* aparece de forma *relativa a quem afirma a ação ou o valor*, e se isto está correto, não conseguimos determinar o que é o bem e o que é o mal por natureza.

Assim como é dito nas *HP III*, para que algo seja considerada *por natureza*, precisa atingir *todos* os seres humanos da mesma forma, assim como *o calor e o frio* tocam a todos da mesma forma, um *aquecendo e o outro esfriando*. Esta situação *relativa* não permite a solução ou a dissolução do problema tornando-o cada vez mais distante do seu fim, o que deixa os homens cada vez mais perturbados com estas questões e a natureza mesmas das coisas continua desconhecida<sup>67</sup>.

Para mostrar como as pessoas divergem sobre o que chamam de bem e o que chamam de mal, podemos pensar na questão do *prazer*. O prazer é considerado bom para *Epicuro*, mal pelos *cínicos* que afirmam “*eu prefiro ser louco a sentir prazer*”, e indiferente pelos estoicos<sup>68</sup>. Se o prazer fosse bom por natureza então não poderia parecer para alguns como mal e para outros como indiferente. O mesmo raciocínio deve ser empregado para o mal e para o indiferente ou para qualquer conceito que tenha a pretensão de se aplicar a todas as coisas da mesma maneira.

Entendido a partir do prazer, da saúde ou da loucura (do mal), que nenhum pode ser considerado *por natureza*, poderíamos afirmar que “se o que parece bom para alguém é também um bem para todos, nós deveríamos estar em posição de apreender isto”<sup>69</sup>, ou seja, se existe algo que seja bom para uma pessoa e que atinja a todos da mesma forma, isto deveria ser captado por qualquer um facilmente ao refletir sobre o bem ou o mal em questão, ou mesmo sem uma reflexão mais aprofundada sobre ao assunto, como o homem comum parece agir. Deveríamos ser capazes de *diferenciar* algo que seja bom ou mal *por natureza* de algo que *não o seja*.

De que maneira seríamos capazes de captar a diferença entre ambos os casos? Sexto afirma que as possibilidades são duas, ou “é captado através da experiência comum ou por meio de alguma razão”<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> AM XI, 69-71. A forma como Sexto descreve como deve ser algo considerado *por natureza* é igual a como ele faz nas *HP III*, usando os mesmos exemplos de elementos da natureza, a saber, o frio e o calor, mostrando como algo que é entendido *por natureza* se associa as pessoas.

<sup>68</sup> AM XI, 74.

<sup>69</sup> AM XI, 75.

<sup>70</sup> AM XI, 76.

Mas de acordo com a *experiência simples* não podemos apreender a diferença entre *o que é por natureza e o que não é*, pois a experiência simples não dá às pessoas a mesma experiência das coisas de forma idêntica, ela não fornece as pessoas uma *impressão comum* das coisas, aqui no caso do que é o bem e do que é o mal. As pessoas chamam de bem coisas totalmente diferentes, ou seja, a *experiência comum* não existe nos temas éticos e morais, pois as pessoas não têm a mesma *experiência simples* sobre o que é o bem e sobre o que é o mal. De acordo com os fenômenos que nos tocam, as impressões que as pessoas têm divergem umas das outras. Mas mesmo percebendo, a partir da *experiência simples*, as coisas de diferentes formas as pessoas continuam a usar a *palavra bem* e a *palavra mal*, embora para cada uma delas isto signifique coisas diferentes entre si<sup>71</sup>.

Se levarmos em consideração a percepção da diferença entre o que é *por natureza e o que não é* do ponto de vista do *raciocínio*, descobriremos que cada escola e cada tradição filosófica têm o seu *método particular de raciocínio*, e isto permite que eles produzam ideias particulares sobre os problemas em questão permitindo, por exemplo, uma escola afirmar como o bem *o prazer*, outra *a virtude*<sup>72</sup>. Se a experiência simples e o raciocínio não fornecem a diferença entre o que é o que não é por natureza, então os meios para isso estão extintos para o ser humano.

Sexto conclui esta primeira crítica sobre a ética da seguinte forma:

*Portanto nada é bom por natureza.* Pois se o bem privado de cada pessoa não é o bem de todos nem o bem por natureza, e fora o bem privado de cada pessoa não existe nada que na qual seja um acordo comum sobre o bem, não existe nada de bom (por natureza)<sup>73</sup>.

Se não temos a capacidade de distinguir e descobrir entre os bens particulares qual se aplica a todas as pessoas, se é que existe um bem privado que possa se aplicar a todas as pessoas de forma uniforme, então a única conclusão que nos sobra é que *nada é um bem ou um mal por natureza*. Não há como determinar, a partir do critério exigido para um valor ser *por natureza* — que diz respeito a atingir todos da mesma forma — qual valor seria ‘*para todos*’ um bem ou um mal em comum. Sexto não assente a nenhuma dogma para chegar está conclusão que parece evidente se seguimos o caminho elaborado pelo céptico aqui.

<sup>71</sup> AM XI, idem.

<sup>72</sup> AM XI, 77.

<sup>73</sup> AM XI, 78. Grifo meu. A estratégia usada para mostrar que nada é *por natureza*, além da disputa entre as filosofias e suas discordâncias, assim como encontramos nas *HP III* ganha um novo elemento aqui. Pois além de pesar ambos os lados e afirmar que não podemos escolher entre um e outro Sexto aponta para o fato de que as únicas formas que temos para resolver o impasse sobre se algo em ética é por natureza não são capazes de fazer isto, nem a experiência simples nem o raciocínio. Ou seja, a afirmação nada é por natureza se dá pela discórdia entre as filosofias e pela própria falta de capacidade das faculdades humanas para resolver isto, mostra a sua insuficiência.

A segunda crítica aplicada por Sexto diz respeito à *ideia da escolha*, pois “se existe algo de bom, isso deve ser por sua própria definição uma coisa a ser escolhida, uma vez que cada pessoa escolhe para obter essa, assim como ele escolhe para evitar o mal”<sup>74</sup>. Se o bem deve ser escolhido pela sua própria definição encontramos um novo problema. Quando escolhemos algo, como por exemplo, a riqueza, o escolhemos pelo que nos apresenta, pela satisfação que possivelmente teremos após conquistá-lo. Mas *nada é escolhido pela sua própria definição*, pois se assim fosse nós não cessaríamos de escolher e *a escolha não pode ser algo a ser escolhida*, pois entraríamos numa sequencia *ad infinitum*<sup>75</sup>. Quando escolhemos a riqueza, não o fazemos pelo simples fato de *escolher*, mas pelo desejo de conquistar algo. Se a escolha fosse o objeto do bem, não estaríamos ansiosos para alcançar o objeto escolhido, e nos daríamos por satisfeitos apenas pelo fato ou pela possibilidade da escolha<sup>76</sup>.

Quando a pessoa afirma *a escolha* como sendo o bem, ela jamais deixará de fazer escolhas independente do seu objeto de escolha, e o objeto de escolha passa a não ter mais importância ou a ter uma importância menor neste processo. Então “nós buscamos a obtenção deles, por isso a escolha não deve ser escolhida, mas deve ser evitada”<sup>77</sup>. Se não nos livrarmos desta ideia estamos condenados a escolher de forma desenfreada, assim escolhemos a riqueza, daqui a pouco a saúde e depois a coragem e assim sucessivamente. Só estaremos livres para escolher (sem ter a escolha como um bem) quando entendermos que a escolha é apenas uma ponte para alcançar algo e não ela mesma o bem em si.

Então, se praticamos a escolha não pela escolha, mas pelo objeto que dela decorre, concluímos *que a escolha não é um bem por natureza*.

Por fim, ainda se tratando da reflexão sobre a escolha, cabe a pergunta se o que escolhemos é *um bem externo* ou se o escolhemos *por razões relativas a nós mesmos*<sup>78</sup>? Em outras palavras, *o bem* se encontra nas coisas *externas* que escolhemos em nosso dia-a-dia ou o bem se dá *a partir destas coisas externas*, e então escolheríamos estas coisas externas por produzirem em nós certas *sensações* que nos agradem ou evitaríamos escolher certas coisas

---

<sup>74</sup> AM XI, 79.

<sup>75</sup> Sobre a ideia de seguir uma ordem *ad infinitum* Sexto reflete nas *HP I*, 164-177, nos chamados *modos de Agripa*. Isto ocorre porque os dogmáticos, em algumas situações partem apenas de hipóteses na tentativa de fundamentar suas teorias. Ao fazerem isso o risco de erros e controvérsias aumenta muito, ou seja, é eminente. Assim como é difícil estabelecer o princípio de suas pesquisas, elas podem também sugerir que não é possível determinar seu fim ou seu objetivo de fato.

<sup>76</sup> AM XI, 80-1.

<sup>77</sup> AM XI, 82.

<sup>78</sup> AM XI, 83.

externas para evitar certas sensações ruins que elas causam. Isso significa afirmar que *são relativas a nós*.

Quando se trata da interação com coisas que nos são externas, podemos citar exemplos como a sensação de bem-estar e a experiência de dor. Estas sensações são o que nos movem a fazermos certas escolhas, e parece que só por isso escolhemos algumas coisas e evitamos outras<sup>79</sup>. Ou seja, se escolhemos experimentar *o mel* é porque ele nos dá a experiência da *doçura*. Não afirmamos nisso seu *estatuto natural ontológico*, apenas que a experiência de doçura que advém do mel nos é prazerosa e por isso optamos por ele.

Para a questão sugerida acima, sua resposta tende a mostrar que a escolha de um objeto externo a nós é feita pela sensação ou pela experiência que temos dela, pelo estado que ela provoca nas pessoas, ou seja, “Nenhuma das coisas externas, então, deve ser escolhida por si própria ou por bem”<sup>80</sup>.

Para concluir o argumento e afirmar que *nada é escolhido pela sua natureza*, pois não é possível determinar a mesma a partir da reflexão sobre a escolha desenvolvida até agora, então Sexto indaga se isto que é escolhido de acordo com o que provoca em nós, *que é relativo a nós*, se isto está no corpo ou se isto está na alma.

Se participar somente do corpo nos fugirá à consciência, e então será uma experiência estranha a nós mesmos. Então, não pode estar somente no corpo sozinho, pois seria “equivalentes a coisas que existem externamente e não tem afinidade conosco”<sup>81</sup>.

Mas se participar do corpo em conjunto com a alma, com a *consciência* que nos dá à possibilidade de perceber de fato o que ocorre com a experiência, então parece que ela faz sentido. Pois o que é escolhido é escolhido por um mecanismo que parece ter razão e não por um organismo que seja irracional.

No entanto, a *ligação* entre o corpo e a alma não é capaz de nos fornecer a resposta inicial ao nosso problema, a saber, de descobrir se existe o bem ou o mal por natureza. Porque ao operarem juntas, a partir do corpo o efeito agradável que recebe e transmite para a alma não acabam com as disputas entre o que é o bem e o que é o mal, porque mesmo quando a alma percebe o que lhe agrada e o que deve ela evitar, se compararmos as conclusões que os homens alcançam depois de suas relações com os objetos externos, mais uma vez caímos na infundável falta de solução e na constante disputa sobre o que será afirmado como bem e o que será evitado como mal, pois para Sexto “o que parece bom para cada pessoa não é o bem por

---

<sup>79</sup> AM XI, 84-5.

<sup>80</sup> AM XI, 86.

<sup>81</sup> AM XI, 87.

natureza”<sup>82</sup>. Assim conclui-se a parte da escolha, e dentro deste mesmo capítulo falta ainda um último argumento que fecha a reflexão sobre se existe algo nas questões éticas que pode ser considerado por natureza, a ideia de que alguns animais seguem a natureza, e ao fazerem isto escolhem, sem ter sido *ensinado por ninguém*, o que lhes dá prazer e evitam sem ninguém lhes ensinado, o mal, assim dizem os epicuristas na tentativa de solucionar o problema da natureza do bem<sup>83</sup>.

Para responder a esta colocação da escola epicurista, Sexto desenvolve dois argumentos para rebatê-la: o primeiro afirma que as pessoas que dizem que os epicuristas estão com a razão não observaram que sua ideia está se aplicando a *todos* os animais, até aos mais desprezados (*excesso de prazer*), e não leva em consideração também que em certos momentos da vida dos animais a dor não necessariamente deve ser evitada, pois para nos tornarmos peritos em algumas áreas nós passamos por situações que teremos dores, mas que serão necessárias para o nosso desenvolvimento ou mesmo em algumas situações a dor pode servir para aliviar a própria dor, como no caso da saúde<sup>84</sup>; em segundo lugar, que em certas circunstâncias algo pode nos parecer *agradável*, mas em outra circunstância a mesma coisa pode não parecer como algo que é agradável para nós, e por isso não é *por natureza*, mas relativo a *circunstâncias diferentes*<sup>85</sup>. Então, não é a partir da natureza que evitamos a dor e escolhemos o prazer.

Podemos pensar exemplos de animais que lutam até o fim de suas vidas sem serem motivados por nenhuma concepção de bem, mesmo sabendo que o risco de destruição de suas vidas é eminente. Parece que outras coisas podem fazê-los praticar estas ações além da motivação do bem e isto não serve de parâmetro para entendermos o ser humano.

Os homens também podem escolher a sua *própria* destruição, como sugere Sexto, por pelo menos três razões: primeiro por temerem os males que a vida pode lhe fazer no futuro, ou se são dominados e obrigados a assistirem a destruição de sua família, país etc; segundo, pelas glórias que pode receber em vida por arriscar a mesma de forma heroica; terceira, pelas promessas que a vida pós-morte vos oferece<sup>86</sup>. Assim, a comparação entre os animais irracionais e os animais racionais não nos ajuda a resolver o problema *da natureza do bem e do mal*. Os seres humanos são motivados a praticarem suas ações por motivos semelhantes

---

<sup>82</sup> AM XI, 89.

<sup>83</sup> AM XI, 96. A reflexão sobre a diferença entre os animais irracionais e os animais racionais não se encontra nas *HP*, enquanto que as duas anteriores estão formuladas de forma diferente nas *HP*, sua ideia geral pode ser percebida lá, mas sistematizado de forma diversa aos *AM XI*.

<sup>84</sup> AM XI, 97.

<sup>85</sup> AM XI, 98.

<sup>86</sup> AM XI, 104-9.

aos dos outros animais, mas também se *movem* por motivos que aos outros animais parece ser impossível de se *mover*, como por exemplo, na esperança da vida pós-morte ou por puro prazer de realizar uma ação.

Os três argumentos usados por Sexto, o argumento *das diferentes opiniões* sobre o bem, o mal e o indiferente, o argumento *contra a escolha* e o argumento *contra a ideia de natureza como o que impõe o que deve ser escolhido de forma mecânica*<sup>87</sup>, apresentam a inconsistência e a dificuldade encontrada na busca *pela natureza* da ideia de bem, de mal e de indiferente. A conclusão é *que nada é por natureza*.

Estes argumentos, com exceção da divergência entre as opiniões dos filósofos, são argumentos que possivelmente foram retirados das próprias filosofias dogmáticas, lembrando que o cético pirrônico não defende ideia alguma, mesmo a afirmação ‘*não defende ideia alguma*’ não é defendida por ele em *hipótese* alguma.

Mas um fato chama a atenção ao fim da investigação empregada por Sexto, a saber, a falta de menção à *suspensão do juízo*. Simplesmente encontramos que o cético encontra no fim da investigação que *nada é por natureza*, dado os argumentos apontados anteriormente sobre a natureza dos valores.

Segundo *Bett*, em relação à forma como *AM XI* é construída, podemos ter a princípio duas posturas diferentes sobre o problema da ausência da suspensão do juízo: Por um lado podemos afirmar que o *AM XI* usa seus argumentos, e principalmente o *relativismo* como condição de possibilidade para que a teoria cética alcance sucesso, o que torna seu ceticismo incompatível com *HP I*, o que não quer dizer que ele não possa ser afirmado como uma forma de ceticismo válido; por outro lado, o que pode ser feito com relação à coerência entre *HP I* e *AM XI* é tentar *unir* o *AM XI* as *HP I*, dado que, como é o caso aqui, o *relativismo* tem um papel importante no ceticismo, mas este papel importante não compromete a postura de Sexto, como já vimos anteriormente<sup>88</sup>.

Ora, se podemos questionar a postura de Sexto quanto ao uso do *relativismo*, poderíamos também com algum cuidado apontar que possivelmente Sexto cairia num *dogmatismo negativo* ao deixar de anunciar a suspensão do juízo, e ao invés disso anunciar apenas na sua conclusão da parte ética da filosofia em *AM XI* que *nada é por natureza*.

Porém, *Bett* se opõe as duas possibilidades: primeiro, de que o que ocorre nos *AM XI* pode ser, por um lado como mera confusão de Sexto, por inconsistência no seu pensamento; e

<sup>87</sup> Embora tenhamos dividido desta maneira a argumentação pirrônica aqui, encontramos algo que permeia os três blocos de argumentação, a questão do *relativismo*. O *relativismo* dos valores que são escolhidos como bem e mal por natureza é a principal arma de Sexto contra as filosofias dogmáticas no tema da ética.

<sup>88</sup> Bett, 1994, 124.

por outro lado que é possível conciliar o *AM XI* com as *HP III*. Seus argumentos são: primeiro, a exposição de *AM XI* é consistente consigo mesma, não apresentando nenhuma confusão por parte de Sexto, o que acarreta no segundo argumento, pois *Bett* entende que ela é uma forma de ceticismo válido, que tem coerência e consistência, porém, diferente do pirronismo de *HP III*<sup>89</sup>.

Apenas com os indícios apresentados até aqui sobre os *AM XI* não é possível afirmar ainda se a posição de *Bett* é correta ou não. Se for correta, Sexto mantém duas formas de ceticismo distintas sobre a ética em seu trabalho, embora *Bett* afirme que as duas posturas são céticas e corretas internamente em suas lógicas. Se não for correta, podemos supor que Sexto, no *AM XI* está seguindo coerentemente seu ceticismo exposto em *HP I*, o que nos permite afirmar a existência de apenas um pensamento ético nos trabalhos de Sexto. Além disso, mesmo se aceitarmos a existência de dois pensamentos éticos, como quer *Bett*, estas éticas seguem coerentemente com o que é proposto nas obras.

Podemos compreender até aqui que tanto no *AM XI* quanto nas *HP III* o cético discutiu sobre a fundamentação ou sobre a sustentação das éticas dogmáticas, principalmente da ética *estoica* e *epicurista*. Então, primeiramente, a exposição dos conteúdos pensados por Sexto sobre a fundamentação aponta a impossibilidade da construção de valores morais que estejam fixados na *natureza das coisas*, visto que não é possível identificarmos ‘o bem’ ou ‘o mal’ *por natureza*, isto nas duas obras em questão.

O caminho natural do ceticismo pirrônico no *AM XI* seria então suspender o juízo sobre este tema, assim como vimos ocorrer em *HP III*. Porém, não é o que encontramos até o desfecho dos argumentos sobre *a natureza do bem e do mal*<sup>90</sup>, o que não levanta muitos problemas, pois veremos que no decorrer da análise sobre o *AM XI* a suspensão do juízo aparece, porém, num lugar diferente das *HP III*<sup>91</sup>.

Assim como vemos ocorrer nas *HP III*, o *AM XI* se constitui de uma argumentação dialética onde procura explorar o fato de diferentes filósofos e diferentes povos (pessoas comuns) aceitarem como *o bem e o mal por natureza* coisas totalmente diferentes entre si.

---

<sup>89</sup> Bett, 1994, 124-5.

<sup>90</sup> *AM XI* oferece uma reflexão mais rica do que *HP III*. Porém, com propósitos meramente didáticos, buscamos apresentar os argumentos em blocos argumentativos seguindo uma ordem de exposição para que seja possível realizarmos uma análise ética clara no pensamento pirrônico. Por isso, aqui no capítulo dois de nosso trabalho apresentaremos somente os três primeiros capítulos de *AM XI*, onde os restantes serão apresentados no último capítulo de nosso trabalho, por representar a *ação cética* e o que cético afirma sobre a *arte de viver*.

<sup>91</sup> *AM XI*, 110-67. Nestes dois capítulos Sexto apresenta a diferença entre os dogmáticos e os céticos. Podemos afirmar que assim como *AM XI* não tem um capítulo correspondente a *HP I*, *HP* não tem nem um ponto onde a argumentação é tão extensa sobre a comparação, do ponto de vista da ética, entre os céticos e os dogmáticos, de suas vidas e suas expectativas e ganhos a partir da postura que escolheram.



Está parece ser a principal arma do pirronismo no assuntos éticos e em outros temas, mas não a única.

Quando lemos e comparamos as duas obras, podemos perceber que os *estilos de escrita* e a ordem da argumentação não se mantêm a mesma. Certamente poderíamos atribuir a *HP* uma melhor ordenação e uma melhor estrutura do que *AM XI* têm quando lemos atentamente as duas obras em conjunto.

Assim como ocorre também nas *HP III*, no *AM XI* a parte que trata especificamente da *natureza do bem e do mal* não apresenta a maneira cética de agir, mas tão somente apresenta a maneira como as filosofias dogmáticas constroem seus pensamentos éticos e mostra também a falta de êxito e de critérios que temos em eleger a qual esta certa e quais estão erradas. No final das contas acaba sendo um grande ataque desferido aos dogmáticos, porém fala pouco sobre a maneira como os céticos deveriam agir ou a maneira como realizam suas ações e possivelmente suas escolhas morais.

No final das contas, quando se fixa a impossibilidade da aceitação de valores que sejam aceitos *por natureza*, ou seja, igualmente para todos, esperamos uma resposta para isso, ou seja, esperamos qual a postura será adotada ou afirmada concretamente contra esta postura conhecida como dogmática, porém até aqui não é isto que acontece de maneira detalhada. Mas isso, por outro lado, não quer dizer que nos escritos de Sexto não exista nenhuma indicação para a ação do cético, não quer dizer que *AM XI* é apenas um aglomerado de críticas contra as filosofias dogmáticas e que, por outro lado, não apresenta nenhum comentário ou indício da ação cética que poderíamos, supostamente, considerar cética. Pois, assim como apresentamos anteriormente, podemos afirmar que o cético está à procura da vida tranquila, que o cético tem afirmado um compromisso em buscar o que as coisas são, ou seja, os fenômenos. Apenas estes dois fatores podem nos levar a entender que para realizá-los o cético precisará praticar determinadas ações, como a honestidade, a clareza ou transparência com seus pensamentos e ideias, com o compromisso de relatar sempre o que lhe aparece, onde talvez, em alguma medida, isto pudesse ser chamado de verdade ou algo semelhante. Isto tudo apenas tomando a relação dos conceitos como hipotética, visto que isto não é levantado por Sexto em momento algum no texto.

Então, para fechar esta etapa da argumentação podemos afirmar que o cético apresenta de forma clara e exaustiva sobre a natureza dos valores e dos julgamentos morais que não é possível conceber algum valor que exista por natureza, ou seja, não temos um critério objetivo para determinar isto para as diferentes pessoas que existem. O que temos é uma gama de valores diferentes. Por outro lado, o cético descobre que nenhum valor ético *existe por*

*natureza*, o que o faz abandonar este tipo de ética e o que o faz se prevenir contra este tipo de crença. O que precisamos fazer é apenas saber, então, como o cético é capaz de ser *feliz* ou alcançar a felicidade abandonado este estilo de vida dogmático, pois já sabemos que os dogmáticos não conseguem fazer isso, sendo assim, o cético dará sua resposta. Portanto, parece razoável aqui afirmar que o grande prêmio da ética é a felicidade, e o cético não busca a felicidade com *sistemas de crenças racionais*, mas sim evitando justamente estes sistemas que, para ele, não alcançam a felicidade, mas sim, nos afastam dela.

### Capítulo III: Quem possui a *arte de viver*? O cético ou o dogmático?

Neste último capítulo buscaremos dar conta da segunda parte da reflexão sobre a ética de Sexto que encontramos tanto dentro das *HP III* quanto no *AM XI*<sup>1</sup>, *existe uma arte em viver?, e quem é feliz, o cético ou o dogmático?*

Em suas duas obras mencionadas acima, Sexto, após investigar sobre o *bem, o mal e o indiferente*, propõe a investigação sobre a *arte de viver*, e por isso optamos por seguir o mesmo caminho que o autor segue, visto que os resultados encontrados nos capítulos anteriores (sobre o bem, o mal e o indiferente) afetam e contribuem para a construção dos capítulos sobre a *arte de viver* nas duas obras, com exemplos e citações das mesmas.

Apresentaremos inicialmente a reflexão sobre a *arte de viver* nas *HP III*. Num segundo momento apresentaremos a reflexão sobre a *arte de viver* no *AM XI*, assim como seguimos a ordem de exposição da primeira parte da reflexão sobre a ética, *sobre o bem, o mal e o indiferente*, abordando inicialmente *HP III* e depois o *AM XI*, lembrando que supostamente *HP* seria uma obra introdutória ao ceticismo e sua abordagem dos diversos problemas filosóficos, enquanto que *AM* seria uma obra profunda e posterior.

Para concluir este capítulo apresentaremos os dois livros que apontam a *superioridade* da vida cética em relação à vida dogmática que encontramos apenas no *AM XI*<sup>2</sup>. Os livros são o quarto e o quinto, *se é possível viver feliz sem um postulado sobre as coisas boas e más por natureza e se a pessoa que suspende o juízo sobre a natureza das coisas boas e más é em todos os aspectos feliz*, respectivamente.

Podemos extrair destes capítulos o ideia de *felicidade* ou de *vida feliz* para o cético. Ora, se seguirmos as indicações que encontramos em *HP 21-24* (os critérios do ceticismo) e *HP 25-30* (sobre a finalidade do ceticismo) temos uma pista para esclarecer de que forma o ceticismo alcança a vida que para ele seria o sinônimo de felicidade, o que unido a estes dois capítulos poderia contribuir para a elucidação da ação moral cética. Para o cético sua aspiração a felicidade não constitui apenas um ideal, mas algo que pode ser realizado.

Devemos lembrar algo sempre importante quando estamos investigando as questões e problemas — e acredito que isto seja uma preocupação de grande parte de seus interpretes e comentadores — dentro do ceticismo: para que o ceticismo seja legítimo, suas “afirmações” devem corresponder em todas as circunstâncias de sua investigação com o método das oposições, pois se sua investigação não proceder de acordo com seu método provavelmente o

<sup>1</sup> Em *HP III* 239-281. No *AM XI* 168-257.

<sup>2</sup> Embora em *HP* a superioridade da vida cética sobre a vida dogmática apareça em vários momentos também.

cético estará dogmatizando em algum ponto, o que ele busca evitar a todo preço durante toda a sua investigação.

Então, no restante desta pesquisa, por um lado, investigaremos se ao analisar a existência de uma perícia sobre a vida, o cético não dogmatizará em algum momento, o que significa, em outras palavras, dizer que o cético aplica seu método de oposição da forma como ele prevê nas *HP*; e, por outro lado, tentaremos caracterizar a ação cética moral, se possível extrair pistas e os caminhos que o cético explora para explicar suas ações morais dentro do seu cotidiano, afinal de contas a vida cética seria possivelmente melhor do que a vida vivida a partir de crenças dogmáticas, e que conseqüentemente, segundo Sexto, os dogmáticos levam uma vida perturbada e sem tranquilidade, diferente da vida cética.

### 1. Sobre a *arte de viver* em *HP III*

Podemos atribuir uma ordem de exposição à parte do trabalho de Sexto que trata sobre a *arte de viver*. Esses argumentos, se assim podemos chamá-los, constituem as críticas que os céuticos tecem a própria ideia da criação e manutenção de uma *arte de viver*. Sendo assim, este grande número de argumentos contra as filosofias dogmáticas estão divididos em três grupos: primeiro, os argumentos tratam de mostrar a impossibilidade da construção da *arte de viver* (239-51); segundo, mesmo se aceitarmos a possibilidade da construção de uma *arte de viver*, tal *arte* não poderia ser ensinada (252-8); e por fim, mesmo se fosse possível à criação de uma *arte de viver*, se ela pudesse ser ensinada, provavelmente não poderia ser aprendida pelas pessoas<sup>3</sup> (259-279). Vemos que, além de refutar a possibilidade da construção de uma arte sobre o bem e o mal, Sexto anula qualquer possibilidade que se aproxime desta possível construção, anulando mesmo as condições para que tal *arte* exista, ou seja, o ensino e a aprendizagem, o professor e o aluno e o próprio objeto de estudo.

Para que seja possível a existência de uma *arte de viver*, em *HP III*, o parágrafo inicial deixa claro como a reflexão de Sexto sobre a ética continuará e como a primeira parte da

---

<sup>3</sup> Esta divisão está clara quando lemos os livros sobre a *arte de viver*. No entanto, Sexto adiciona no fim do seu trabalho sobre a *arte de viver* um capítulo intitulado: “*Por que às vezes os céuticos propõem deliberadamente argumentos de fraca plausibilidade?*”. Este capítulo parece dizer respeito a toda obra das *Hipotiposes* e não somente a parte ética da filosofia (*HP III*), embora a indicação nele demonstre que seu sentido é concluir como uma última palavra o que foi dito durante todo o percurso. Nele percebemos o porquê o cético às vezes aplica um argumento forte e o porquê de outras vezes aplicar um argumento fraco. Além disso, como sugere o título do próprio capítulo, temos a inclusão da ideia de filantropia à prática cética, o que acaba entrando na discussão de nosso trabalho sobre a ação moral do cético e vamos tratar de analisá-lo logo à frente. O que caracterizaria mais uma parte nos assuntos dentro do livro sobre a *arte de viver*, porém, ressaltando um caráter impar nas discussões que podemos observar nos capítulos anteriores por tratar não mais de críticas as construções dogmáticas da filosofia, mas sim da prática cética, o que só temos dito explicitamente no livro I das *HP*.

reflexão — o bem, o mal e o indiferente — está ligada a esta segunda parte, sobre a *arte de viver*, de maneira que não seria possível inverter a ordem de exposição sem prejudicar o entendimento de ambas as partes, pois Sexto afirma de forma clara:

É claro o que dissemos que não pode haver uma perícia em se viver. Se existir uma tal perícia, ela tem a ver com estudo das coisas boas, más e indiferentes. Assim, uma vez que estes são irrealis, perícia em viver é irreal<sup>4</sup>.

Dado que nos capítulos anteriores o cético descobriu que não é possível afirmar qual é a *natureza* das coisas boas, más e indiferentes, e que por isso ele se vê impossibilitado de escolher entre ambas as partes na disputa, ele suspende o juízo sobre a natureza do bem e do mal e vive segundo as *observâncias da vida cotidiana*, como qualquer pessoa comum. Viver desta maneira implica não ter um conceito dogmático de bem (ou de mal ou indiferente) para afirmar ou realizar suas ações. O que nos faz pensar que seja possível afirmar o bem, o mal e o indiferente a partir do critério de ação do cético, a saber, do fenômeno. Como isso pode ocorrer e de que forma o cético procederia em sua vida prática a partir de fenômenos morais. Sexto não nos disse.

Logo, se não temos como referencial para as nossas ações *modelos* de bem e de mal por natureza, pensar uma *arte de viver* seria algo irreal e impossível, pois ela estaria vinculada ao que? Sabendo que os conceitos de bem e de mal estão fora da questão e que, por isso, não serviriam como base para a construção de uma *arte de viver*, portanto, em que bases à ética poderia ser pensada? Talvez o hábito pudesse guiar-nos, ou nossos instintos, nossas paixões, vontades, enfim, como as demais tradições filosóficas tentaram construir com a passar dos tempos, mas Sexto só nos deixou a afirmação de que devemos nos guiar, para ter uma vida tranquila segundo apenas os caprichos dos fenômenos.

Se Sexto está certo, a partir do momento em que se concluiu que os conceitos de bem, de mal e de indiferente *não são por natureza*, isso significaria automaticamente que a *arte em viver* não pode ser pensada sobre estas circunstâncias, sobre o bem, o mal e o indiferente, anulando qualquer intenção nesta direção. Se não temos o bem, o mal e o indiferente *por natureza*, segue-se a conclusão, segundo Sexto, de que não temos uma *arte de viver*. Uma pergunta que nos vem, então, é como é possível fundamentar ou ao menos pensar uma ética ou uma ação refletida sem a presença da fundamentação de valores segundo a razão? Para tanto, isto será respondido segundo a colocação da superioridade cética frente aos dogmáticos, ou seja, o cético é capaz de fazê-la.

Como característica e marca principal da filosofia cética pirrônica, além do fato de Sexto criticar a existência da *arte de viver*, dado que não temos a possibilidade de uma

---

<sup>4</sup> HP III, 239.

fundamentação segura, outra crítica de Sexto à *arte de viver* se dá pelo fato de os próprios filósofos dogmáticos não entrarem em acordo em relação ao que seria uma *arte de viver*. Isto é característico em praticamente toda obra de Sexto, e este é o motivo pelo qual o cético se tornou cético, afinal de contas, dado o conflito entre as filosofias que o cético, como um filósofo com a intenção de encontrar a verdade, inicialmente, e também sempre de pesar de forma justa as argumentações diferentes sobre as mesmas coisas, surgindo a *equipolência*, ou seja, o método das oposições; e assim o cético nas questões éticas mantém seu juízo suspenso sobre a natureza do bem, do mal e do indiferente, o que ele apresenta estar ligado diretamente com a *arte de viver* dogmática.

Tendo em vista estes conflitos entre as conclusões dogmáticas dentro da ética, temos então como modelo de '*arte de viver*' muitos tipos de "artes de viver" e não somente uma *arte de viver*, sabendo que os dogmáticos não entram em acordo sobre *o que é o bem?*, e também não entram em acordo sobre o que seria uma *arte de viver*. Podemos entender que uma *arte de viver* legítima com as pretensões dogmáticas deveria estar ligada diretamente com a ideia de bem, de mal e de indiferente, como, por exemplo, os estoicos afirmam a inteligência como a *arte de viver* dos sábios, como a virtude a ser seguida para se alcançar o bem.

Desta maneira, quando o estoico afirma que a inteligência é a virtude a ser seguida para se alcançar a *arte de viver*, estabelece uma relação de dependência entre a *arte de viver* e determinado valor. Mas este valor anunciado pelos estoicos nos leva à *arte de viver*? Segundo Sexto, não, por dois motivos: primeiro, temos outros filósofos que anunciam valores diferentes, o que levaria a desenvolver diferentes "artes de viver"; segundo, visto que só o sábio tem inteligência, e o estoico não é sábio, então o estoico não tem inteligência, o que significa afirmar que se a inteligência é base para a *arte de viver* estabelecida pelo estoico, nem ao menos eles é capaz de realizá-la completamente, visto que seu conceito de sábio supera as possibilidades humanas.

Portanto, não é possível a existência de uma *arte de viver* como os dogmáticos desejam e tentam fundamentar/criar. Mesmo após o anúncio desta afirmação negativa, dado que é isto que aparece ao cético, Sexto se propõe a pensar como seria uma possível arte de viver, embora explicita que pensá-la nos padrões dogmáticos com implicações sobre a natureza das coisas morais seja apenas uma vaidade filosófica de certos filósofos. Poderíamos simplesmente interromper nosso percurso até aqui nos textos de Sexto, pois a crítica feita para a natureza da determinação dos valores morais de forma não evidente é suficiente para mostrar o fracasso dos dogmáticos, mas optamos por apresentar as outras críticas céticas com

o intuito de verificar a aplicação de seu método e se temos algum traço para explicar as ações morais céticas.

Para pensar a *arte de viver*, mais uma vez, Sexto usa a filosofia estoica para tanto. Os estoicos definem uma arte “como um composto de apreensões, e que as apreensões são assentimentos para uma aparência apreensível<sup>5</sup>”. Entendendo então a *arte* como um conjunto de apreensões, como assentimentos aos fenômenos, os estoicos podem afirmar que sua arte de viver está de acordo com fenômenos apreendidos como o bem, como a inteligência.

Sexto, porém, afirma que o argumento que dá razão para a *arte de viver* estoica não é verdadeiro, pois o cético afirma a possibilidade de existirem apreensões aos fenômenos que são passivas, visto que não podemos deixar de ter apreensões e que não as controlamos. Com esta divergência na abordagem dos fenômenos, Sexto acusa a filosofia estoica de não perceber que não podemos considerar os fenômenos como fenômenos apreensíveis, assim como afirma Sexto: “nem toda aparência é apreensão, e é impossível reconhecer que as aparências são apreensíveis<sup>6</sup>”.

Sexto apresenta dois argumentos para apontar o erro estoico: primeiro, para descobrir que uma aparência de apreensão é ou não a aparência, precisaríamos de outra aparência, e assim por diante, onde cairíamos num regresso ao infinito<sup>7</sup>; segundo, ao afirmarem que a aparência apreensível é aquela que diz respeito a um objeto real, e que os objetos reais são capazes de produzirem apreensões de aparências, eles caem no modo da perplexidade<sup>8</sup>.

Então, se para termos uma *arte de viver* precisamos defender a ideia estoica de apreensões de aparências de objetos reais, então a *arte de viver* parece estar fora do âmbito de alcance do ser humano ou da razão ela mesma. Quando os estoicos apresentam sua definição de arte temos problemas para mantê-la, quando poderíamos duvidar da própria existência de qualquer arte usando a mesma argumentação de Sexto, não apenas aplicando na *arte de viver*.

---

<sup>5</sup> HP III, 241. Em seu artigo sobre o problema da *apraxia* na filosofia cética, Vogt (2010, 165-6) afirma que um dos grandes problemas da forma como o cético pensa os fenômenos com relação à teoria estoica é que, enquanto o cético aceita a existência de fenômenos que são apreendidos de forma passiva, o estóico afirma que todo assentimento é voluntário mostrando algo do mundo, ou seja, trazendo com isso a verdade, ou ao menos, resguardando algum tipo de opinião por aquele que tem o assentimento. Também Bolzani afirma que a maneira que os céticos acadêmicos, e possivelmente Sexto teria herdado esta crítica de *Arcesilau* e *Carnéades*, portanto dos acadêmicos, encontraram de mostrar que o critério estoico de apreensão estava errado, pois “toda a controvérsia vai girar em torno da *não apreensibilidade*, pois só assim o critério estoico poderá ser derrubado e o sábio deverá suspender o juízo sobre tudo.” (Bolzani, 2003, 77-9). Então, ao Sexto negar o conceito de *apreensibilidade* (possivelmente sobre influência da filosofia cética acadêmica) estoico ele nega a construção estoica da *arte de viver*, e, contudo, ao mesmo tempo, fornece uma maneira de seguir as coisas no mundo sem dogmatizar, seguindo os fenômenos.

<sup>6</sup> HP III, 241.

<sup>7</sup> HP III, 241.

<sup>8</sup> HP III, 242.

Até aqui Sexto deixa claro sua insatisfação em relação à construção de uma arte de viver, onde todos os seus argumentos indicam a impossibilidade da construção da mesma. Ainda, apresenta outros argumentos para refutar a construção de tal arte, como: “cada arte é pensada para ser apreendida a partir dos produtos especificamente entregues a elas<sup>9</sup>”. Se aceitarmos a insuficiência da argumentação estoica e a crítica cética ao conceito de apreensão estoico, facilmente concluiremos que seria impossível determinar os fenômenos/produtos específicos da *arte de viver* ou de qualquer *arte* que alguém pretenda construir. Para que isso fosse possível necessariamente teria que haver fenômenos/ produtos comuns a todas as filosofias, o que parece não ocorrer quando confrontamos as afirmações das filosofias em geral.

Sexto também critica a possibilidade de reconhecermos a *arte de viver* nas ações de algumas pessoas, como nos escritos de *Homero* ou nos *Discursos de Zenão*, e se pensarmos em nossos dias, em toda uma literatura plural que trata o tema, onde temos guias de todos os tipos e para todos os gostos, desde guias espirituais até guias psicológicos e sentimentais. O que para Sexto mostra “mais uma esperança do que a busca da verdade propriamente dita<sup>10</sup>”. Porém, só alguém que fosse sobre-humano seria capaz de definir tais diretrizes sem sofrer as críticas anteriores com relação à apreensão, com relação a arte ela mesma.

Muitos podem ser considerados sábios e se deixar seguir com suas palavras e com sua inteligência. Porém, não o pode fazer se tiver que prestar contas de seus fundamentos, visto que mesmo a afirmação da objetividade da arte sobre a vida é algo subjetivo. Então, se a *arte na vida* não tem fenômeno/produto próprio, ela está entre as pessoas?

Vimos que por natureza ela não se dá, mesmo porque se fosse por natureza, assim como na questão do bem e do mal, dar-se-ia para todos os seres humanos da mesma forma, e isto não ocorre, visto que parte das pessoas praticam o mal, e imaginamos que a pessoa que possua a arte de viver não teria motivos para praticar o mal, pois a ideia de mal parece estar ligada quase sempre a alguma coisa que nos faça mal, e dificilmente encontramos a ideia de mal ligada à ideia de felicidade, pois é a felicidade o objetivo da arte de viver.

Se a arte de viver não se dá por natureza, será que pode ser ensinada ou aprendida? Para Sexto não é possível aprendermos a arte de viver também, porque, segundo ele, para que isso fosse possível três coisas precisam estar de acordo de antemão: “o assunto ensinado,

---

<sup>9</sup> HP III, 243.

<sup>10</sup> HP III, 244.



professores e alunos, um método de ensinamento”<sup>11</sup>, mas nenhuma dessas coisas estão de acordo, as reflexões de Sexto.

Para Sexto, nada pode ser ensinado, visto que o que é ensinado ou é verdade ou é falso. O que é falso não pode ser ensinado, pois os dogmáticos afirmam que o que é falso não é real; por outro lado a verdade também não poder ser ensinada, pois todo o esforço cético é mostrar que quando se trata de verdade, segundo os dogmáticos, quando verificamos no detalhe, acabamos por nos deparar com pontos de vista, com opiniões, não com verdades propriamente ditas, sendo que o consenso entre estes pontos de vista não existem<sup>12</sup>.

Então, Sexto afirma que nada pode ser ensinado. Sua afirmação, embora esteja baseada em argumentos que parecem complexos e corretos, nos remete a uma reflexão sobre toda e qualquer possibilidade de ensinamento. Isso nos leva a pensar que o aprender está ligado apenas ao esforço da pessoa que aprende, e que no fim das contas muitas coisas não podem ser aprendidas, não no sentido de dominar uma verdade ou algo do gênero. Enfim, aqui nos limitemos apenas a pensar o aprendizado da *arte sobre a vida*.

Com relação ao professor e aos alunos, parece que eles também não se encontram em sintonia. Algo óbvio é que quem ensina é o especialista em alguma área e quem aprende é o não especialista em alguma área, e, portanto, pensar outra relação entre ambos os lados não faz muito sentido, como, por exemplo, afirmar que uma pessoa não especialista é capaz de ensinar outra pessoa não especialista.

Como se dá a construção de um especialista?, Ela é possível? Mas Sexto anuncia logo no início da reflexão: “diz-se, geralmente, que é impossível existir especialistas<sup>13</sup>”. Sexto claramente aponta o fato de as pessoas afirmarem isso, o que o livra da afirmação e aplica a equipolência.

Sabendo que não existe especialista por natureza, sabemos então que isso não se dá para todos. Porém, como o não especialista se torna especialista? Impossível. Segundo Sexto só quem tem alguma apreensão de determinado fato pode dominá-lo, como, por exemplo, num teorema. Porém, as pessoas não podem apreender tudo o que diz respeito a uma especialidade de uma vez só, apenas um de cada vez. Se assim o é, ninguém seria um especialista de uma vez só. No entanto, esta apreensão ou esta disposição que temos para algo

---

<sup>11</sup> HP III, 251.

<sup>12</sup> HP III, 253. Não demorarei nos outros argumentos que Sexto usa para mostrar a impossibilidade do ensino, sendo eles a *impossibilidade de se aprender o que é aparente e o que é obscuro* (254), *o que tem corpo e o que é incorpóreo* (255), *o que existe e o que não existe* (256-8), visto que os argumentos seguem o mesmo padrão e apresentam a mesma conclusão, *que nada pode ser ensinado*, então devemos suspender o juízo sobre a construção da *arte de viver*.

<sup>13</sup> HP III, 260.

— se não temos tal disposição para a apreensão jamais poderíamos nos tornar peritos em algo — não é ensinada por ninguém, retirando o poder do professor de ensinar e do aluno de aprender, mesmo porque também não podemos considerar a arte como um conjunto de apreensões. Então não existe ninguém que possa ser considerado especialista, visto que para ser especialista precisa dominar plenamente um conteúdo, e isto não ocorre desta forma. Ou seja, não existe mestre em assunto algum e nem aluno em assunto algum.

Para concluir a questão do ensino-aprendizado: “se não existem alunos e professores, qualquer forma de ensinar é redundante<sup>14</sup>”. Mesmo após a afirmação que nada pode ser ensinado, que nada pode ser aprendido para quem já não é perito, que nada pode ser apreendido com um intuito de forma um conjunto para a construção de uma arte, ainda sim, Sexto afirma que sobre o ensino podemos encontrar o seguinte problema: o ensino é realizado por meio de provas ou de argumentos?

Por provas não pode ser, pois as provas são baseadas em evidências, e nós aprendemos a partir das evidências que são comuns a todos, ou seja, as aparências, e na medida do que é comum por todos, então, não pode ser a base para ensinar a todos, visto que se é aparência para todos, não precisa ser ensinado, ou seja, se aprende sozinho.

Por argumento também não se ensina, visto que pela argumentação ou significa algo ou nada significa. Se o argumento nada significa não podemos aprender nada. Se ele significa algo, ou significa por natureza ou por convenção. Mas, como já vimos antes, por natureza uma argumentação não pode ter o seu significado fixado, visto que as culturas de povos diferentes são diferentes entre si. Se houvesse significados de argumentos por natureza, provavelmente, por exemplo, teríamos uma língua comum entre os povos!

Por meio de uma argumentação que seja convencional, Sexto nos apresenta o exemplo do aprendizado de uma língua diferente da nossa. Só somos capazes de aprender algo que faça sentido para nós, se faz sentido nós já sabemos, e se os signos não fizerem sentido algum, seria impossível dominar a língua estrangeira. E assim concluí-se mais uma vez que nada pode ser ensinado.

Para concluir a crítica à arte de viver, Sexto reflete se é um benefício ou um malefício para alguém a mesma. O que podemos perceber é que a perícia para vida não torna a vida de uma pessoa melhor, mas pode vir a tornar a vida de uma pessoa pior. Pois se alguém já é sábio, ele não precisa de uma *arte de viver*, pois não toma decisões para o mal, visto que é sábio e nem ao menos evita o bem, ou seja, não é uma arte de viver que permite alguém ser

---

<sup>14</sup> HP III, 265.

sábio e ele tão pouco precisa dela para viver bem. Em outras palavras, se é sábio não precisa da arte de viver e somente o sábio poderia tê-la.

Para concluir a argumentação sobre se a *arte de viver* traz benefícios para o homem, no caso o homem sábio, Sexto apresenta um argumento muito inusitado. Se o homem sábio é capaz de superar o mal, ou melhor, de evitar suas tendências para o mal, então ele guarda o mal dentro de si, e este, o mal, continuará subsistindo dentro do homem. Porém, aquele que se dá aos seus desejos se livra do mal. E conclui da seguinte forma: “pois um homem mal é perturbado na medida em que ele é impelido, mas ele deixa de ser perturbado na medida em que obtém seus desejos”<sup>15</sup>. Também não é difícil imaginar como seria o homem sábio para o cético, pois a sabedoria a partir do momento que é pensada pela conquista da verdade seria possivelmente uma ilusão dogmática, ou se a sabedoria está ligada a um conjunto de atitudes ou a uma visão de mundo, certamente poderíamos concluir que o homem sábio é aquele que não conduz sua vida dogmaticamente e também aceita com moderação as afecções que são necessárias aos seres humanos. Está ideia de sábio provavelmente não estaria de acordo com o modelo de sábio que Sexto criticava anteriormente, pois aquele sábio diz respeito a um modelo dogmático. E quem seria este sábio? Ou melhor, o cético considera a possibilidade da existência de alguma sabedoria? Dogmática, não. O cético se consideraria um sábio?

Após a conclusão da parte ética em *HP III*, que se encerra com a reflexão sobre a *arte de viver*, Sexto explica porque ele tenta *curar* o dogmatismo existente nas filosofias e nas pessoas comuns. Provavelmente o cético não se veja como um sábio, mesmo porque este conceito parece envolver ou descrever uma pessoa que tem muito a dizer sobre muitas coisas, o que não parece ser o caso de Sexto; este conceito guarda também uma proximidade muito grande com dogmatismos, afinal de contas a própria criação da palavra descreve o *amigo ou o amante do saber*.

No entanto, o cético se vê como uma pessoa que apenas pretende ajudar a curar os dogmatismos, o que é descrito por Sexto como a filantropia cética<sup>16</sup>. Poderíamos então entender que o amor ou o sentimento que move o cético em suas investigações para curar as filosofias e as pessoas comuns do dogmatismo é um sentimento de querer tirar uma doença, de remover uma doença. Ou seja, a obrigação cética seria com as pessoas e não com o saber, o cético *amaria a humanidade* em primeiro lugar e não propriamente o saber.

*Annas* afirma que podemos entender a *filantropia cética* como parte mesmo de sua vida pelas aparências, pois, o que outrora foi colocado como a necessidade de se ter crenças

---

<sup>15</sup> HP III, 277.

<sup>16</sup> HP, III, 280-1.

boas e más para viver, o céptico vem propor a possibilidade de assumir uma vida que se limite apenas ao que pode ser conferido as pessoas, ou seja, as próprias aparências elas mesmas, sendo esta a responsabilidade natural dos seres humanos. Além do mais, seria pela filantropia céptica que Sexto despertaria outros cépticos<sup>17</sup>.

Para concluir, vimos anteriormente que a pessoa que tem uma crença que as coisas são ruins vive tentando evitar a todo custo o que considera mal e ao mesmo tempo, e em contrapartida, busca o bem incessantemente. Se ela percebe que tem um mal em sua vida, vive triste e acha que o mal fará sua vida ruim. Isto não parece ser a mesma coisa que o que é afirmado na parte da reflexão sobre a arte de viver, mas ao invés disso, Sexto sugere que a pessoa, no caso o sábio, mantém o bem consigo ao superá-lo, enquanto que a pessoa que se dá aos seus desejos, o que o sábio não faz, se livra do mal de uma vez por todas.

Fazendo um balanço completo da parte ética da filosofia que se encerra em *HP III* temos a impressão que tudo é implodido, que o esforço em formular a ética a partir de valores como o *bem e o mal*, de se formular uma *arte de viver*, são impossíveis, visto a argumentação céptica. Mesmo se consideramos por hipótese a existência de uma *arte de viver*, assim como Sexto o faz para refletir sobre ela, não se pode caracterizar por um conjunto de apreensões, pois isso não existe; estas apreensões não podem ser ensinadas, não podem ser aprendidas, não são provadas por evidências nem por argumentos; se levarmos em conta todas as críticas de Sexto, todo o processo de construção da ética que percorre este caminho é impossível de ser realizado. Agora uma ética que se fundamentasse fora do âmbito de valores como o bem e o mal por natureza provavelmente não sofreria muitas baixas com as críticas cépticas, embora o céptico precisasse verificar a forma como esta teoria poderia ser construída e a forma como é exposta a sua argumentação.

Para mostrar que a noção da *technē* para a vida não pode ser realizada como os dogmáticos a querem e nem ao menos pode oferecer os benefícios que os dogmáticos afirmam encontrar com sua *arte*, o principal argumento usado, além dos apresentados sobre a natureza de valores, me parece ser de ordem da própria possibilidade do conhecimento, visto que a reflexão se dá em boa parte entre *o aprender algo* e *o ensinar algo*. Isto se dá desta forma porque Sexto segue a argumentação estoica da *arte de viver*, argumentação esta que propõe a vinculação em certas evidências do mundo fenomênico para construir sua *arte de viver*, e por isso esta vinculação mesma necessitaria ser desconstruída para mostrar a fragilidade da construção desta *arte* dogmática.

---

<sup>17</sup> Annas, 1993, 211.

Por fim, com relação à ação do cético, podemos concluir que, segundo a reflexão sobre a *arte de viver*, o cético não tem uma *arte de viver* à moda dogmática, não mantém um conjunto de apreensões para dar sentido as suas ações ou para sua vida, mesmo porque ele considera a apreensão do fenômeno algo passivo, do qual ele não tem controle, por isso, estas apreensões, se porventura dão sentido a sua vida, isso não ocorre porque ele as escolheu ou as evitou, mas sim porque ele não teve outra opção. O cético possui a sua arte de viver? Como a *arte dogmática* não, podemos apenas afirmar que o cético possui o guia de ação, a saber, o fenômeno.

## 2. A arte de viver em AM XI.

O que esperamos encontrar em AM XI sobre a *arte de viver* não deve, mais uma vez, contradizer o que encontramos em HP III e muito menos com o que encontramos em HP I, onde Sexto expõe a parte geral do ceticismo. No entanto, como já observamos na reflexão que trata sobre *o bem e o mal* em AM XI, Sexto usa um texto ‘diferente’ de HP III, o que não quer dizer que as duas reflexões sejam diferentes entre si ou que em algum momento contradiga a forma mesma como descreve seu próprio método cético<sup>18</sup>.

Como mencionado anteriormente, para Bett os capítulos que dizem respeito à *arte de viver* em AM XI apresentam uma falta de conexão com os outros capítulos do livro, podendo não fazer parte deles originalmente. No entanto, aqui seguimos a exposição da reflexão sobre a *arte de viver* do cético com o objetivo de esclarecer os argumentos céticos usados, ou melhor, a aplicação do método cético de filosofia na parte ética, onde além de verificarmos se Sexto age de acordo com a exposição geral do ceticismo temos sempre a esperança de encontrar indicações para compreendermos a ação moral cética<sup>19</sup>.

Outro ponto que concordamos com a leitura realizada por Bett é com relação à estrutura “pouco trabalhada” dos dois capítulos sobre a *arte de viver* em AM XI. Os capítulos parecem um aglomerado de críticas, que primeiramente, podemos dividir num ataque direto a

<sup>18</sup> Podemos dividir aqui também a construção da argumentação cética sobre a *arte de viver* em três momentos, assim como dividimos a argumentação cética em HP III, a saber, primeiro, sobre a impossibilidade da construção de uma *arte de viver*, segundo, sobre a impossibilidade do ensino, e terceiro, sobre a impossibilidade do aprendizado de uma *arte de viver*. Só não temos a referência, como em HP, à filantropia dos céticos.

<sup>19</sup> Bett claramente aponta esta parte da reflexão como sendo “de muitas formas menos interessante do que a outra parte” (Bett, 1997, 183); a caracterização da parte sobre a *arte de viver*, segundo ele ainda, tem valor do ponto de vista de alguns argumentos pontuais e valor também enquanto preservação doxográfica, mas não indo muito longe disto, o que mostra que o esforço de Sexto não foi de todo em vão; assim como Annas também critica esta parte da reflexão, e no caso de Annas critica a *arte de viver* tanto em HP quanto no AM XI, como já citamos anteriormente.

possibilidade da construção de uma *arte de viver*, e que em segundo lugar, abre espaço para uma gama de argumentos que atacam a possibilidade de ensinar e aprender a *arte de viver*. Sua divisão de longe se parece com a escrita sofisticada com a qual *HP* é escrita, embora os argumentos empregados em ambas, como veremos, são iguais ou muitas vezes semelhantes.

O que é claro na descrição de Sexto sobre a *arte em viver* aqui é que este intento diz respeito apenas aos dogmáticos, pois o cético não tem em momento algum o mesmo objetivo que os dogmáticos têm, o de criar uma forma de viver fundamentada sobre preceitos racionais, que assim é chamado de a arte de viver. Mesmo que cheguemos à conclusão de que em alguns momentos o cético dogmatize, ou que não é possível seguir em tudo e em todas as circunstâncias a postura cética na vida prática, ainda assim a vida cética seria **diferente** da vida dogmática. Diferente no sentido de não impor verdades ou dogmas à ação, ou ainda, de não impor o que devemos fazer ou o que não devemos fazer.

Como ponto de partida para a reflexão sobre a *arte de viver* em *AM XI* Sexto traz a luz o pensamento de Epicuro, algo que ocorre com certa frequência aqui em *AM XI* e não nas *HP*, onde o principal adversário de Sexto claramente é a filosofia estoica, como aqui também o é.

Segundo Sexto, os epicuristas afirmam que a filosofia é uma atividade que busca a felicidade por argumentos e debates<sup>20</sup>, enquanto os estoicos afirmam que a sabedoria prática, que é a ciência do bem e do mal, é uma habilidade relativa à vida, onde somente por ela encontramos a beleza, a riqueza, ou seja, a sabedoria<sup>21</sup>.

Sexto não desenvolve as críticas que se desdobram no texto a seguir sobre as palavras epicuristas citadas, porém, acena para o fato de os estoicos não conseguirem cumprir suas belas palavras e seus objetivos majestosos, onde por muitas vezes acabam por seduzir as pessoas com esperanças quando de fato não existem. Como resposta a esta falsa esperança, de que é possível através de uma arte de viver alcançar a sabedoria e quem sabe até a felicidade, cita-se Timão: “*Saqueadores com muitas vozes selvagens, doadores de esperança*”<sup>22</sup>.

Afinal, o que o dogmatismo propõe é justamente a possibilidade da construção, no caso dos estoicos, de uma arte de viver que conduza para a sabedoria, enquanto que para os céuticos mostram o quão vã é esta tentativa, que apenas o que faz é iludir as pessoas com suas promessas de bons resultados, da conquista da sabedoria.

Se tentarmos entender a *arte de viver* como aquilo que nos leva à felicidade ou à sabedoria, então nos deparamos com o seguinte problema: Qual *arte* devemos escolher como

---

<sup>20</sup> AM XI, 169.

<sup>21</sup> AM XI, 170.

<sup>22</sup> AM XI, 171.

a correta para alcançarmos a felicidade ou a sabedoria, visto que um caminho parece estar muito próximo do outro? Temos então a *arte de viver* estoica, a epicurista e a peripatética. Dentre as três correntes filosóficas, segundo Sexto, podemos dizer: primeiro, é impossível seguir as três, visto que os conflitos entre as suas afirmações e entre seus dogmas não permitiriam tal empreitada; segundo, como escolher apenas uma delas, pois as três argumentam simultaneamente sobre o que fazer e sobre o que não fazer, e não temos critérios para decidir qual está certa; e, por fim, resta-nos não seguir nenhuma delas<sup>23</sup>, pois além de não termos critérios para escolher tal arte, ao invés de ficarmos perdidos na argumentação destas correntes filosóficas, poderíamos nos afastar delas. Ou seja, temos como escolher uma delas? Não. Temos critérios para escolher uma e negar outra? Não. O que fazer se somos jogados dentro destes embates ou se somos tão somente deixados a nossa sorte? A opção cética será a boa opção? Sexto acredita que sim, pois isto parece ser um dos objetivos do ceticismo, diminuir o poder do dogmatismo e apresentar a forma cética de se viver, pois este parece ser um dos motivos de se descrever o que o ceticismo é, mas não o único.

Podemos concluir, como já mencionamos em outros momentos de nosso trabalho, que a pessoa que se permite entrar nestes conflitos ou nestas disputas apontadas acima entre as correntes filosóficas, será infeliz, e será infeliz por manter crenças sobre o bem e o mal e ainda por aceitar que existe uma arte ou uma habilidade de viver, sabendo que no momento que aceitar uma das *artes* como modelo a seguir, estará numa infundável disputa entre o que aquela arte aconselha a fazer e o que as outras artes aconselham a fazer, chegando ao desespero ou a inquietude, ficando distante de uma vida tranquila<sup>24</sup>.

Podemos pensar as *artes* dogmáticas apenas como uma tendência de cada ser humano a fazer opções por certas coisas como o bem e como o mal. Assim, Sexto afirma que “o amante da riqueza e da glória terá mais apreço pela filosofia peripatética por considerar riqueza e glória como bens, enquanto que o amante do prazer terá mais apreço pelo método epicurista por considerar o prazer como um bem, e ainda o amante da glória pode ser levado a aceitar a argumentação estoica, sendo que a virtude é a única coisa boa, e que a glória decorre da virtude<sup>25</sup>”. Sendo assim, as filosofias morais serviriam apenas para auxiliar uma fraqueza humana em aceitar como bem ou verdade apenas uma coisa em detrimento a outras, ou tão somente dando preferências a algumas e dando menos valor a outras. Noutras palavras, as

---

<sup>23</sup> AM XI, 173-7.

<sup>24</sup> AM XI, 178.

<sup>25</sup> AM XI, 179.

filosofias dogmáticas serviriam para “fortificar as coisas ruins que afligem a humanidade, e não trazer uma cura para elas<sup>26</sup>”.

Assim como o estoicismo é a filosofia dogmática que o ceticismo usa para mostrar a impossibilidade da criação da *arte de viver* em *HP III*, em *AM XI* não é diferente. Os argumentos são efeito cascata, um sendo consequência do anterior.

O primeiro argumento aponta para o fato de a *arte de viver* estar ligada à sabedoria prática, e como os filósofos não são sábios (os estoicos são usados de exemplo), eles não têm a sabedoria prática, e por isso não possuem a *arte de viver* e nem podem ensiná-las<sup>27</sup>; em seguida, Sexto define *arte de viver* como um conjunto de apreensões, e assim como *HP III*, 240-2, mostrando que não é possível dar assentimento a uma impressão apreensiva, e que então não é possível tal *arte*<sup>28</sup>, pois existe desacordo tanto na impressão que seria escolhida como base para a *arte de viver* como também existe desacordo sobre a própria ideia de como construir uma *arte*.

Outro argumento que se origina da crítica cética à *arte de viver* enquanto possibilidade de apreensão é o fato de uma ciência conseguir contemplar o que é o *bem e o mal*, visto que nos capítulos anteriores mostramos que o bem e o mal não são encontrados pelos filósofos, o que mostra que a ciência ou a sabedoria prática não tem objeto de estudo para contemplar. Se não tem objeto para contemplar não é ciência; por outro lado, se consideramos a sabedoria prática um bem em si mesma, ela seria uma ciência de si mesma, o que é um absurdo; pois se ela é uma ciência de si mesma deveria existir antes de si mesma, o que é um absurdo novamente. Então, tão pouco se considerarmos a ciência um bem em si encontraremos a possibilidade para termos a sabedoria prática; além do mais, todas as ciências têm um conjunto de ações próprias às suas práticas, como a medicina, a carpintaria. Não podemos identificar a ação própria de quem possui a sabedoria prática, por isso mais uma vez ela não existiria<sup>29</sup>.

Por que não podemos identificar a ação própria para a *arte de viver*, assim como fazemos com o médico e com o carpinteiro? Não é possível encontrarmos tal ação para tal arte porque cada filósofo ou cada filosofia impõe uma forma distinta de agir, por isso não é possível termos uma ação que corresponda à *arte de viver*, pois *Zenão* apresenta a relação de *Jocasta e Édipo* como algo possível, dada a circunstância, assim como também o faz *Crisipo*,

---

<sup>26</sup> AM XI, 180.

<sup>27</sup> AM XI, 181.

<sup>28</sup> AM XI, 182. Assim como vimos na seção anterior, esta definição de assentimento de uma impressão apreensiva é estoica, e vimos também que o cético não compactua com a mesma.

<sup>29</sup> AM XI, 184-8.



e ainda apresenta o canibalismo dos mortos como algo aceitável, se sua carne for útil para um banquete<sup>30</sup>. Por outro lado, podemos imaginar pessoas que guardam um profundo respeito com seus mortos e com relações sexuais entre familiares. Então, qual a ação própria da sabedoria prática? Pois estas práticas não podem ser colocadas em ações, visto que as leis as proibiriam. Ou seja, estas práticas não teriam serventia alguma se não pudessem ser vividas.

Se nem o homem sábio possui tal sabedoria prática, e se o sábio não a possui, muito menos o homem não sábio poderia tê-la, será que ninguém seria capaz de praticar uma ação boa? Sexto apresenta dois exemplos distintos de ação correta, honrar os pais e pagar suas dívidas<sup>31</sup>. Porém, estes dois exemplos de ação prática podem ser realizados tanto por sábios quanto por um homem que não é sábio. Ou seja, mesmo estas ações não podem ser atribuídas à sabedoria prática, pois podem ser característica de qualquer pessoa. Assim, mais uma vez vemos que não é possível relacionar uma ação própria da *arte de viver*, pois segundo Sexto, não importa se a arte é teórica ou prática, ela deve apresentar uma prática inerente ao seu ofício<sup>32</sup>.

Ainda os estoicos dizem que o homem sábio pratica a ação sábia por ser uma pessoa *excelente*, o que faria suas ações excelentes e praticadas por sabedoria<sup>33</sup>. Mas se o homem comum também pratica ações que podem ser consideradas sábias, como diferenciar a ação do homem comum com a ação do homem sábio? Não é possível. Praticar uma ação virtuosa não parece depender de alguma filosofia ou de alguma *arte de viver*, ou, se depender, como explicar a mesma ação praticada pelo homem sábio e pelo homem comum que não tem o conhecimento de tal *arte*? Além de não ser possível explicar a ação inerente à arte de viver, não é possível afirmar se a ação excelente depende de uma arte, se depende de outra coisa, ou se ocorre por outros motivos.

Outro argumento apresentado por Sexto diz respeito à ação do sábio enquanto ordenada e sempre sensata em todas as circunstâncias. Para tal pensamento, Sexto afirma ser impossível aceitarmos o fato de uma pessoa conseguir manter-se da mesma forma em todas as circunstâncias, ou seja, manter-se sábio; ainda, como treinar uma pessoa para agir acertadamente em ações desconhecidas? Isto não parece ser possível de realizarmos, pois

---

<sup>30</sup> AM XI, 190-4. Estes exemplos aparecem em meio a outros para mostrar que não é possível identificar uma ação comum nas *artes de viver*.

<sup>31</sup> AM XI, 199.

<sup>32</sup> AM XI, 197.

<sup>33</sup> AM XI, 202.

“especialmente a pessoa sábia de bom senso, está consciente da instabilidade” de tais circunstâncias<sup>34</sup>.

O último argumento apresentado nesta primeira parte da crítica cética a *arte de viver* diz respeito aos benefícios que ela traz a quem a possui. Sabendo que só o sábio possui a *arte de viver*, então somente o sábio a possui e goza dos seus benefícios. De quais benefícios? “Autocontrole em seus impulsos para o bem e sua repulsão para o mal”. Porém, assim como o eunuco não pode ser considerado autocontrolado com relação ao sexo, e assim como uma pessoa com problemas estomacais autocontrolado com relação a alimentação, assim também o sábio não pode ser chamado de autocontrolado com relação ao mal, pois ela parece não o ter, e por isso é chamado de sábio, pois “o que precisa ser colocado não se encontra nele”<sup>35</sup>.

Outra coisa, se ter a sabedoria é se autocontrolar, e se isso obriga o sábio a reter um impulso ruim, ou seja, a confinar algo de ruim dentro de si mesmo, ele ser uma pessoa perturbada sempre. Assim como as pessoas são perturbadas pela crença no bem e no mal por natureza, ora tentando evitá-lo, ora tentando mantê-la, assim o sábio será perturbado para sempre com seus impulsos reprimidos, na medida em que guarda todos os impulsos negativos para si. Haveria uma vazão de escape para todos estes impulsos negativos? Eles parecem ir contra a ideia, por exemplo, de uma vida tranquila ou saudável.

Então, sobre a ação para a *arte de viver* conclui-se que:

se cada arte é aparente a partir das ações que lhe são peculiares, mas não há nenhuma ação peculiar a sabedoria prática de que ela seja aparente, a sabedoria prática não pode ser uma arte relativa à vida.<sup>36</sup>

E sobre os benefícios que a *arte de viver* trás Sexto afirma:

Mas se cada arte beneficia acima de tudo, a pessoa que a possui, e tem sido demonstrado que o que é considerado a *arte* relativa à vida nem sequer beneficiam seu possuidor, deve-se afirmar que não há qualquer *arte* relativa à vida<sup>37</sup>.

No final das contas, se aceitarmos os argumentos céticos não teremos como criar uma *arte de viver*, não teremos como diferenciar também quem é o homem sábio de quem não é o homem sábio, se tomamos como partido apenas suas ações praticadas. Afinal de contas, fazer o certo, então, não parece dizer respeito a uma conduta moral estabelecida por filósofos, mas parece estar mais próximo de seguir leis ou de seguir os costumes, se entendermos estes não como um emaranhado de dogmas e verdades, mas apenas, poderia ser uma organização com e

---

<sup>34</sup> AM XI, 207-8.

<sup>35</sup> AM XI, 210-2.

<sup>36</sup> AM XI, 209.

<sup>37</sup> AM XI, 215.

a partir dos fenômenos, que aqui poderiam ser ditos como fenômenos sociais e individuais dos homens.

Além do mais, a *arte de viver* como é descrita pelos filósofos (estoicos, epicuristas e peripatéticos, pelo menos), segundo as críticas cétricas, nem ao menos beneficiam a pessoa que diz ter tal *arte*, sendo que possivelmente ela terá muito mais problemas em sua vida por aceitá-las do que a pessoa que não possui tal *arte*. Aqui podemos dizer que o homem comum, com certeza gozaria de uma vida muito menos perturbada do que o homem sábio. Este é um dos motivos pelo qual é preferível ser filantropo a sábio, ou melhor, do que amigo da sabedoria seguindo a maneira dogmática de viver. Assim se encerra a primeira grande gama de argumentos cétricos sobre a *arte de viver*, ou melhor, sobre a possibilidade da construção de uma *arte de viver*.

O segundo grande movimento de ataque aos dogmatismos tem por objetivo mostrar a impossibilidade de se ensinar ou aprender a *arte de viver*. Se observarmos os argumentos anteriores dos cétricos, como a impossibilidade de se afirmar o que é o *bem e o mal por natureza*, ou os argumentos sobre a impossibilidade da construção da *arte de viver* nas duas obras, *HP* e *AM XI*, o esforço de continuar atacando à ética, como os cétricos entendiam as construções éticas, não renderia muitos frutos, afinal de contas a base da construção ética dos dogmáticos já foi derrubada.

A discussão, que segundo *Bett*, está por trás da construção de uma *arte de viver*, com relação ao seu ensino e a aprendizagem, é se a virtude pode ser ensinada ou não. *Platão*, por exemplo, dedica dois de seus livros acerca desta discussão, *Protágoras* e *Menon*, e esta também foi uma preocupação dos sofistas, assim como também foi uma preocupação dos estoicos<sup>38</sup>. Então, quando Sexto aponta seu trabalho contra a possibilidade da construção de uma *arte de viver*, acena para o fato de que a virtude ou as virtudes não poderem ser ensinadas e nem ao menos aprendida, o que faz com que ele se posicione no debate grego que não tem solução, sobre a virtude.

Assim, a primeira crítica que Sexto formula está relacionada ao fato de que “os argumentos entre os filósofos sobre a aprendizagem são variados<sup>39</sup>”, ou seja, estão em desacordo. Sexto afirma que apresentará sobre dois tipos de argumentos para mostrar o

---

<sup>38</sup> Bett, 1997, 225-6.

<sup>39</sup> AM XI, 217.

desacordo entre a aprendizagem: primeiro argumentos gerais contra a aprendizagem (219-43); segundo, argumentos contra a sabedoria prática em si (243-56)<sup>40</sup>.

Os argumentos contra a parte geral começam chamando a atenção para o seguinte: O professor e o aluno devem estar em sintonia no assunto para que a aprendizagem aconteça, pois se não tiverem ela não acontece. Se for assim, podemos indagar da seguinte maneira: Qualquer assunto pode ser ensinado? O assunto em questão pode existir ou não. De fato, “*o que não existe não é ensinado, pois não tem atributo, e, portanto, não pode ser ensinado*<sup>41</sup>”. Outro ponto, se o que não existe for ensinado, então conseqüentemente será verdadeiro, levando em conta de que tudo que é ensinado deve ser verdadeiro, o que mais uma vez mostra que o que não existe não pode ser ensinado. E, por fim, se o que for ensinado é verdade, então será real, pois os estoicos afirmam: “*verdade é o que é real*<sup>42</sup>”. Ora, assim mostramos que o que está para ser ensinado só pode dizer respeito às coisas que existem, pois o que está para ser ensinado mantém uma relação com alguma impressão, e o que não existe não tem impressão alguma para corresponder consigo mesmo, ou seja, com alguma ação ou alguma arte.

Então, o que é ensinado é o que existe. Porém, o que existe é ensinado “*em virtude de ser existente ou em virtude de outra coisa*<sup>43</sup>”? Sexto apresenta o seguinte argumento: se o que existe está para ser ensinado porque justamente ele existe, em algum momento alguém deveria ser ignorante com relação a sua existência, e se isso não é possível, dado que sua existência já foi aceita, então ele não é ensinado porque o assunto existe. Agora, se ele é ensinado por outro motivo, também não é em razão deste que ele é ensinado, pois se pensarmos que ele pode ser ensinado por outro atributo inexistente a ele, não poderá ser explicado pela condição que o atributo apresenta, no caso, ser inexistente<sup>44</sup>. Então, nem o assunto existente e nem o inexistente podem ser ensinados.

Ou, o que é ensinado é corpóreo ou incorpóreo. Os corpos podem ser sensíveis ou inteligíveis. Se forem sensíveis não podem ser ensinados, porque segundo ele coisas sensíveis

---

<sup>40</sup> Os argumentos contra a parte geral são *as possibilidades das coisas aprendidas*: primeiro, o que é aprendido ou é sobre a existência ou não do assunto tratado; segundo, o que é ensinado ou é corpóreo ou é incorpóreo; terceiro, o que é ensinado ou é verdadeiro ou é falso; quarto, o que é ensinado ou é aparente ou é não-evidente. A segunda parte, que trata dos argumentos contra a sabedoria prática, aborda a qualificação do profissional que ensina e o aluno que aprende, ou seja, se a sabedoria prática pode ser ensinada ou não, tendo como exemplo a relação do *tolo* com o *sábio*, e do *sábio* com a *loucura*, onde cabe a sabedoria prática detectar a loucura ou curá-la.

<sup>41</sup> AM XI, 219.

<sup>42</sup> AM XI, 220.

<sup>43</sup> AM XI, 222.

<sup>44</sup> AM XI, 222-223.

tais como cor, paladar, olfato, calor frio, não podem ser ensinadas de forma “letrada”<sup>45</sup>. Agora se consideramos o corpo algo incorpóreo, deve ser inteligível. Com relação a coisas inteligíveis as discordâncias entre os filósofos aumentam, visto que ela é algo que interpretamos das coisas evidentes, dos fenômenos, e que por isso geram mais dificuldades de entendimento, como por exemplo: ele é finito, infinito, pode ser divisível, não pode ser divisível. Ou seja, sobre os corpos, se o entendemos de forma inteligível estamos em meio a uma grande disputa não resolvida, sendo assim, não sendo hábil a ensinar nada a ninguém me meio a estas disputas não resolvidas<sup>46</sup>. Nem pode ser incorpóreo, pois a existência de coisas incorpóreas, como platônicos e estoicos afirmam, ainda esta sob “*investigação e é um assunto de desacordo não resolvido*”<sup>47</sup>.

Ou ainda, o que pode ser ensinado é verdadeiro ou falso. Como Sexto menciona antes, o falso não pode ser ensinado porque não existe. Ora, então só a verdade pode ser ensinada, onde temos apenas um único problema, o que é a verdade? A verdade é um tema de discórdia e disputas, sobre ela não temos certeza alguma, ou seja, não pode ser ensinada<sup>48</sup>.

Da parte geral, o que dissemos acima é o suficiente para mostrar que na relação entre professor e aluno o que pode ser ensinado e o que pode ser aprendido não têm uma relação de harmonia entre si, e também que apresentam problemas na sua própria sustentação, pois se das coisas que são ensinadas, não podem ser nem verdadeiras, nem falsas; nem corpóreas ou incorpóreas; nem existentes e inexistentes; então não resta muito a ser ensinado.

Por fim, sobre os argumentos contra a sabedoria prática, temos uma análise do que esta ciência é<sup>49</sup>. Então, a sabedoria prática “*é uma ciência de coisas que são boas e más*”<sup>50</sup>. Poderíamos questionar primeiramente o fato desta ciência não ter um objeto de pesquisa, pois não sabemos o que é o bem e o mal por natureza, e também questionar o fato de a sabedoria prática não ter uma ação específica, pois entre as sabedorias práticas existentes, não existe uma ação que permaneça comum a todas, como nas outras *artes*.

---

<sup>45</sup> AM XI, 226-7.

<sup>46</sup> AM XI, 229.

<sup>47</sup> AM XI, 230.

<sup>48</sup> AM XI, 232.

<sup>49</sup> Bett afirma que nos *AM*, de maneira geral, do livro I ao XI, é a primeira vez que um trabalho sobre de Sexto guarda similaridades exatas, ou seja, o que encontramos nas críticas contra a *arte de viver* estão esboçados também nos capítulos *contra os professores*, do I ao VI. (Bett, 1997, 225) O que mostra, por um lado, a coesão do livro, e por outro que os capítulos sobre *os professores* foram escritos antes do capítulo *contra os éticos*. Porém, segundo o próprio Bett, como já vimos anteriormente, os capítulos que tratam sobre a *arte de viver* não apresentam ligações claras com o que é dito nos primeiros capítulos do primeiro XI. Poderíamos cogitar a possibilidade dos capítulos sobre a *arte* serem um desfecho dos *contra os professores* e não dos *contra os éticos*.

<sup>50</sup> AM XI, 246.

Se esta ciência trata do bem e do mal, todos que não têm o conhecimento do bem e do mal estão desprovidos de tal ciência, assim como o tolo e o louco, ambos não possuem a sabedoria do bem e do mal. O homem tolo não tem esta sabedoria por sua ignorância, enquanto o louco não é capaz de percebê-las estando em seu estado de loucura. “*Nem pode, então, a pessoa sábia instruir o tolo na habilidade (arte) relativa à vida*<sup>51</sup>”, pois uma pessoa é tola justamente por não compreender as coisas boas e más, assim como o cego jamais saberá o que são as cores e o surdo nunca compreenderá os sons.

No fim das contas, a partir da sabedoria prática o sábio não é capaz de curar a loucura e muito menos de curar o homem tolo, visto que ele não possui a habilidade de identificar como mudar este dois modos de ser.

Concluimos esta parte sobre a *arte de viver* em *AM XI* com as palavras do próprio Sexto:

A partir desses pontos, então, o assunto a ser ensinado é estabelecido como intratável, e junto com eles são eliminados tanto o professor porque não tem nada a ensinar, e o aluno, por causa de não ter nada para aprender<sup>52</sup>.

Além de demolir a *arte de viver* enquanto uma ciência capaz de explicar o bem e o mal e guiar as ações das pessoas, a própria possibilidade da existência de professor e alunos é demolida, e não apenas enquanto conteúdo e investigação ética, mas enquanto ensino de qualquer conhecimento. Se as pessoas não aprendem com professores e se os professores não ensinam seus alunos, poderíamos imaginar que o aprendizado ocorre ou pelos esforços solitários do aluno ou por acaso. Se for por acaso, assim como os fenômenos nos afetam e somos passivos a sua aparição, o aprender não depende de uma disposição para ir de encontro ao conhecimento, mais primeiro ele nos afeta e ele vem até nós. Se for pelos esforços solitários dos alunos, estes só teriam sucesso, segundo os cétricos, se aprendessem a ouvir os fenômenos e apenas o que aparece, sem se deixar levar pelas ilusões da razão e de suas interpretações feitas pelos dogmáticos. O que nos leva a repensar o próprio papel que o aluno e professor devem ter em sua relação para o conhecimento, pois se for uma relação frágil e desarmoniza não irá de encontro ao conhecimento, mas tão somente será uma encenação.

No final das contas, a *virtude moral* pode ser ensinada ou aprendida? A resposta cética para esta pergunta, dada a inconsistência da argumentação das filosofias dogmáticas e suas discordâncias ‘naturais’, não existe solução para esta pergunta, a não ser que ela **não pode ser ensinada**, isto dito de forma não dogmática.

---

<sup>51</sup> AM XI, 247.

<sup>52</sup> AM XI, 243.

### 3. Quem realmente é feliz<sup>53</sup>?

Quem é realmente feliz? Aquele que vive segundo algum postulado sobre se algo é bom ou mal por natureza ou aquele que suspende seu juízo sobre todas estas questões? Este capítulo se encontra no coração de nosso trabalho, pois é onde Sexto responderá a esta questão e afirmará sua tese sobre a pergunta *quem é realmente feliz?* Por que o cético considera que sua vida, no fim das contas, *é melhor que a vida do filósofo dogmático?*

Sexto faz uma colocação que **não deixa dúvidas** às nossas perguntas, o único capaz de viver uma vida *com facilidade e livre das perturbações* impostas pelas filosofias e pelas crenças das pessoas comuns é o cético<sup>54</sup>. O que diferencia o cético dos outros filósofos nas questões éticas são as crenças ou a afirmação de que existem coisas *que são boas e coisas que são más por natureza*. Enquanto o cético se resguarda em suspender o juízo sobre estas questões, os outros filósofos não. E por isso só o cético consegue *viver a vida possível mais fácil*, enquanto que o dogmático por acreditar e tentar sustentar suas teses, a saber, de que existem coisas por natureza, não conseguem viver uma vida *fácil* de ser vivida.

O que o cético faz, por outro lado, é sempre continuar a sua investigação sobre as coisas, seguindo assim a definição do ceticismo disposto nas *HP* (I, 1). Ao investigar e colocar todas as coisas em exame, o cético mostra que não é possível determinar o que é a natureza destas coisas, e diferente do dogmático, não para de investigar quando chega num ponto em que *se dá por satisfeito*, pois este ponto para o cético é a *suspensão do juízo, que segue a ela a tranquilidade*. Ora, para que possa ocorrer à *suspensão do juízo* é necessário investigar, e este movimento não cessa, ele não tem ponto de chegada, a não ser que seja possível algum dia determinar *o que são as coisas de fato*. Enquanto este dia não chegar, o cético não deixará de investigar e colocará todas as coisas em exame, pois ele é um investigador *‘por natureza’*. E somente após a investigação é possível suspender o juízo sobre as coisas, ou seja, não existe suspensão do juízo sem investigação.

O fato de o cético ser o único que consegue viver a *mais fácil das vidas humanas* não corresponde automaticamente à vida feliz. Se tomarmos as palavras de Sexto neste ponto, estamos muito mais inclinados em afirmar que o cético consegue viver *uma vida sem problemas ou sem preocupações* — a isto a *vida fácil* parece estar mais próxima do que a

---

<sup>53</sup> Aceitamos aqui a colocação de *Striker*, que afirma, de maneira geral, que as éticas gregas podem ser consideradas éticas eudaimônicas depois de Sócrates, sempre buscando a vida boa, ou a felicidade. (*Striker*, 1996, 170). Sendo assim, os céticos estariam também envolvidos com esta preocupação, porém, apresentando uma resposta diferente ao problema.

<sup>54</sup> AM XI, 111.

*felicidade*, pois aqui Sexto não fala de felicidade explicitamente<sup>55</sup>— enquanto o dogmático não consegue pelos motivos apontados acima e nas seções anteriores, pois a *infelicidade* esta ligada a *crença* de que existe *algo por natureza*. Assim, “Sexto atualmente não afirma que o cético encontra a felicidade, somente que sua vida é mais fácil do que outras”<sup>56</sup>.

Então, segundo Sexto, como é a vida do dogmático? Pode a filosofia dogmática alcançar a felicidade ou a imperturbabilidade da alma?

A resposta parece óbvia, pois estamos investigando um filósofo cético, e só pelo fato de ser cético significa que para expor seu pensamento e seu modo de vida precisa necessariamente se opor ao pensamento dos dogmáticos, pois estes se constituem como oposto ao seu, são seus adversários declarados em todos os locais. Se pensarmos de forma geral, a filosofia ocidental, desde o mundo grego tem por característica a conotação *dogmática*, e o que Sexto está dizendo é que por muito tempo, tanto antes como depois de sua existência, a filosofia proporcionou mais *problemas* à vida das pessoas do que as ajudou a encontrar a *ataraxia*, trouxe mais problemas para nossas vidas do que auxílio, tornando muitas vezes a existência perturbada e incerta. Como a investigação pretende dar conta de minimizar esta situação é o que Sexto descreverá e procuraremos demonstrar nas próximas páginas, primeiro focando na análise que Sexto faz da vida dogmática e complementando com a afirmação da vida cética, que desde o ponto de partida Sexto afirma ser a melhor opção em detrimento da primeira.

### 3.1. Críticas à vida dogmática ou a afirmação da vida cética.

De onde vem à *infelicidade* ou a *falta de tranquilidade* que a filosofia dogmática acaba por proporcionar as pessoas? Para iniciarmos a resolução da questão posta, a resposta é simples e objetiva: “Agora, toda infelicidade vem por causa de algum distúrbio”<sup>57</sup>. Ou seja, a infelicidade ou falta de tranquilidade causada pela filosofia dogmática às pessoas vem de alguma perturbação, assim como toda infelicidade que existe. Mas de que forma a filosofia dogmática faz com que a pessoa fique aflita diante de seu *castelo de conceitos* ou de seu *sistema planetário de ideias*? Ela o faz quando seu poder de argumentação leva-o a crer que

<sup>55</sup> Embora Sexto de fato não faça uma indicação explícita sobre a felicidade quando compara à vida cética com a vida do dogmático, *Striker* afirma que “os pirrônicos são os únicos no mundo helênico a tomarem a *felicidade como tranquilidade*, e Sexto tende há entender a tranquilidade como *ataraxia*, como não perturbação da alma”. O que significa afirmar que a *vida fácil* para o cético é a *tranquilidade* que ele denomina como felicidade nas questões de opinião. (*Striker*, 1990, 101)

<sup>56</sup> Bett, 2007, 130.

<sup>57</sup> AM XI, 112.



deve seguir algumas coisas para ser feliz, a virtude, por exemplo. Mas não simplesmente seguir, mas seguir intensamente; e por outro lado, deve evitar a todo custo ser atingido por algumas coisas, o vício, por exemplo, pois estas coisas custarão sua felicidade e sua tranquilidade. E por que o filósofo dogmático busca intensamente certas coisas e evita outras? Porque ele *acredita* que existem coisas boas por natureza e que existem coisas más por natureza (no *plural* para abranger as concepções que por ventura tenham a intenção de pregar mais de um bem/mal por natureza). Se retornarmos a pergunta inicial: De onde vem a infelicidade que o dogmático traz as pessoas? A resposta dada do cético a esta questão é que a crença na existência do bem e do mal coloca nas pessoas algo que as fará *infelizes e perturbadas*, a busca por algo que não se sabe ao certo se é como eles dizem ou não, e o que é pior, quando a pessoa aceitar determinada concepção terá que defender-se de outras possíveis concepções<sup>58</sup>, o que pode fazer com que fique cada vez mais perdida ainda e tornando a situação cada vez mais insustentável e perturbadora.

No fim das contas o que faz com que o dogmático não possua uma vida tranquila e feliz é a sua confiança na determinação de que algo é bom/mal por natureza. Esta sua confiança acaba por se tornar uma perturbação que ele não consegue evitar, pois sua origem é a **sua** própria filosofia e a sua própria forma de **conceber e pensar** as coisas, onde poderia ser evitada apenas na medida em que este aceitasse uma perspectiva diferente da que comumente aceita e mudasse sua forma de fazer filosofia. É sabido que as filosofias dogmáticas não fazem isso e temos até hoje filosofias com a soberba dos filósofos dogmáticos antigos da possibilidade da **posse** da verdade e do conhecimento verdadeiro.

O que o cético faz questão de mostrar, e até este momento de nossa pesquisa isso já apareceu em alguns momentos<sup>59</sup>, é que algo que pode parecer *bom* em algumas circunstâncias ou para determinadas pessoas pode ser considerado *mau* ou até *indiferente*<sup>60</sup> por outras pessoas, e ainda em diferentes circunstâncias. Ou seja, o que o cético quer dizer é que as coisas não devem ser perseguidas ou evitadas a partir da ideia do *por natureza*, “mas ao mesmo tempo para ser escolhida e outro tempo para ser evitada”<sup>61</sup>. Devemos compreender que a ideia de perseguir algo ou evitar algo de forma frenética tornará nossa vida insuportável, que a crença neste tipo de ideia fará nossa vida infeliz, como ocorre com os dogmáticos. Tanto a ideia de bem quanto a ideia de mal não pode ser associada a uma coisa em específico,

---

<sup>58</sup> AM XI, 112-3.

<sup>59</sup> Principalmente na *‘parte do que é escolhido’* no capítulo 1 de nossa pesquisa.

<sup>60</sup> Sexto não faz referência ao indiferente nesta parte da argumentação do texto. Mas se seguirmos suas ideias anteriores com relação ao *relativismo com que as coisas nos atingem*, existe a inserção do indiferente também.

<sup>61</sup> AM XI, 114.

pois nada parece ser *bom ou mal por natureza*, dado que para isto deveria aparecer de igual forma para todos e em todas as situações, e isto foi apresentado por Sexto como critério para o *por natureza*, sendo que até agora os dogmáticos se mostraram inaptos para anular ou satisfazer este critério que é seu.

A perturbação em circunstância nenhuma deixará os dogmáticos, dado que ele ou está perseguindo o suposto *bem* ou evitando o suposto *mal por natureza*. Quando está de posse do bem, sofre pela sua falta. Ao conquistar o suposto bem por natureza, sofrerá também em vigília eterna para que não perca a posse do mesmo, o fazendo sofrer a perturbação novamente ou ainda com excesso de alegria por ter conquistado o tão desejado bem, independente do que seja este bem. Com o mal não é diferente, sua vigília será intensa na tentativa de evitá-lo sempre, onde o menor indício de sua possibilidade tirará seu sono e sua tranquilidade e ele estará concentrado sempre nos artifícios que possui para evitá-lo a todo custo<sup>62</sup>. Noutras palavras, o dogmático não consegue escapar de alguma forma de perturbação em sua vida.

Para concluir a pergunta sobre se o dogmático consegue viver uma vida feliz com postulados de coisas boas e más por natureza conclui-se: “não é possível viver feliz se concebe que certas coisas são boas e más por natureza”<sup>63</sup>. Para chegar a esta conclusão Sexto parte da afirmação de que não existem valores *por natureza de bem e de mal*, afirmação esta que chegamos por perceber que não é possível determinar o que seria por natureza o bem e o mal, visto que os conflitos entre a determinação destes valores não apresentam solução, ou seja, chegamos a esta conclusão graças à aplicação do método da equipolência, e daí se segue a associação por parte de Sexto da infelicidade a vida dogmática. Como consequência faria com que a pessoa que perseguisse tais valores encontrasse apenas uma vida perturbada. Com o intuito de evitar uma vida perturbada, aquela que mantém crenças dogmáticas, o cético optou por viver uma vida sem ‘crenças’, identificando as crenças com a vida perturbada e infeliz, ou com a vida sem tranquilidade.

---

<sup>62</sup> AM XI, 116-7.

<sup>63</sup> AM XI, 118. *Bett* realiza uma longa reflexão sobre este ponto (*Bett*, 2007, p. 132-146) onde mostra que podemos encontrar nas considerações céticas sobre esta passagem uma grande importância. A mais relevante (137-8) parece aludir para o fato de que Sexto não faz uso da equipolência, como o próprio Sexto descreve nas *HP*, para mostrar que o cético é melhor que o dogmático e mostrar que é a partir da equipolência o cético alcança a suspensão do juízo e só assim conquista a tranquilidade, o que é a sua felicidade. Pois sua conclusão está baseada tão somente na constatação de que a crença de que existe o bem e o mal por natureza é a origem da perda da tranquilidade, onde o resultado deveria ser um cálculo do seguinte tipo:  $p + \bar{n}-p$  (sendo que ambos os lados tenham a mesma força) = suspensão do juízo. *Bett* então afirma que a proposição usada para se alcançar à conclusão do raciocínio pode ser entendida como uma forma de *dogmatismo negativo*.

Quem postula se existem coisas boas e más por natureza *não pode ser feliz*. Só quem compreende que as coisas podem aparecer de formas diferentes e em circunstâncias diferentes pode ser feliz, pois não espera e nem persegue de forma intensa o bem e também não evita de forma exagerada o mal. Só o cético vai viver sua vida **sem perturbação da crença** na ideia de *por natureza*, e conseqüentemente aceitará o que acontece por necessidade, o que não é possível evitar por ser um animal. Uma vida sem perturbação alguma não é possível para quem é obrigado a sentir fome, dor, sede, enfim, sobre coisas que não podemos evitar.

Mas se observamos atentamente as palavras de Sexto, o cético sofre também o que acontece *por natureza*, mas por não possuir a crença adicional de que algo é bom ou ruim por natureza, ele sofre estas necessidades de forma *nobre*. Nobreza esta que se traduz pela *consciência* de que nada é *por natureza bom ou mal*, por entender que as coisas que nos afligem não são tão ruins ou tão boas, apenas a necessidade de passarmos por certas coisas e situações. Simplesmente a consciência de viver a vida de forma mais fácil e tranquila, pois assim decorre com o cético e sua forma de encarar as coisas no seu dia-a-dia.

Ou seja, o dogmático sofre com os males inevitáveis e ainda sofre com a crença adicional que acrescenta as coisas, enquanto que o cético desprovido de crenças não é afligido pelos males que derivam deste e ainda encara os males inevitáveis de forma nobre, a saber, com moderação.

Só é possível livrar-se da ideia do *por natureza* quando se entende que as coisas podem ser escolhidas e evitadas em circunstâncias diferentes, empregando a ideia de relatividade para corroborar com os desígnios do cético, que no final das contas mostra que a vida dogmática não é boa e que a vida cética pode ser mais tranquila, e se a vida cética não for considerada boa, também podemos entender que o modelo dogmático de vida deve ser evitado sempre, ou então um outro modelo deve ser escolhido.

No fim das contas, as filosofias dogmáticas não conseguem eliminar os problemas da vida das pessoas, mas pelo contrário, podem gerar maiores perturbações, se seguirmos suas intenções. Se ouvirmos atentamente os filósofos e depositarmos certa confiança em suas palavras, o resultado será uma *eterna confusão*, pois cada uma das partes afirma *coisas diferentes sobre as mesmas coisas*, o que nos permite não sair do lugar ou ficar totalmente perdidos. Eles podem, assim como Sexto afirma, gerar preconceitos sobre as coisas<sup>64</sup>, o que só servirá para que a pessoa busque certas coisas como a riqueza, saúde, virtude, ou evite certas coisas que serão ditas como mal, como loucura, pobreza.

---

<sup>64</sup> AM XI, 121-2.

Nosso ouvinte ficará perplexo, pois: primeiro não saberá por qual optar; segundo, optar por um significa excluir outro; terceiro, ele viveu vários anos acreditando em algo, e acha que tem certa coerência no que fez durante estes anos, o que gerará um conflito interno entre as palavras do filósofo e sua experiência; e por fim, tudo isto sem um critério ou solução concreta para dar fim aos conflitos e disputas. Nosso ouvinte não saberá como reagir frente *ao bem* e nem ao menos frente *ao mal*. Sua única saída é, de um lado, assumir uma das posições filosóficas (mas que podem ser não filosóficas, pois Sexto inclui o homem comum nesta reflexão) embora na exista provas suficientes para sua fundamentação ou, como o cético suspender o juízo sobre a questão.

O que as filosofias fazem com *nosso* ouvinte é inculcar: “*De modo que o raciocínio filosófico produza uma doença no lugar de outra*”<sup>65</sup>. Ou seja, a acusação cética com relação à filosofia dogmática é que obrigue a pessoa que se propõe a seguir seus ensinamentos, ora uma coisa, ora outra por um lado, e fazer com que ele evite uma gama de coisas. Isto não tornará a pessoa livre de perturbações ou tornará sua vida feliz, mas a filosofia dogmática torna a vida um grande problema sem solução aparente e infeliz, onde a razão apresenta um papel de inimiga da vida ao invés de apresentar uma solução para os problemas da vida como um todo, incluindo os problemas morais.

O que as filosofias dogmáticas fazem é apenas mudar o que é considerado *o bem por natureza*, ou mudar o que é *o mal por natureza*, mas o que elas não questionam é o problema real que faz com que as pessoas vivam uma vida perturbada, que é o próprio fato das crenças tornarem a vida perturbada, isto nenhuma filosofia dogmática faz e isto é o que necessariamente precisa ser feito para que a vida humana possa atingir a tranquilidade.

Para concluir as críticas aos dogmáticos apresentamos o ponto em que Sexto parece ser mais explícito:

De fato, aquele que afirma dogmaticamente que tal coisa é naturalmente boa ou má está exposto a uma intranquilidade ininterrupta. Quando lhe faltam as coisas que considera boas, ele estima que está perseguido pelos males naturais e, portanto, põe-se a perseguir aquilo que pensa serem os bens. Contudo, tão logo os obtém, passa a sofrer de inquietações ainda maiores, pois é tomado de exaltação sem razão nem medida e, temendo que sua sorte mude, faz tudo para não perder aquilo que lhe parece serem os bens<sup>66</sup>.

Assim, encerramos as críticas à vida dogmática, assim como percebemos está crítica nas *HP* como no *AM XI*, a parte geral do ceticismo também aponta a forma incorreta de entender o bem e o mal.

<sup>65</sup> *AM XI*, 135.

<sup>66</sup> *HP I*, 27.

### 3.2. Como é a ‘ação moral cética’?

É possível pensar a ética ou uma moral fora do âmbito de uma fundamentação do bem, no mal ou no indiferente? Ou melhor, é possível fundamentar uma ética ou uma moral que não esteja construída sobre valores dogmáticos? A resposta a estas perguntas é sim, e o exemplo que temos para afirmar isto é o fato de que o cético tem uma vida moral sem dogmatizar e sem manter quaisquer crenças no âmbito das asserções não evidentes, mesmo o cético sendo acusado, por vezes, de não poder agir moralmente sem estar inconsistente com a sua filosofia.

Vamos tentar aqui apresentar como é a *vida moral do cético pirrônico*. Inicialmente, apresentaremos a parte geral do ceticismo (HP I) e depois retomaremos os livros sobre ética (HP III e AM XI).

Rapidamente apresentaremos o percurso inicial do cético e sua filosofia, por já termos descrito ele anteriormente. O cético é um investigador que não encontrou a verdade, apenas conflito nas filosofias. Com isso a única maneira ‘honestá’ de fazer filosofia foi *pesar* ambos os lados, e tendo em vista que não se pode escolher nem a um nem a outro, *suspendeu seu juízo*. E com a suspensão seguiu-se a *tranquilidade*, que passa a ser “o princípio causal de sua filosofia, a esperança de atingir a tranquilidade<sup>67</sup>”.

Primeiro, com relação à suspensão do juízo sobre valores morais, Sexto apresenta o *décimo modo*<sup>68</sup> do qual diz respeito, entre outros temas, à ética.

Com o *décimo modo* não ocorre algo diferente do afirmado acima. Sexto aplica o método da *equipolência* no campo ético, tratando explicitamente “*das regras de conduta, dos hábitos, leis, crenças nos mitos e concepções dogmáticas*”<sup>69</sup>.

Define *regra de conduta* como a escolha de uma forma de vida ou de uma ação particular, adotada por uma ou muitas pessoas; uma *lei* é um contrato escrito entre os membros de uma cidade, onde quem transgredir é punido; *hábito ou costume* (Sexto entende como sinônimo) é a aceitação de certo tipo de conduta por uma pessoa ou por um grupo, onde a transgressão não acarreta em punição; a *crença em mitos* é aceitação de eventos que não

<sup>67</sup> HP I, 12.

<sup>68</sup> Nas HP I, 31-163 temos a explicação dos *modos (tropos)* como os céticos chegam à *suspensão do juízo* com a aplicação do seu método, a saber, a equipolência. Porém Sexto não afirma ali que estes modos foram criados por ele, mas somente que são os *modos* como os céticos mais antigos do que ele chegaram à suspensão do juízo. Ou seja, a ideia é que passa é que são modos céticos, e que por isso ele parece aceitá-los também.

<sup>69</sup> HP I, 145.

ocorreram e são fictícios; por fim uma *suposição dogmática* seria a aceitação de um fato que parece ser estabelecido por analogia ou por algum tipo de demonstração<sup>70</sup>.

O que Sexto faz, além de inúmeros exemplos é opor um a outro, esgotando todas as possibilidades possíveis entre os itens citados acima, pois opõe lei a lei, e em seguida opõe lei a todos os outros itens, e assim com o intuito de demonstrar que sobre elas *não somos capazes de afirmar à sua essência real*. Ou seja, dada as divergências existentes entre elas, o cético não se vê em condições de resolver os seus impasses, as suas irregularidades, pois cada qual afirma sua concepção, sua escolha, sua opção como correta, o que nos impede de resolver estas disputas de maneira objetiva.

Porém, em contrapartida, o cético é “*capaz de dizer como cada uma aparece relativa a ela mesma*”<sup>71</sup>, como a partir de uma determinada *lei*, de um determinado *costume* e assim para todas. Ou seja, a partir de uma *regra* pré-estabelecida o cético se vê em condições de dizer como uma coisa aparece e como não aparece. Somente nesta situação que o cético se vê em condições de dizer algo sobre estes temas, que são basicamente éticos.

Percebemos que o que Sexto faz é destruir a *objetividade* de qualquer um destes campos, da *regra de conduta* às concepções dogmáticas, ao relativizá-las entre si e apontar as discordâncias internas, se comparamos todas, umas às outras. Mas em momento algum Sexto nega a existência de nenhuma delas, ou afirma que uma é melhor do que outra, ou que uma tem mais importância do que outra. Põe todas em pé de igualdade.

Isto ocorre também de forma clara em *HP III* quando Sexto trata o problema conceitual e o problema da escolha ética. Lá, vemos claramente que através da investigação sobre o que é o *bem*, o *mal* e o *indiferente*, e através da *escolha* feita pelas pessoas com relação à ideia de *bem* e de *mal* por “*natureza*”, Sexto contrapõe tanto o que é o bem ao que é considerado mal, como contrapõe formas diferentes de bem e de mal, tendo como conclusão que o cético suspende o juízo sobre a natureza dos valores e sobre a forma como devem ser feitas as escolhas a partir de modelos dogmáticos, o que no final das contas, afirma a incapacidade dogmática de criar uma ética correta, correta no sentido de guiar o homem a felicidade e a tranquilidade.

Por outro lado, em *AM XI*, Sexto não é tão explícito no método de oposição, na aplicação da equipolência. Assim *Bett* afirma que podemos interpretá-lo como uma forma de *relativismo* atrelada ao seu ceticismo, o que segundo *Bett* não faz com que ele deixe de ser uma forma de ceticismo, mas não é um ceticismo coerente com a descrição usual do cético

---

<sup>70</sup> HP I, 145-47.

<sup>71</sup> HP I, 163.

encontrada em *HP I* e também não apresenta a *suspensão do juízo* como conclusão de seu método de equipolência, mas sim a conclusão de que “*nada existe por natureza*”<sup>72</sup>. Embora Bett ataque *HP I* e não *AM XI* com relação à composição do trabalho, ele aponta a dificuldade ou a impossibilidade de aceitarmos a reflexão ética de Sexto de acordo com a descrição de *HP I*<sup>73</sup>, ou seja, que a partir da equipolência (como é descrita lá) o cético suspende o juízo e encontra a tranquilidade. Em *AM XI*, temos sim o método de oposição, mas o que nos faz encontrar a tranquilidade seria uma forma relativa de entender que as coisas aparecem de formas diferentes em lugares diferentes, e não a suspensão do juízo.

Aqui aceitamos, como foi dito no capítulo dois, que seria possível interpretar *AM XI* como uma forma legítima de ceticismo de acordo com *HP I*. Assim como sabemos, Sexto não é muito claro sobre alguns pontos a respeito da reflexão sobre a parte ética da filosofia, o que permitiria várias interpretações. Mas aqui é importante apenas apontar que Sexto imobiliza a argumentação dogmática, mostra sua fragilidade e aponta para o fato de que o *bem e o mal* só podem ser descritos a *partir das circunstâncias e relativos a certas pessoas*<sup>74</sup>, o que mostra a falta de objetividade das éticas, se é que a ética dogmática pode algum dia ter uma objetiva aceita pela argumentação cética. O que significa afirmar que a ética cética seria sempre descrita ou que a ação moral ética fosse sempre descrita a partir das circunstâncias e relativas às pessoas, e tudo isso dito observando a oposição entre as filosofias (e as pessoas) e logo após seguindo e aceitando como os fenômenos aparecem.

Podemos objetar que o cético vivendo dentro de um sistema de crenças, numa cidade onde existem leis, costumes, hábitos, crenças nos mitos (ou nas religiões, como é o nosso caso hoje), concepções dogmáticas, provavelmente seria perfeitamente capaz de se inserir nelas, e tudo isto de forma não-dogmática. Pois sobre a *natureza* destes valores e crenças ele nem afirmaria nem negaria nada. Mas a partir de cada uma em particular seria capaz de afirmar sua aparência, e isto permitiria que ele se socializa sem maiores problemas. Ele aceita a aparência destes casos particulares sem afirmar nada de positivo ou negativo a seu respeito. Podemos usar aqui como exemplo o fato de *Pirro* ter sido considerado um nobre sacerdote, ou o fato mesmo de Sexto ter sido médico, o que torna suas socializações um fato e retira a acusação por parte do ceticismo de inação.

Ao retirar a *natureza* das questões éticas, Sexto se posiciona eticamente de forma distinta dos dogmáticos de sua época, trazendo a *relatividade* das situações como um fato

---

<sup>72</sup> Bett, 1994, 153-4.

<sup>73</sup> Bett, 1994, 155-9.

<sup>74</sup> *AM XI*, 114-8.

essencial para a compreensão das ações das pessoas. Para o cético, só nas *circunstâncias* é que se pode afirmar se algo está de acordo ou não com o combinado, com a regra de conduta, em conformidade com a lei. Ao apontar a aparência destes fatos, o cético poderia escolher, por exemplo, a *piiedade* e repudiar a *impiiedade*, pois este pode ser o costume de sua cidade, do grupo social ao qual ele pertence. Porém, ao realizar esta ação, esta “*escolha*”, apenas o faz por força do hábito, pela circunstância, de acordo com alguma lei que prevê por trás uma punição, e por nenhum outro motivo. Nada garante que o cético fará a “*escolha*” certa e não a errada, pois ele não **sustenta** a crença em tais princípios como certo e errado, e nem menos se põe na tentativa de fundamentar a razão última de suas ações, aceitando isto apenas enquanto fenômeno e não como o que as coisas são de fato.

Então, como a pessoa que suspende o juízo pode viver e fazer escolhas em seu cotidiano? Como vimos nos capítulos anteriores, tanto a *sabedoria prática* quanto as *éticas* antigas são capazes de nos guiar para a *felicidade* e para uma *boa vida*. Como é sabido, o cético não segue dogmatismos por temer suas afirmações não-evidentes, isto faz com que o cético siga apenas os *fenômenos*, as impressões que lhe são involuntárias, como citado acima nos décimo modo. Então, o *critério de ação* do cético, inclusive os morais, só podem acontecer no campo fenomênico.

Os critérios que dizem respeito a seguir os fenômenos, o que Sexto chama de *observância não-dogmática da vida cotidiana* são de quatro tipos:

Um consiste na direção da natureza, outro na necessidade de nossas afecções, outro na tradição das leis e costumes e outro na instrução das artes. Pela direção da natureza somos naturalmente dotados de sensação e de pensamento; pela necessidade das afecções, a fome nos leva à comida e a sede à bebida; pela tradição das leis e dos costumes, consideramos a *piiedade* como boa e a *impiiedade* como má; pelo aprendizado das artes, não permanecemos inativos nas artes que adotamos. Mas dizemos tudo isso de maneira não-dogmática<sup>75</sup>.

Quando Sexto afirma seguir *as leis, os costumes, as tradições* e quando afirma que o cético segue *as técnicas* empregadas numa profissão, são guias que temos que tratar de forma diferente do tratamento dado a *natureza* e as *afecções*, pois estas aparecem com um caráter de ação também, porém de uma ação não moral. O que quer dizer que, por alguma perspectiva podemos entender os fenômenos das *leis, costumes, tradições* e os fenômenos das *técnicas* como fenômenos que dependem de algum tipo de moral. Mas a maior importância destes critérios de ação não-dogmáticos é mostrar que o cético não vive na inação.

Quando seguimos a *natureza*<sup>76</sup> pensamos e temos percepções sobre as coisas, e aqui não se trata de nenhuma *reflexão dogmática* ou qualquer coisa parecida com isso, mas apenas

<sup>75</sup> HP I, 23-4.

<sup>76</sup> Annas, 1993, 208-9.



do simples fato de o ser humano ter a capacidade natural de pensar e de perceber as coisas, de uma forma menos rígida que o dogmático o faz, podendo até usá-la de forma positiva em algumas circunstâncias de acordo com o que aparece.

A prática que Sexto nos apresenta nas primeiras linhas das *HP* pode ser **ligada** a este primeiro critério ou guia de ação. Sexto apresenta o ceticismo pirrônico como um investigador<sup>77</sup> contínuo dos temas e assuntos diversos em filosofia, o que em outras palavras significa dizer que o cético é aquele que nunca finda suas investigações sobre as coisas. Para ser um investigador, ele **precisa seguir** o guia da natureza, pois sem ele parece que qualquer investigação seria impossível para o pirrônico. O critério de ação poderia ser ligado à atitude investigativa cética afirmando assim a coerência de sua filosofia, a solidez de sua vivência filosófica.

Quando seguimos nossas *afecções*, quando temos fome somos direcionados a comer e quando temos sede somos impulsionados a matá-la. Atendemos às necessidades que nosso corpo nos apresenta e impõe. Estas ações parecem não exigir uma escolha *moral* para realizá-las, se é que é possível afirmarmos a existência de uma escolha moral fundamentada ou se existir, de que forma ela se fundamenta?

Estes dois primeiros guias não podem ser negados nem por filosofias e nem por qualquer pessoa comum, são inerentes à ‘animalidade’ humana.

Por outro lado, as ações que são pautadas nas *leis e nos costumes ou nas tradições*, e as ações que tem por critérios *as artes técnicas, ou as atividades que destinamos quando praticamos uma profissão*<sup>78</sup> – que terminam de compor os quatro guias/critérios das ações dos céticos – estas parecem necessitar de outros guias além delas mesmas para a sua realização enquanto ação e enquanto critério de ação, diferente das primeiras ações que podemos chamar de mecânicas no sentido da escolha por determinadas coisas; com relação aos outros dois guias (*costumes, tradição, leis e as artes*), temos mais do que está simples decisão implicando num processo de escolha mais elaborado acerca do que será escolhido – quando, por exemplo, seguindo o próprio exemplo usado por Sexto, quando considero uma determinada ação

---

<sup>77</sup> *HPI*, 1.

<sup>78</sup> Sexto nos *Contra os Professores* ou *Adversus Mathematicos I- VI* parece refletir sobre as *artes* de sua época e com a forma elas são transmitidas, são elas: a gramática, a retórica, aritmética, geometria, astronomia e a música, formando todas juntas o chamado *enkýklios paidéia*. Estas *artes* parecem ser as responsáveis pela educação cultural de sua época, a educação do homem culto, o que implica em grande medida na ação dos seres humanos. Poderíamos levantar a hipótese de que o que Sexto faz ao analisar estas *artes*, estas técnicas desenvolvidas para lidarmos com a natureza e para facilitar nossa vida, é mostrar qual a maneira cética *correta* de lidar com as questões práticas do nosso cotidiano, pois como vivemos com a arte de viver, elas são demolidas e nada é colocado em seu lugar, dado que a forma como são feitas não permite tal tentativa sem cairmos num dogmatismo precipitado ou errôneo.

impiedosa e outra piedosa e escolho a piedosa por perceber que ela é preferível frente à impiedade. Preferível apenas do ponto de vista de determinada tradição, sendo tão somente isto e não contendo conteúdo que possa ser chamado de dogmático.

Nas questões das *artes práticas*<sup>79</sup> que realizamos e aprendemos com o meio em que vivemos, principalmente para facilitarem nossas vidas ou desenvolvermos uma profissão, podemos objetar que, para determinada profissão, o profissional parece ter certas exigências com relação a sua conduta, prescritas para conduzi-las, ou pelo menos algo que sirva de guia simplesmente para suas ações, como, por exemplo, se pensamos o caso da conduta do médico com relação a realizar sua profissão ou um advogado, ou seja, quando conduz seu ofício. Hoje temos em nossa sociedade, independente da área em que atuamos uma grande preocupação com a ética no local de trabalho, por exemplo.

Podemos dividir os critérios céticos para a ação — a existência destes critérios enfraquece a crítica de inação por parte dos dogmáticos — em dois grupos: um corresponde à natureza e as afecções; e outro corresponde às leis e as tradições e as artes técnicas. O segundo grupo não corresponde de maneira equivalente ao primeiro, pois tanto ao seguir *as leis e tradições* ou ao desenvolver uma *arte prática* temos valores morais que permeiam estas decisões. Por mais que o cético se sirva destes guias sem em qualquer momento dogmatizar sobre suas escolhas ou sobre o que lhe aparece, mesmo assim, temos valores morais empregados neles. E se temos valores morais sobre eles, é possível falar entre o bem e o mal do ponto de vista da moral, enquanto que no primeiro grupo até podemos afirmar, como por exemplo: *Você compreendeu de forma correta a teoria de Ptolomeu, meus parabéns!*; ou ainda, *Este doce está maravilhoso!* Ou seja, nos dois casos empregamos juízos afirmativos sobre certas coisas em certas situações, o que não apresenta nenhum caráter moral sobre o que é dito, somente o relato prático de dois acontecimentos distintos, ou apenas duas constatações.

*Agora quando pensamos sobre ‘impiedade’ ou ‘piedade’, é a tradição e as leis quem nos impulsionam a adotar uma ou outra, e mesmo assim, o que garante que o cético fará*

---

<sup>79</sup> Prática no sentido mais comum da palavra, como simplesmente realizar uma ação, pois entendemos que a palavra prática pode nos induzir a determinadas interpretações que aqui não se faz. Chamamos a atenção aqui para o fato de um dos célebres comentadores dos céticos antigos afirmarem sobre a parte prática da filosofia cética: “os céticos fazem filosofia no campo teórico, onde é o seu forte e por isso triunfariam sempre com muita maestria e refletem pouco sobre as questões práticas, apenas na medida em que são atacados, pois eles entendem que a parte prática é o seu ponto fraco”. (Brochard, 2009, p. 35). O cético, segundo esta passagem, parece ter dificuldades no campo prático da filosofia. Numa outra passagem sobre o mesmo tema dentro do artigo *Scepticism and ethics*, afirma-se: “O Ceticismo grego antigo tem uma caráter prático inerente; a este respeito é o contrário de alguns dos seus sócios modernos, mas uma típica filosofia grega antiga. Este caráter prático é explícito na tradição pirrônica.” (Bett, 2010, p. 181) Por outro lado temos aqui uma visão que dá ênfase ao caráter prático da filosofia cética, embora o autor compare com o pensamento cético moderno, ressalta que o pensamento cético antigo é prático, que a filosofia antiga grega tem um caráter prático inquestionável, e isto é explícito.

*opção por uma ou por outra? Nada! Quem garante que o cético irá realizar a ação correta frente aos seus problemas e as situações que enfrenta em seu cotidiano? Ninguém.* Como é possível prever o que o cético fará? Não é possível se estamos lidando com *escolhas morais*, pois seria ingenuidade de nossa parte acreditar que o cético apenas segue as leis, os costumes, as tradições de forma cega, sem refletir mais demoradamente sobre elas.

No caso das *artes liberais*, temos valores empregados nas práticas das profissões, como, por exemplo, um valor que podemos considerar elementar que se refere à execução correta ou não de uma profissão, ou do esforço para melhorar sua prática ou apenas adotar a lei do mínimo esforço. Ao aderir tal *arte* à pessoa parece se comprometer com tais valores. Porém, Sexto afirma que tanto no caso das leis e costumes e das tradições, quanto nas artes liberais, ele as aceita apenas enquanto *fenômeno*<sup>80</sup>, aderindo a elas de forma *não-dogmática*, o que o livra do comprometimento com alguma crença ou com algum valor em relação a estes critérios de ação.

Algo aqui que pode nos levar a levantar algumas objeções sobre se o cético mantém crenças ou não de tipo dogmático, e Porchat, por exemplo, não tem problemas em admitir que o cético possui crenças<sup>81</sup> sim, mas estas não são afirmadas de forma dogmática mais sim de maneira frouxa, é o fato de o cético seguir as tradições e os costumes de sua sociedade<sup>82</sup>. *De que maneira ele faz isso sem dogmatizar?* O que ele faz é aceitar o que se lhe impõe o que não pode não aceitar, “o que aparece, e o que aparece de forma que ele não pode recusar”<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Vogt entende que nesta passagem, quando Sexto aponta para o fato de simplesmente seguir as *aparências*, “devemos tomar aparências como coexistente com o termo impressão (*phantasia*), pois ele afirma que as impressões são afecções involuntárias” (Vogt, 2010, 165-6). Ainda aponta para o fato de uma das dificuldades que podemos enfrentar o desafio de entender os critérios de ação do ceticismo pirrônico é que a palavra *fenômeno* aparece de formas diferentes no contexto da explicação de Sexto sobre o discurso cético geral, sobre a explicação do que é o ceticismo pirrônico (p.173). Outro ponto que a autora explicita é para o fato que na filosofia estoica uma afecção involuntária ou um assentimento qualquer que seja involuntário, por ser involuntário, não é assentimento. Ou seja, mostra que isto que o cético toma como sinônimo de fenômeno não pode ser chamado de assentimento, pois assentir significa ter alguma opinião ou verdade por trás, o que o cético não tem, e por isso ou o cético afirma ter crenças ou verdades ou, segundo a crítica estoica, não pode assentir a nada (Vogt, 2010, 165, 173, 175).

<sup>81</sup> Existe uma discussão que abriga interpretes sobre esta questão, se o cético pode ter crenças ou não, que não estão necessariamente de acordo sobre suas implicações e resultados. Entre Frede e Porchat de um lado e Burnyeat do outro, e ainda Bett responde ao problema de uma forma diferente dos anteriores. Bett afirma a possibilidade do cético viver sem crenças e Burnyeat afirma que o cético vive sem crenças e isso pode levá-lo ao que chama de *uma vida vazia de sua existência que passou* (Burnyeat, 2010, p. 221). Além destes comentadores ainda temos outros que desenvolveram alguns trabalhos no problema da crença no ceticismo pirrônico, assim como Annas, Barnes, Striker entre outros.

<sup>82</sup> Porchat, 1992, p.86-87. O autor afirma que quando nos livramos de nossas preocupações especulativas nos encontramos de *posse de uma verdade mais tranquila, que é possuída e conhecida pelo comum dos homens*. Estas crenças seriam retiradas *da imersão humana no mundo*, quando este se desfaz das *extravagâncias* da filosofia.

<sup>83</sup> Porchat, 1992, 83-121. Um pouco da proposta deste artigo se assemelha bastante ao que Sexto faz no primeiro capítulo das *Hipótiposes*, pois ele pretende durante todo seu itinerário apresentar o que é o ceticismo? O que não é o ceticismo? Como o cético entende as filosofias? Como é o método filosófico do cético? Dentre outras

Isto não significa que o cético não pode ser crítico com relação à tradição e costumes, mas sim que o que o cético deixou de tentar fundamentar os costumes e a tradição ou aceitou que, por ora, não é possível fazer isso.

Assim, o cético tem seu *critério* de ação moral — *seguir as leis, os costumes e a tradição* — baseado nos fenômenos, e por ser baseado nos fenômenos não o obriga a ter que fazer juízos ou escolhas ‘racionais’ sobre eles, nem determinar *sua natureza* ou ainda tentar fundamentá-las, mas o cético aceita os fenômenos porque não pode não fazê-lo. A forma de “fazer” ética usada pelos dogmáticos não se baseia nos fenômenos, mas sim na interpretação dos fenômenos feitas pelas filosofias e pelas pessoas, e por isso tende a criar fórmulas para viver, fórmulas para fazermos escolhas, fórmulas para a felicidade. No entanto, o cético sugere que sua vida evita estas fórmulas, mas aceita ao menos os fenômenos, o que aqui podemos chamar de fenômenos morais, embora Sexto não faça.

Para concluir, visto que o cético tem uma *prática de vida*, investigar ou aplicar seu método da equipolência; pode realizar suas escolhas práticas num sentido amplo, seu *critério de ação, os fenômenos*; tem uma forma de fazer suas “escolhas” morais, a partir da *suspensão do juízo* baseada principalmente no *décimo modo* e na afirmação do critério de ação do fenômeno que segue as *tradições, leis, costumes e as artes*; qual é o fim<sup>84</sup> (*télos*) do ceticismo?

Nas *HP I* Sexto define o *télos* do pirronismo como: “o fim do ceticismo é a tranquilidade no que diz respeito às opiniões e a moderação das afecções no que diz respeito ao que é imposto<sup>85</sup>”, afirmando assim onde o pirrônico *espera* chegar. Mas como o pirrônico espera chegar neste *télos*? Simples, após perceber que seria impossível solucionar as disputas das filosofias dogmáticas, o cético percebeu que não seria a partir da verdade que a felicidade lhe alcançaria, mas sim a partir da suspensão do juízo. Sendo assim, percebeu que sempre após a suspensão do juízo encontrava em seu espírito a *ataraxia*, a ausência de perturbação. E, como o pintor *Apeles* que cansado de tentar desenhar com perfeição as características de um cavalo, cansou-se e atirou contra o quadro seu pincel, e como que por acaso, conseguiu alcançar com êxito seu objetivo<sup>86</sup>, assim o cético encontrou a tranquilidade e uma forma de mantê-la, sempre usando seu método de investigação.

---

características do ceticismo presentes de igual importância, assim como Sexto tem a preocupação no *livro I* de apresentar sua filosofia.

<sup>84</sup> *Télos* é entendido por Sexto como aquilo em vista do que tudo é feito ou pensado e o que é o objeto último de nossos desejos, e ele não se dá em vista de nenhuma outra coisa, (*HP I*, 25). Então, sendo assim, o cético é capaz de postular um *télos* sem dogmatizar.

<sup>85</sup> *HP I*, 25.

<sup>86</sup> *HP I*, 28.

Então podemos afirmar que após a aplicação de seu método filosófico o cético se encontra em *ataraxia*. Mas como o cético consegue encontrar o estado de tranquilidade? Pois ele compreendeu que para ficar *tranquilo* ele não deve determinar nada sobre o que é naturalmente o bom ou mau, nem buscar nem evitar alguma coisa desesperadamente<sup>87</sup>. E isto tudo ele descobriu após aplicar seu método de fazer filosofia, embora Sexto mesmo não esconda que o resultado alcançado não foi premeditado (pelo menos não na primeira vez!).

Então, o *télos* cético determina a tranquilidade no que diz respeito às opiniões e a moderação com relação às afecções impostas. Se o cético não está imune das afecções, assim como qualquer ser humano, ele espera encontrar situações em que sofrerá, porém, sempre menos que o dogmático por não ligar uma crença a uma sensação.

No final das contas o cético não consegue ser *totalmente feliz*, mas apenas parcialmente, com relação apenas aos dogmas. Por fim, então, como devemos entender a felicidade do cético? O cético é feliz? Parece que a sua maneira a resposta é positiva, e sempre em comparação com o modo de vida dogmático. Concluimos a partir do pensamento de Sexto que não é possível ser totalmente feliz, mas que é possível viver uma vida tranquila e o cético encontrou uma maneira de ser feliz e de manter esta felicidade, por mais que não seja para sempre e de maneira uniforme.

Para finalizar, lembramos aqui tanto a parte ética das *HP III* quanto à parte ética de *AM XI*, onde existem indicações para ação do cético nos assuntos éticos. Nas *HP III* temos a seguinte afirmação: Nas *HP III* Sexto afirma que após perceber que não existe maneira de resolver os conflitos éticos, o que o leva a suspender o juízo sobre os lados em questão, o cético vai viver a sua vida de acordo com as *observâncias da vida comum*<sup>88</sup>. E o cético é capaz de seguir as observâncias da vida comum sem fazer uso de qualquer espécie, mesmo porque se o cético se deixar levar por qualquer dogmatismo que seja, deixará de seguir as observâncias da vida comum e receberá em troca, todas as preocupações dogmáticas; já no *AM XI*, Sexto afirma que a pessoa que suspende o juízo sobre os dogmas é feliz, e viverá não seguindo as razões filosóficas para tomar suas decisões, mas viverá de uma forma não filosófica, não tendo crenças sobre suas decisões<sup>89</sup>.

O que há de comum nestas duas posturas céticas após suspender o juízo sobre os temas éticos investigados? As duas demonstram que é possível agir moralmente sem o auxílio

<sup>87</sup> HP I, 28.

<sup>88</sup> HP III, 235.

<sup>89</sup> *Este relato de Sexto está num lugar diferente da forma como aparece nas HP III*, ou seja, está localizado fora do debate sobre a natureza do bem, do mal e do indiferente. Mas isso não quer dizer que o valor da afirmação pirrônica diminua. Muito pelo contrário, embora dito de uma maneira um pouco diversa, podemos ligar as duas constatações céticas.

dos dogmas das filosofias ou de uma *arte de viver* criada para nos dar a felicidade ou qualquer promessa do gênero. As duas afirmam que o cético pode ter um comportamento ético aceitável, além, de ao mesmo tempo, mostrarem que podem ser consideradas melhores do que a forma dogmática de fazer sua ação moral, afinal de contas, para o cético, sua vida pode ser considerada melhor do que a vida do dogmático.

## Conclusão

Em primeiro lugar, para iniciar nossa conclusão sobre a parte ética do pensamento pirrônico, faremos uma breve exposição do caminho trilhado por esta filosofia. O cético caracteriza sua filosofia como uma investigação em busca da verdade, investigação esta que só cessará quando a verdade for encontrada<sup>1</sup>. Se assim for, o ceticismo é uma filosofia que sempre investigará todos os assuntos e todos os temas propostos pela filosofia.

Porém, Sexto afirma que o cenário em que a filosofia se encontra não nos permite descobrir a verdade, pois o que encontramos é um grande campo de batalha, onde cada um interpreta e explica os assuntos dentro da filosofia da forma como ele *acredita* ser verdadeiro, e por isso ficamos perdidos em meio a tantos argumentos diferentes que pretendem explicar as mesmas coisas.

E o cético, ao ser inserido neste cenário de conflitos, percebeu que ou ele poderia ser mais uma voz dentro deste campo de batalha ou ele poderia tentar encontrar uma solução para curar esta doença, ou seja, os conflitos infundáveis baseados nos dogmas.

Visto que não escolheu ser *mais um* dentro dos conflitos filosóficos, ele desenvolveu seu método da *equipolência*, método este que tem como objetivo opor uma coisa pensada a outra coisa pensada, uma coisa que aparece a outra coisa que aparece, e uma coisa que aparece a uma coisa que é pensada<sup>2</sup>, “e não tomamos os ‘pensamentos opostos’ (ou as aparências opostas, ou aparências e pensamentos opostos) sempre como afirmação e negação, mas simplesmente no sentido de pensamento em conflito”. Dizemos isso aqui por entender que o método cético não é simplesmente uma afirmação positiva ou uma afirmação negativa para resolver o problema. Mesmo sabendo que esta não é a única maneira que o dogmatismo entra em conflito, mas isto diz respeito a algo mais amplo, ou seja, o método cético se aplica a todo pensamento sobre qualquer assunto que apresente conflito e disputas de oposições que dogmas estejam envolvidos.

Ao colocar as ‘verdades’ dogmáticas uma ao lado da outra, o cético percebeu não haver critério para afirmar qual delas era verdadeira, e então a *suspensão do juízo* foi à única forma *honest*a de proceder com a sua investigação e sua maneira de fazer filosofia, visto que não havia outra forma honesta de prosseguir sem fatalmente implicar em algum erro ou alguma omissão.

---

<sup>1</sup> HP I, 1.

<sup>2</sup> HP I, 8.

Podemos, a partir da leitura de *HP I*, supor esta honestidade<sup>3</sup> cética? Ela parece proceder da afirmação cética que, frente ao cenário do conflito das filosofias, o “*correto*” a fazer seria suspender o juízo e não optar por nenhuma das partes em questão na disputa. A suspensão do juízo não aparece para o cético como uma opção *correta* frente a outras opções *corretas*, que certamente o cético poderia ter escolhido, mas aparece como *a única opção correta* que restou para o cético, a única alternativa honesta que lhe restou para continuar a fazer filosofia e refletir sobre as coisas.

Ao suspender o juízo sobre o conflito das filosofias dogmáticas, dado o método cético de investigação, ele encontrou a *tranquilidade, o que se tornou o princípio causal de sua filosofia, a esperança de atingir (sempre) a tranquilidade*<sup>4</sup>. O que garante que o cético alcance a tranquilidade todas as vezes que ele suspender o juízo? Nada. Porém, foi desta forma que o cético encontrou a tranquilidade, como que por acaso, não sendo algo planejado de antemão. Pois a suspensão do juízo é “retenção do pensamento que se deve ao fato de que não rejeitamos nem afirmamos coisa alguma”<sup>5</sup>, e desta forma a tranquilidade, ou seja, a ausência de perturbações aconteceu e acontece todas as vezes que o cético suspender o seu juízo sobre as oposições sem solução das discussões dogmáticas. Este pequeno percurso descreve a filosofia cética e sua postura frente à filosofia e frente à vida também, pois o cético pirrônico não apresenta nenhuma distinção em sua filosofia que nos faça pensar que ‘fazer filosofia’ e ‘viver’ são coisas separadas.

Para tratar da *ação moral* no ceticismo antigo, fica difícil não se deixar envolver por algumas questões não estão ligadas diretamente ao problema da ética no ceticismo, mas que não menos importantes, como a validade e plausibilidade do seu método filosófico; também, de sua atitude frente à razão e aos fenômenos; sua maneira de investigar as coisas, onde esta investigação pode ser vista apenas como a busca pela verdade ou somente com o propósito de encontrar a *tranquilidade* por meio da *equipolência*, sendo o segundo caso o que ocorre em geral com o cético.

Além destes problemas referentes ao ceticismo antigo, ainda temos as diferentes posições que podemos assumir diante da questão da crença no pensamento pirrônico de Sexto. Está sim parece estar ligada diretamente a questões de cunho ético, porém, preferimos seguir as indicações feitas pelo próprio Sexto, embora não tenhamos muito embasamento em seu próprio pensamento, visto que o autor não nos concede isto, onde a aceitação de crenças num

---

<sup>3</sup> *Honestidade* num sentido frouxo sem implicar numa elaboração fundamentada dogmaticamente da palavra.

<sup>4</sup> *HP I*, 12.

<sup>5</sup> *HP I*, 10.



certo nível fenomênico não gera problemas para sua filosofia, ou seja, estas crenças são admitidas na medida em que *não são crenças dogmáticas*. Desta maneira, o cético pirrônico acredita ser possível viver sua vida sem crenças dogmáticas, e assim aceitamos suas próprias palavras como coerentes dentro da estrutura do seu pensamento. Aceitamos isto mesmo correndo o risco da lógica interna do pensamento do autor estar equivocada, porém, e desta maneira procurou-se durante todo o trajeto feito aqui se aproximar do pensamento do autor do que das interpretações do pensamento do mesmo, feitos por muitos, que trazem grande contribuição à reflexão, porém, podem também retirar o brilho próprio do autor em questão, como por exemplo, parece ser o caso de *Hume* ao refletir sobre a filosofia pirrônica e suas consequências para a nossa vida, tais como *inatividade e morte*.

Poderíamos, partindo da filosofia pirrônica, pensar um conjunto de visões que pudessem guiar fenomenicamente os cétricos em suas ações? Acredito que inicialmente a resposta seja não, pois parece intransponível romper certas críticas feitas à *arte de viver* nas duas obras, tanto em *HP* quanto em *AM XI*. Críticas estas que impossibilitam construir um *guia de ação*, que afirmam ser impossível ensinar à alguém este *guia de ação*, de sabermos se o que estamos fazendo é certo ou não, se é o melhor ou não. Porque quando agimos, estamos pensando em ações de casos particulares, em particularidades que, por exemplo, somente o fato de sermos inteligentes — e ser inteligente nos ajuda em qualquer circunstância, mesmo se for necessário mostrar sua falta em alguma ocasião — parece não ser o suficiente para dar conta de todos os problemas relativos às ações morais, pois se assim fosse, agir moralmente seria *muito mais simples* e as sociedades, onde vemos estas ações ocorrerem, seriam, talvez, mais organizadas ou mais pacíficas, o que não é o caso em nenhuma das duas situações. Ora, agir implica o quê? Implica necessariamente crenças dogmáticas? Sexto mostra que não! Mostra ser possível agir sem os dogmas que as filosofias antigas propõem, de forma geral, pregam. E a partir daqui que o nosso trabalho pretende refletir e apontar os problemas na reflexão ética sextiana, tanto do ponto de vista da coerência do método filosófico cético como da própria descrição da ação moral cética, embora deixemos claro aqui, que a esperança de alcançar algo que possa ser um guia de ação cético mais detalhado ainda exista, aqui não vemos como *desenvolvê-lo e criá-lo* ainda.

Então, o fenômeno só é capaz de ser o único guia de ação que o cético “aceita”, justamente, por este fato ocorrer sempre de forma *passiva*, o que no final das contas significa afirmar que o cético não *escolhe* os fenômenos, apenas deixa ser atingido por eles de *maneira*

*natural*<sup>6</sup>. O que representa a *impossibilidade* de o cético abrir mão deste “direito”, visto que, por exemplo, para as pessoas comuns não seria possível abandonar o mundo fenomênico em vida, e parece que de fato não é possível abandonar o mundo fenomênico, sendo possível apenas se aceitarmos alguma teoria idealista, o que não é o caso aqui e não parece ser o mais coerente quando tratamos de temas morais. Então, quanto a ter o fenômeno como seu *guia de ação*, isto não parece implicar em algo que deva ser questionado ou que devemos perder muito tempo sobre ele aqui, pois é desta maneira que os céticos o entendem e o aceitam e direcionam suas vidas no campo da moral.

Então, se temos o fenômeno como **único** guia possível seguro para nossa vida, onde este ‘seguro’ na afirmação significa apenas o modo “mais seguro” que temos de guiar nossa vida de maneira coerente, podemos confiar neste guia? Não! A *recepção* destes fenômenos pode ser criticada e questionada, podem, muitas vezes, ser contraditória e difícil de perceber, como é retratado por Sexto nos *modos* sobre a *diferença dos animais* sentirem as coisas<sup>7</sup> e nas diferentes formas que certas coisas nos atingem<sup>8</sup>, onde observamos em nosso cotidiano que uma pessoa prefere a mulher morena, outra a ruiva e outro ainda a loira como sua musa. Ou seja, podemos concluir que nem ao menos os próprios fenômenos *possibilitam* sua apreensão e seu entendimento de forma clara e precisa, portanto, nosso único guia “seguro” apresenta problemas irreparáveis até mesmo para o próprio cético e para qualquer pessoas, independente do valor que se atribua aos fenômenos, afinal, somos todos seres humanos.

No final das contas, voltemos à pergunta acima, da qual inicialmente olhamos com um olhar negativo: é possível criar uma visão de mundo fenomênica para guiar nossas ações? E a resposta continua a se apresentar como negativa, pois os indícios que temos na filosofia pirrônica nos levam a compreender os erros dos dogmáticos, nos levam a perceber a dificuldades que temos ao escolher uma filosofia ou um conjunto de ideias para entender um problema particular, se é que isto é possível, o que quer dizer que isto se aplica também a ética. Agora, o próprio Sexto não se preocupou em construir um guia para a ação onde pudéssemos ver *passo-a-passo* a ação moral cética, mas não só a ação moral, mas a ação de uma maneira geral. Ou seja, o que temos sobre a ação cética de *forma clara* é o critério de ação do cético exposto em *HP I* (20-4) e, além disso, apenas algumas indicações que podem fornecer.

<sup>6</sup> Annas (1993, 207-13) analisa a forma como Sexto entende a natureza, por um lado, recusando a mesma como qualquer tipo de apelo dogmático, mas, por outro lado, aceitando como algo natural os fenômenos.

<sup>7</sup> *HP I*, 40-78.

<sup>8</sup> *HP I*, 79-90. Além de apontarmos *os modos* como referência para as diferentes formas como as pessoas são atingidas pelas coisas, temos ainda as referências na reflexão sobre a ética, mostrando a diferença entre povos e culturas. Ver *HP III*, 179-232; *AM XI*, 43-108.

Então, a possibilidade de afirmar uma visão geral fenomênica fica cada vez mais fraca, por mais que ela ainda exista, onde a reflexão sobre a ética aqui necessariamente precisa assumir um caráter diferente das filosofias dogmáticas, e não somente o de substituir as mesmas. Neste ponto o ceticismo não conserva o modelo das filosofias dogmáticas de construir ou mesmo refletir sobre a ética, onde sua reflexão estaria ligada mais à implosão destes modelos do que qualquer outra coisa, como, por exemplo, o objetivo de construir um guia de ação moral.

Se não é possível criar um modelo ético como os dogmáticos afirmam, o quê resta ao cético nas questões éticas?

Assim como tentamos mostrar ao longo do trabalho uma defesa da participação efetiva do ceticismo pirrônico no campo da prática, aqui entendemos que embora o ceticismo tenha uma preocupação prática eminente em sua filosofia e apresente um critério de ação prático sólido para se defender das acusações de inação e inatividade, não temos, em contrapartida, uma explicação mais detalhada da ação moral (prática) do cético.

Mas, no entanto, temos na parte ética da filosofia, tanto nas *HP III* como no *AM XI*, a exposição da maneira cética de compreender e analisar os problemas éticos encontrados nas disputas filosóficas, assim como o próprio Sexto afirma e como já vimos anteriormente, *é necessário investigar* (aplicar a equipolência) *sobre os temas éticos para que possamos viver de forma tranquila sem nos deixarmos levar pela doce voz da razão*<sup>9</sup>. De todos os méritos que podemos retirar da aplicação do método cético à ética, poderíamos ressaltar aqui assim como o cético faz, ou seja, aplica-se o método da equipolência para que as pessoas percebam que não é possível afirmar o que é o bem (ou o mal ou o indiferente) por natureza. De posse desta constatação, e só de posse desta constatação que as pessoas supostamente poderiam conviver de forma mais fácil e mais tranquila. Este argumento reforça a esperança de construção de um guia cético de ação moral. Embora não nos apresente como o cético age moralmente (será que é possível apresentar tal guia?, isso deve ser levado também em consideração), apresenta o ponto de partida para a ação moral cética e a falha dogmática, depositar sua confiança e aceitação em ideias que não tem o real fundamento necessário para ser base de uma construção ética.

Se o cético admite que os temas éticos devam ser discutidos é porque a investigação cética lhes trará benefícios, assim como trazem as outras áreas do conhecimento. Na verdade, assim como alguns intérpretes do ceticismo antigo dividem o trabalho do cético entre *a parte*

---

<sup>9</sup> AM XI, 1.

*destrutiva* e a *parte construtiva* do pirronismo, assim vemos que nos trabalhos sobre ética mencionados acima, o que mais temos exposto por Sexto é a *parte destrutiva* do ceticismo, ou seja, a parte em que o cético apenas critica e mostra a impossibilidade de aceitarmos como verdade ou como certo o que as filosofias dogmáticas estão propondo, mas o que falta na parte ética da filosofia seria justamente a *parte construtiva*, a parte em que Sexto constrói algo sobre a ética, e é claro que sempre esperamos uma construção não dogmática, seguindo os fenômenos e a forma como o pirronismo é exposto no primeiro livro das *HP*. Mas, sem dúvidas, esta parte construtiva está ligada à parte destrutiva, fundamental para a primeira.

Então, algo nos parece claro quando investigamos a posição ética do cético nas suas obras: elas contêm muito mais da *parte destrutiva* do que da *parte construtiva*, e isto já é sabido por todos. Esta *parte destrutiva*, que se apresenta em maior número nas obras de Sexto do que qualquer outro tipo de reflexão, serve para mostrar as falhas e inconsistências dos dogmáticos, fazendo assim um grande trabalho de *contraposição* entre os argumentos dogmáticos e mostrando que não podemos aceitar mais uma posição do que outra.

Com relação às duas obras, *HP III*, assim como *Bett* afirma, apresenta uma organização mais adequada do que *AM XI*. Por isso, abordaremos em primeiro lugar as *HP III*. Em *HP III* o cético aplica seu método filosófico tanto com relação à questão da definição do bem (do mal e do indiferente) e aplica seu método com relação à questão do que é escolhido como o bem, o mal e o indiferente, ou seja, a partir de quais crenças ou valores as pessoas agem. E num segundo momento demonstra que não é possível criar e fundamentar uma *arte de viver*, pois não podemos criar tal *arte* se não temos em nossa posse um valor que possa ser considerado *por natureza*, ou seja, não temos tão pouco um valor para servir de apoio para nossa teoria ética.

Podemos afirmar que a peça chave para a construção ética a partir de uma filosofia dogmática seria encontrar algo que seja *o bem por natureza*, e, por outro lado, se queremos mostrar que esta ciência dogmática não se fundamenta, precisamos apenas mostrar que o que os dogmáticos afirmam como sendo por natureza não o é de fato, sendo apenas um aspecto ou um atributo do bem, o que parece ao cético ser o máximo que pode ser alcançado pelas pessoas e pelos filósofos. Em outras palavras, se mostramos que o que é dito ser por natureza não passa de uma farsa, então, a ética dogmática desmorona, como é o caso da mencionada ética estoica.

A principal *conclusão* cética sobre os temas éticos em *HP III* pode ser especificada da seguinte maneira: *nada é por natureza um bem* (um mal ou um indiferente). O que isso quer dizer? O cético em momento algum dogmatiza, nem afirma tal conclusão de forma explícita,

mas ela segue a sua suspensão do juízo afirmada em *HP III*<sup>10</sup> assim como a alma segue o corpo. Algo que podemos levantar como hipótese de leitura para entender a relação do ceticismo com a ética é afirmar que nos temas éticos Sexto parece sempre esperar que o resultado da investigação sobre os temas éticos alcance a *suspensão do juízo*, e não uma verdade sobre os temas éticos ou algo do tipo. Quando observamos as passagens finais de *se existe o bem, o mal e o indiferente por natureza*<sup>11</sup>, Sexto nos fornece o relato da maneira como o cético se comporta ao suspender o juízo, e em momento algum observamos indicações para a ação cética sem a presença da suspensão do juízo, o que descartaria a possibilidade da investigação cética estar preocupada com alguma verdade ética.

A relação com o dogmatismo parece não fazer o cético manter a esperança de alcançar a verdade em alguma oportunidade, fazendo com que ele tenha apenas aprendido a viver sem as implicações de qualquer dogmatismo. Sendo assim, nas questões morais, aparece ao cético que a suspensão do juízo é a melhor conclusão, mesmo porque, após a conclusão suspensiva o cético alcança a tranquilidade.

E como o cético descobre que os valores e dogmas morais que conhece não são por natureza? O esforço da reflexão em *HP III* é justamente contrapor todos estes valores, pesá-los, e ver se um deles se sobrepõe a outro. O resultado da investigação cética, como dito acima, apenas demonstra que não é possível afirmar qual valor deve ser adotado para guiar nossas ações e qual deve ser evitado, e o cético pirrônico não pode, a princípio, afirmar que não existe nenhum valor por natureza também, pois isto significa dogmatizar.

Podemos concluir que as crenças morais dos dogmáticos, aparecem como *relativas* para nós num duplo sentido: são relativas a quem a escolhe (por achar que estão certos e que os outros estão errados por afirmarem outras coisas diferentes dos primeiros); e são relativas no sentido de não termos como afirmar quem está certo, pois quando comparamos todas, vemos as suas diferenças e não temos critérios para escolher qualquer uma e para acabar com a relatividade no campo da moral. Visto desta forma, a questão da relatividade apenas aparece ao cético como o resultado frustrado das filosofias dogmáticas de tentarem determinar o que é o bem (o mal e o indiferente) por natureza, não sendo o relativismo, então, necessário para que o cético encontre a suspensão do juízo e a tranquilidade.

Quando chegamos ao fim da parte ética nas *HP III* temos a impressão de que a maneira dogmática de viver deve ser evitada, que as crenças morais devem ser deixadas de

---

<sup>10</sup> *HP III*, 235,238.

<sup>11</sup> *HP III*, 235-8.

lado e devemos apenas seguir *as observâncias de nossa vida cotidiana*<sup>12</sup>, sem manter qualquer tipo de crença. É claro que o cético não pode evitar todos os infortúnios que o cercam, pois quanto às afecções, ele afirma a *moderação* dos sentidos, deixando de lado, é claro, a crença que envolve estas afecções necessárias.

Quando passamos para a parte destrutiva de *AM XI*, as intenções éticas do cético com relação ao dogmatismo não mudam. Podemos afirmar que a estrutura de exposição de Sexto é diferente de *HP III*. Mas isto não parece trazer maiores implicações para as reflexões éticas e seus desdobramentos.

Primeiro, Sexto apresenta uma pequena observação sobre as possíveis divisões do campo ético, a saber, o bem, o mal e o indiferente. Embora não tenhamos algo equivalente em *HP III*, isto não altera o trabalho e a aplicação do método, mesmo porque o cético não se opõe a divisão comumente feita, entre de um lado o bem, do outro o mal, e também o indiferente. Sexto apenas observa que esta divisão aparece e não apresenta nada que a comprometa diretamente com qualquer forma de dogmatismo.

Em segundo lugar mostra que não temos uma definição que nos mostre como o bem é, assim como temos em *HP III*, onde é possível apenas observar as propriedades do bem e não o bem em si mesmo (se aplicando ao mal e o indiferente também). E por fim, Sexto mostra que não podemos sustentar uma crença dogmática como sendo *por natureza*, pois não temos como dizer qual é a crença certa e qual é a crença errada, se apenas observamos o que as filosofias dogmáticas dizem. Para isso, Sexto não usa uma gama de exemplos como em *HP III*, mas o que não é necessário para que a aplicação de seu método seja válido, pois a equipolência exige apenas dois argumentos de igual peso, e não vários argumentos de igual peso. Pensando por este lado é *HP III* quem apresenta uma aplicação da equipolência de uma maneira diferente do normal, mas o que não mostra, por isso, nenhuma anomalia.

E aqui também a *arte de viver* esta vinculada as conclusões *por natureza* dos dogmáticos, o que, a princípio, já mostra a impossibilidade de sua construção.

Então, podemos afirmar que todas as éticas que se fundamentam em princípios eleitos por natureza, à moda dogmática, encontram seu maior inimigo nas reflexões obre ética dos pirrônicos a partir de Sexto. Mas, e se a ética não estiver vinculada a princípios dogmáticos naturais com a pretensão de afirmar o que é o bem, o mal e o indiferente de fato<sup>13</sup>? E se certas

---

<sup>12</sup> *HP III*, 235.

<sup>13</sup> Podemos observar que para Sexto, tratar dos temas éticos significa tratar do *bem, do mal e do indiferente*, e a forma como estes conceitos são definidos é o que define a ação ética e o seu desenrolar pelas filosofias dogmáticas. Podemos observar isto tanto em *HP III*, 168 como em *AM XI*, 2, embora em no *AM XI* não temos a referência explícita sobre o indiferente, enquanto que *HP III* faça referência explícita ao indiferente.

éticas dogmáticas não tiverem a pretensão de dogmatizar em suas construções sobre o bem, o mal e o indiferente, será que as reflexões éticas de Sexto não se aplicariam a elas? Em último caso, poderíamos tranquilamente pensar a questão dos argumentos que ainda não foram criados por escolas ou pessoas, que, no caso, não nasceram, ou seja, podemos imaginar que haverá, no futuro, argumentos que se contraponham a ele, mas de forma diferente de como ocorreu em *HP* III e *AM* XI. Se a ética apresentar um modelo *diferente* dos modelos apresentados pela equipolência pirrônica, então cabe ao cético uma nova aplicação de seu método em busca de argumentos do mesmo peso que se contraponham, levando em consideração que eles se contraponham de fato, que apresentem o mesmo peso e, como consequência se anulem mutuamente.

Quanto à parte *construtiva* do pensamento moral cético, temos o livro I das *HP* como principal referência.

O cético é capaz de agir, independente de a ação ser moral ou não, a partir do momento em que aceita os fenômenos como *guia de ação*. Então, se são os fenômenos os guias de ação do cético, poderemos considerar alguns deles como fenômenos da moral, ou aparência de objetos morais. E como podemos falar em fenômenos morais? Assim como *Annas* parece sugerir, podemos afirmar *que o cético segue uma aparência de valor, e não um valor positivo para guiar suas ações*<sup>14</sup>. Aqui não fazemos distinção entre seguir o que seria uma *aparência de valor* ou algo que lhe aparece como bom por entender que a diferenciação entre estas duas coisas pode pressupor algum critério para sustentar sua reflexão que não estaria pautado simplesmente nos fenômenos e na forma como somos atingidos por eles.

Quando aceitamos a escolha de vida cética, aceitamos que vamos seguir os fenômenos que se impõe a nós e que a isso não podemos recusar. É claro que a vida cética não deve ser *imposta* para todos, isso não parece o objetivo principal de Sexto em nenhum momento de sua obra.

Algo que Sexto chama a atenção com relação ao ceticismo e sua relação com o dogmatismo é que o cético pirrônico é *filantropo*, e que por isso deseja *curar* as pessoas de seu dogmatismo. E por mais que Sexto afirme que a vida cética seja preferível a vida dogmática, e que sua intenção é curar os dogmáticos, não é possível determinar de forma clara que Sexto pretende impor seu ceticismo as demais pessoas. Assim como o ceticismo pareceu o modo correto de proceder filosoficamente, poderia não aparecer para outras pessoas. Pois, o

---

<sup>14</sup> Annas, 1996, 208.

que assegura para o cético que sua postura está correta? O cético também não possui a verdade, sendo assim, impor algo a alguém seria algo no mínimo incoerente.

Contra isso poderíamos entender que a maneira de apresentar o ceticismo no livro I das *HP* pretende mais desfazer alguns erros e confusões sobre o entendimento do ceticismo e se defender de algumas acusações do que promover novas adesões a sua filosofia. Então, ao aceitarmos o ceticismo por entender que ele é a melhor opção, — ou a menos pior — vemos que comporta uma forma de entender as coisas a sua volta que o permite ter suas próprias decisões e suas próprias escolhas, e tudo isso num registro apenas fenomênico.

Podemos pensar como modelo de ação moral cético o exemplo dado por Sexto quando anuncia seu guia de ação em *HP I*, voltado à questão *da tradição das leis e dos costumes*<sup>15</sup>. Ali afirma que o cético escolhe a piedade ao invés da impiedade. Se isto está vinculado à tradição e aos costumes, podemos entender que o cético toma como fenômeno a questão moral que está entre a piedade e a impiedade, isto por entender estes dois valores morais apenas de forma aparente, sem lhes dar nenhum estatuto da afirmação dogmática do *por natureza*.

Por mais que Sexto nos tenha deixado poucas informações sobre como viver uma vida moral cética, ele deixou indícios que mostram que *esta* vida é possível. Pois mesmo sem dogmatizar o cético pode escolher a piedade e rejeitar a impiedade. Mas como o cético faz isso? O único que caminho que lhe cabe é *aceitar* apenas os fenômenos. Então, podemos dizer que a piedade e a impiedade são tomadas apenas no nível fenomênico, sabendo que o cético apenas percebe estes valores postos pelo sua tradição e os segue sem pretender ir para além disto.

Uma objeção quanto à adesão fenomênica dos valores da tradição pode ser levantada contra o cético. Seria o cético um *conformista* ou alguém que age sem refletir? Sem refletir o cético provavelmente não age, pois quando em sociedade lhe apresentam valores como piedade e impiedade ele parece “*escolher*” a piedade, entender a piedade como um bem e a impiedade como um mal. Isso mostra que ele aplica algum tipo de reflexão para afirmar isto<sup>16</sup>. Quanto à questão do conformismo ou da ação apenas pautada na tradição, podemos afirmar que o que o cético está querendo afirmar é o que é *comum* às pessoas que vivem junto com ele. Isso, por um lado, mostra que a questão do bem e do mal não pode ser resolvida apenas a

<sup>15</sup> *HP I*, 24.

<sup>16</sup> Por mais difícil que seja reconstruir o pensamento e a ação moral cética, a ideia de que o cético agiria sem refletir e apenas seguiria a vontade da sua tradição parece não estar adequada à figura do cético. Com um método tão sofisticado provavelmente ele não viveria de uma forma tão pobre. É possível imaginar o cético fazendo escolhas entre coisas que ele achar que são boas e coisas que ele achar que são más, isto tudo apenas seguindo os fenômenos.



partir do que *'eu penso que é certo'* e do que *'eu penso que é errado'*. Ou seja, o cético não abre para o campo ético um relativismo subjetivo generalizado, o que não quer dizer que em algumas circunstâncias as coisas não sejam apresentadas e percebidas como relativas, isso sempre em situações particulares.

Por outro lado, tanto *HP I* (como vimos acima), quanto *HP III*, como ainda *AM XI* apresentam versões da ação cética de formas não dogmáticas, e além de serem não dogmáticas apresentam a mesma característica, todas estão voltadas à tentativa cética de viver uma vida comum, uma vida sem a influência da filosofia ou das filosofias dogmáticas, embora esta vida comum, em alguma medida, possa ser considerada dogmática também.

Aceitar os fenômenos foi a forma que o cético encontrou de se livrar dos dogmas dos filósofos que retiram dos seus olhos o que as coisas são. Quando aplicamos este raciocínio à ética, concluímos que o cético rejeita toda ética criada pelas filosofias dogmáticas, mas aceita os fenômenos e suas implicações que esta afecção pode gerar em nós.

O difícil é imaginar ou determinar o que seria uma *vida comum* ou o que significa na prática viver uma vida apenas seguindo as *observações da vida comum*, pois no final das contas, com relação à ação moral, é isto que o cético faz e propõe. As ações devem ser práticas sem a influência das filosofias dogmáticas, já que elas se mostraram ineficientes para encontrar o bem e o mal por natureza.

Por outro lado, se as filosofias não foram capazes de encontrar *o bem e o mal por natureza*, poderíamos objetar, então, quais são as origens ou como foram formados os valores das próprias tradições. Estes valores, se não temos a posse do bem e do mal por natureza, foram formulados pelas diferentes culturas baseado no que? Se nenhuma destas culturas tem a posse da verdade sobre o bem e o mal, podemos dizer que estes *contratos* estabelecidos pelas pessoas entre o bem e o mal, que dão origem ao comportamento padrão das pessoas em geral, dentro de uma tradição partiram do que elas pensarão ser o certo e o errado. Este pensar, provavelmente não teve nada a ver com a filosofia, mas sim com uma *observação* das pessoas que coexistiam dentro de determinada tradição, lembrando que mesmo os não filósofos podem ser dogmáticos em algum grau. Os valores de determinadas tradições poderiam muito bem ter surgido da *observação* destes com relação ao que deveria ser feito e o que não deveria ser feito pelas pessoas.

O que será que significaria para Sexto seguir a tradição e ao mesmo tempo afirmar que a partir daí é possível ter uma vida sem influência dos dogmas das filosofias, ou seja, que a partir daí viveríamos uma *vida comum* seguindo apenas os fenômenos e sem as perturbações evitáveis? Acredito que o grande problema para determinar o pensamento moral do cético

seria unir estes pontos que agora aparecem um pouco soltos nos trabalhos de Sexto, mas que quando colocados nos seus devidos lugares solucionariam o quebra cabeça, assim como tentamos fazer neste trabalho. Portanto, afirmamos ao fim desta dissertação que o cético pode ter uma ação ética apenas se baseando nos fenômenos, e isso sem negar ou entrar em contradição com seu estilo de vida.

## Bibliografia

- ANNAS, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford, Oxford University Press.
- ANNAS, J. (1996). “*Scepticism about Value*”, in R. H. Popkin (ed.) *Scepticism in the History of Philosophy: A Panamerican Dialogue*. Archives internationales d’histoire des idées. Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, pp. 205–218.
- ANNAS, J. e BARNES, J. (1985). *The Modes of Scepticism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ARAUJO, C. R. (2008). *Cosmopolitismo, Ceticismo e Civilização*. Revista Sképsis, II, nº 3-4.
- ARISTÓTELES. () *Ética a Nicômaco*.
- BARNES, J. (1982). *The Beliefs of a Pyrrhonist*. No Burnyeat e Frede The Original Sceptics. A Controversy. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc.
- BARNES, J. (1988-90). *Scepticism and Relativity*. Philosophical Studies vol. XXXII, p. 1-31.
- BARNES, J. (1990). *The Toils of Scepticism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BETT, R. (1993). *Scepticism and Everyday Attitudes in Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge, METAPHILOSOPHY, Vol. 24, N. 4.
- BETT, R. (1994). *Sextu’s Against the Ethicists: Scepticism, Relativism or both?* Apeiron 27, p. 123-161.
- BETT, R. (1997). *Introduction and Commentary to Against the Ethicists*. Oxford, Clarendon Press.
- BETT, R. (2003) *Rationality and Happiness in the Greek Skeptical Traditions*. In: *Rationality and happiness: From the ancients to the early medieval*, eds. J. Yu J. E> Gracia, 109-134, Rochester, Nova Iorque: University Rochester Press.
- BETT, R. (2008). “*What Kind of Self Can a Greek Sceptic Have?*”, in Pauliina Remes and Juha Sihvola, eds., *Ancient Philosophy of the Self* (Springer: New Synthese Historical Library, 64), 139-154.
- BETT, R. (2010). *Scepticism and ethics*. Em R. Bett [2010a], p. 181-94.
- BETT, R. (2010a). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BETT, R. (2010b). *The pyrrhonist’s Dilemma: What to Write if You Have Nothing to Say*. In: Johns Hopkins University. Disponível em:

<[HTTP://www.philosophy.jhu.edu/bios/richard-bett/PyrronistsDilemmaWrzburg.pdf](http://www.philosophy.jhu.edu/bios/richard-bett/PyrronistsDilemmaWrzburg.pdf)>. Acesso em 24 de Abril de 2011.

BETT, R. (2010c). *Can an ancient Greek Sceptic be eudaimôn (or happy)? And what difference does the answer make to us?* In: Johns Hopkins University. Disponível em <[HTTP://www.philosophy.jhu.edu/bios/richard-bett/BettHappiness.pdf](http://www.philosophy.jhu.edu/bios/richard-bett/BettHappiness.pdf)> Acesso em: 23 de Setembro de 2011.

BETT, R. (2012). *How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?* In: Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy, Vol. 70, editora Springer.

BOLZANI, R. F. (2003) *Acadêmicos versus Pirrônicos*. Departamento de Filosofia da FFLCH, USP. São Paulo.

BROCHARD, V. (2009). *Os Céticos Gregos*. Tradução Jaimir Conte. São Paulo, Odysseus Editora.

BURNYEAT, M. e FREDE (1998). *The Original Sceptics. A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc.

BURY, R. G. (1990). *Sextus Empiricus*. 4 volumes. Texto em grego e tradução em inglês. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.

EMPÍRICO, S. (1994). *Outlines of Scepticism*. Tradução: Annas, J. e Barnes, J. Cambridge, Cambridge University Press.

EMPÍRICO, S. (1997). *Against the Ethicists*. Tradução com introdução e comentários por R. Bett. Oxford, Clarendon Press.

EMPÍRICO, S. (1997a). *Contra Los Profesores*. Tradução Jose Bergua Caverro. Madrid, Editorial Gredos.

EMPÍRICO, S. (2005). *Against the Logicians*. Tradução de R. Bett. Nova York, Cambridge University Press.

FREDE, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.

HANKINSON, R. J. (1994). *Values, Objectivity and Dialectic; The Sceptical Attack on Ethics: its Methods, Aims, and Success*. Phronesis 39, p. 45-68.

HUME, D. (2004). *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Tradução Anoar Aiex. São Paulo. Editora Nova Cultura Ltda.

MACHUCA, D. E. (2006). *The Pyrrhonist's ataraxia and philanthropy*. Ancient Philosophy 26, p. 111-39.

MACHUCA, D. E. (2011) *Moderate Ethical Realism in Sextus' Against the Ethicists?*. New Essays on Ancient Pirrhonism 126, p. 143-78. Brill. Boston.

MCPHERRAN, M. L. (1990). *Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Really Happy?* In: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 5, 1989, p. 135-171.

MCPHERRAN, M. L. (1990a). *Pyrrhonism's Arguments Against Value*. In: Philosophical Studies 60, p. 127-42.

MORRISON, D. (1990). *The Ancient Sceptic's Way of Life*. Cambridge. Metaphilosophy 21, N. 3.

PERYN, C. (2010). *Scepticism and belief*. Em R. Bett [2010a], p. 145-154.

PORCHAT, O. P. (1975). *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*. Manuscrito III, 1, Campinas.

PORCHAT, O. P. (1987). *Ceticismo e mundo exterior*. São Paulo. Discurso 16.

PORCHAT, O. P. (1992). *Sobre o que Aparece*. São Paulo. Revista Discurso 19, p.83-121.

SMITH, P. J. (2000) *Sobre a Tranquilidade da Alma e a Moderação das Afecções*. In: Ceticismo Filosófico. E. P. U., São Paulo.

STRIKER, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Harvard University. Cambridge University Press.

VOGT, K. M. (2010). *Scepticism and action*. Em R. BETT [2010a], p. 165-80

Apêndice  
Passagens paralelas entre *HP III* e *M XI*<sup>1</sup>

<b>M XI</b>	<b>HP III</b>
35-9	173-5
62-6	191-2
68-78	179-82
79-89	183-90
96-8	194-6
99-109	193,197
119-24	238
173-7	182,239
180-3	240-2
188-96	245-9
197-9	243
206-9	244
210-15	274-7
218 (M I, 9) <sup>2</sup>	252
219-23 (M I, 10-4)	256-8
224-31 (M I, 19-29)	254-5
232-3	253
234-8 (M I, 31-5)	259-65
239-43 (M I, 36-8)	266-8
243-56	270-2

O paralelo feito entre os dois textos abrange quase todo o material criado por Sexto sobre a ética, embora possamos perceber que em algumas passagens dos dois livros não temos material semelhante ou material para ser usado para comparar, ou mesmo mostrar suas diferenças, logo, existe conteúdo original nos dois livros na relação entre ambos. Desta forma fica organizada as passagens que podem ser relacionadas nos trabalhos sobre ética de Sexto.

<sup>1</sup> Bett, 1997, 256-71. Na sua tradução dos *Contra os Éticos*, Bett faz uma breve análise sobre as passagens semelhantes e distintas sobre os mesmos temas dentro das duas obras, *HP III* e *AM XI*. Aqui apenas apresentaremos um quadro apontando as respectivas passagens para auxiliar no trabalho com as duas obras de Sexto, onde podemos relacionar os dois trabalhos que buscam refletir sobre a ética. As passagens seguem a ordem de composição de *AM XI*, enquanto que com relação a *HP III* não seguem à ordem continua. Isto ocorre pelo fato do apêndice criado por Bett pertencer à tradução do *Contra os Éticos* e não o inverso.

<sup>2</sup> Quando se tratar da reflexão sobre a arte de viver, em alguns momentos Bett relaciona passagens também do livro I do *AM*. Podemos estabelecer esta relação feita por Bett ao livro I por saber que *AM I-VI* trata especificamente das instruções as *artes*, sendo elas: I Contra os professores em geral; II Contra os professores de retórica; III Contra os geômetras; IV Contra os aritméticos; V Contra os astrólogos; VI Contra os músicos.