

# Ética e política nos céticos antigos

Prof. Dr. Marcelo da Costa Maciel  
(UFRRJ- Rio de Janeiro - RJ - Brasil)  
[marcelocmaciel@bol.com.br](mailto:marcelocmaciel@bol.com.br)

**Resumo:** O artigo pretende demonstrar a dimensão ética e política do ceticismo antigo. O argumento central é que, embora as posições céticas a respeito de questões éticas e políticas não sejam evidentes a partir das fontes originais, elas podem ser identificadas investigando-se a reflexão cética sobre a vida comum. Ao final, o artigo sugere ainda algumas afinidades entre o ceticismo e o liberalismo político.

**Palavras-chave:** *Éthos*; Vida comum; Política; Ceticismo; Liberalismo.

## 1. Considerações iniciais:

Antes de mais nada, é preciso deixar claro que o presente artigo, ao tentar inferir as posições do ceticismo antigo no terreno da reflexão ética e política, obviamente não parte do pressuposto de que da reflexão epistemológica cética possam ser inferidas diretamente posturas éticas e políticas correspondentes. Um dos pontos que evidenciam a originalidade do ceticismo filosófico é, justamente, a dissolução da tradicional crença na existência de vínculos necessários entre ontologia, epistemologia, ética e política. Isto porque o reconhecimento do caráter indeterminado do estatuto ontológico da realidade, bem como a ideia da insuperável relatividade do conhecimento, libertam as reflexões dos céticos dos constrangimentos típicos do raciocínio dogmático, o qual, ao postular os vínculos acima mencionados, tende a examinar os fenômenos segundo modelos preestabelecidos. Todavia, essas considerações preliminares não devem desautorizar a nossa intenção de perscrutar quais seriam as posturas compatíveis com o ceticismo no campo da reflexão ética e política.

Sabemos, por meio de Sexto Empírico, que o ceticismo antigo reconheceu a necessidade de adoção de certos critérios capazes de orientar a prática cotidiana. Tais critérios, contudo, não poderiam ser buscados nos sistemas filosóficos dogmáticos, pois estes, formulados de maneira *idiótica*, fundamentam-se em pressupostos alheios à experiência ordinária e, por isso mesmo, não publicamente acordados. Suspendendo o juízo acerca das orientações de conduta que povoam a *diaphonía* filosófica, os céticos inclinam-se, então, às proposições que são objeto da aceitação pública, uma vez que o atributo da *comunalidade* é um elemento essencial da noção cética de fenômeno. Com isso, o ceticismo pôde apontar um parâmetro para a condução da vida prática, ao mesmo tempo em que preservou a coerência de sua regra fundamental, que é a adesão não-dogmática aos fenômenos.

Ressalte-se que, no raciocínio cético, o fenômeno não se converte em um critério de verdade, pois com ele não se almeja provar a realidade ou irreabilidade do que quer que seja. O fenômeno é o padrão de ação de acordo com o qual o cético, na conduta ordinária, pode executar certas ações e abster-se de outras (HP I.21). Pretendendo conduzir sua vida segundo as aparências, o

cético é levado a uma acomodação aos costumes e leis da sociedade de que faz parte. Consolidados ao longo do tempo sob a forma de tradição, tais costumes e leis constituem aquilo que os gregos denominavam *ethos*, o qual, por expressar modos compartilhados de agir e pensar, era assumido pelo ceticismo como uma forma de regulação não-dogmática da vida (HP I.23).

Iniciaremos nossa reflexão com a reconstituição da noção grega original do *ethos* e mostraremos como esta noção é interpretada, apropriada e utilizada pelo ceticismo como uma forma de orientação da vida prática capaz de compatibilizar-se com as reservas cétricas relativas ao conhecimento. A partir daí, tentaremos avançar na análise dos textos antigos (sobretudo os de Sexto Empírico) a fim de, pelo menos, esboçar a configuração do que seria a política cética. Como foi dito acima, sabemos que não é possível extrair da reflexão cética qualquer teoria política (sob pena de fazer o ceticismo incorrer em contradição consigo mesmo), mas cremos que seja legítimo demonstrar algumas implicações práticas derivadas das regras de vida seguidas pelos cétricos diante da alegada ausência de verdade, regras essas que, não sendo por eles defendidas como dogmas, revelam-se, contudo, como guias úteis para a organização e funcionamento da vida social e política. Ainda no campo da reflexão política, encerraremos o artigo com alguns comentários à hipótese levantada por John Christian Laursen, segundo a qual é possível identificar afinidades entre a política do ceticismo e algumas características do liberalismo político, sobretudo na sua forma constitucional. Defenderemos a plausibilidade de tal hipótese e tentaremos integrá-la à interpretação da filosofia cética por nós apresentada ao longo do artigo.

## **2. *Ethos* e vida comum:**

Investigando de maneira mais acurada o significado do termo *ethos*, Lima Vaz (1993, p. 11-16) revela que, no vocabulário grego, existiam dois vocábulos *ethos* (um com inicial *eta* e outro com inicial *épsilon*). Em torno dos matizes semânticos peculiares a cada um desses vocábulos, a reflexão filosófica, desde a tradição socrático-platônica, dedicou-se a construir uma ciência do *ethos*, originando a Ética como saber autônomo e atribuindo-lhe lugar privilegiado na história cultural do Ocidente.

O primeiro *ethos* (com *eta* inicial) significa casa, morada, lugar de abrigo e, portanto, local em que se está acostumado a viver e onde se realiza uma prática costumeira. O *ethos*, enquanto lugar de estada permanente e habitual, é o ambiente no qual se desenvolve um comportamento que se repete e essa regularidade prática da repetição cria no indivíduo uma disposição permanente, constituindo sua “personalidade ética” (LIMA VAZ, 1993 p. 14). A ênfase nessa constância do agir deflagra o outro sentido do *ethos* (com *épsilon* inicial), que corresponde a costume, modos, caráter. Nesta segunda acepção, o *ethos* é um modo de ser, pensar e agir resultante da experiência repetitiva compartilhada por aqueles que habitam o mesmo *ethos* (no sentido espacial). É um estilo de vida que unifica e singulariza toda uma comunidade, aproximando-se, assim, da moderna noção de

“cultura”, tal como consolidada pela tradição antropológica iniciada por Franz Boas, para o qual “os olhos que veem são os da tradição” (*apud* LESSA, 1993, p. 21).

O *ethos*, ao construir um espaço habitável para o homem dentro do qual irão plasmar-se seus hábitos, não é determinado pelo impulso da natureza, mas consiste no trabalho coletivo de criação e consolidação da tradição. O resultado final deste trabalho é o estabelecimento de uma analogia entre a regularidade do agir humano e a regularidade da natureza, por meio da qual as exigências instituídas pelos homens de determinada cultura revestem-se para eles do estatuto de exigências essenciais da própria vida.

Elevando-se sobre a *physis*, o *ethos* recria, de alguma maneira, na sua ordem própria, a continuidade e a constância que se observam nos fenômenos naturais. Na *physis*, estamos diante de uma necessidade dada, no *ethos* tem lugar uma necessidade instituída, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da tradição mostra-se o corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra de cultura (LIMA VAZ, 1993, p. 17) (grifos do autor).

A coextensividade entre os conceitos de *ethos* e cultura deve-se à dimensão axiológica constitutiva da vida humana, já que, para viver, o homem necessita não apenas de um espaço (um mundo material que, com o auxílio da técnica, garanta sua sobrevivência), mas, sobretudo, de um estilo de vida (um mundo simbólico que encerre uma visão do próprio homem, fornecendo-lhe um sistema normativo capaz de orientar sua conduta). Em resumo, o *ethos* (universo construído pelo símbolo e perpetuado pela tradição) adquire caráter normativo como cultura, transcendendo a efemeridade das ações individuais e apontando para os indivíduos um dever-ser. Por tudo isso, Lima Vaz afirma que a relação entre *ethos* e cultura é uma relação essencial: o *ethos*, enquanto processo genético dos hábitos, isto é, das disposições habituais para agir e pensar de determinada maneira, é a própria gênese da cultura, donde se conclui que: “seja no sentido restrito de ‘cultura do espírito’, seja no sentido amplo da sua distinção com a ‘natureza’, a cultura é inseparável do *ethos* ou a cultura - toda cultura - é constitutivamente ética” (LIMA VAZ, 1993, p. 40).

Sabe-se que, a partir de Sócrates, o domínio do *ethos* passou a ser radicalmente interpelado pela Filosofia. A inovadora *sképsis* socrática voltava-se para questões relativas ao agir humano, superando a preocupação com a *physis*, que caracterizou o contexto da emergência do pensamento filosófico. Tornou-se, então, possível supor que a unidade do *logos* (enquanto princípio da realidade) fosse uma característica essencial não só do *kosmos* (ordem da natureza), mas também do *ethos* (ordem humana) e, com isso, este último pôde converter-se em objeto de uma investigação metódica, expressa sob a forma de um discurso argumentativo. Teve, assim, início a grande empresa filosófica de construção da Ética (a ciência do *ethos*), para a qual Platão, Aristóteles e as escolas do

período helenístico forneceram como que os alicerces sobre os quais se ergueram os grandes pilares da reflexão ética no Ocidente.

Na história do nascimento da Ética, lugar de destaque deve ser dado a Aristóteles, com seu trabalho de fundamentação e sistematização da ciência do *ethos*. Em termos gerais, a Ética é por ele definida como o campo da reflexão filosófica que tem por objeto o comportamento humano. Diferentemente da Metafísica, que investiga os princípios fundamentais da realidade em seu sentido genérico e abstrato, a Ética trata de estabelecer critérios inequívocos capazes de orientar o agir humano. Nesse sentido, as questões gerais da reflexão ética são: O que se entende por virtude? Como distinguir a virtude do vício, o certo do errado, o bem do mal? Qual deve ser o ideal da conduta humana?

É para responder a essas questões que Aristóteles constrói o seu sistema ético, aplicando a esta área de reflexão o seu método próprio de conduzir a investigação filosófica. Em primeiro lugar, ele vincula as preocupações da Ética às da Política, uma vez que esta última visa demonstrar o que cada cidadão deve saber e fazer de forma a atingir a felicidade no âmbito da vida em sociedade. Desta forma, as finalidades da Política abrangeriam e realizariam de modo mais perfeito e completo o fim específico da Ética, que é o bem humano. Além disso, Aristóteles ressalta que o conhecimento das ações humanas só pode ser obtido por meio da aplicação de princípios racionais, pois só com eles se pode construir qualquer ciência. Por isso, como regra de método, deve-se afastar a influência das paixões de forma a deixar o espírito ser conduzido pelo rigor do raciocínio (ARISTÓTELES, 1987, p. 9-10).

A investigação de Aristóteles dirige-se para aquilo que, por todos os homens, é considerado o *bem supremo*. O primeiro passo da ética aristotélica é, portanto, identificar o que os homens almejam universal e incondicionalmente, pois este seria, então, o fim último para o qual devem tender todas as suas ações. Partindo do que é comumente aceito, Aristóteles verifica que a *felicidade* é este *bem supremo*, pois é o único que, entre todos os bens, é buscado em si mesmo, e não tendo em vista algum outro bem. Não se busca a felicidade para, com ela, obter-se alguma coisa, mas, ao contrário, buscam-se saúde, riqueza, glória, amigos, etc. tendo-se em vista a felicidade (ARISTÓTELES, 1987, p. 11).

O segundo passo da ética aristotélica é definir de maneira rigorosa o conceito de felicidade, uma vez já estabelecido que ela é o “bem supremo” e, portanto, o objeto por excelência da Ética. Aristóteles afirma que a felicidade pode ser identificada com a virtude, posto que uma vida feliz é “uma espécie de boa vida e boa ação”, e o homem feliz “vive bem e age bem” (ARISTÓTELES, 1987, p. 17). A virtude denota excelência, perfeição e, por isso, deve ser buscada por si mesma. Só a felicidade preenche totalmente essa condição, podendo, assim, ser considerada a mais excelente de todas as virtudes, ou mesmo, a atividade mais virtuosa da alma.

Neste ponto, Aristóteles é levado a indagar sobre a natureza da virtude de modo a caracterizar o conteúdo do conceito de felicidade. Em termos gerais, a virtude é por ele definida

como uma espécie de meio-termo entre dois extremos, o ponto equidistante entre um excesso e uma carência. É a justa medida aplicada aos desejos e atos humanos. A capacidade de estabelecer tal mediania supõe um sujeito dotado de temperança, capaz de manter-se equilibrado diante das paixões (ARISTÓTELES, 1987, p. 32-33).

Tal capacidade pode existir em várias categorias de homens, mas é o filósofo (aquele que anseia, acima de tudo, pela sabedoria) que tem condições de atingir plenamente a virtude e, portanto, a felicidade. Isto porque ele cultivava uma vida contemplativa, isto é, uma vida conforme a razão, buscando permanentemente o auxílio desta para discernir entre o excesso e a insuficiência. Tal discernimento é condição primordial para a realização de ações virtuosas e só pode ser feito por meio da aplicação do princípio racional diante de cada situação da vida. Nesse sentido, a busca da felicidade vincula-se à busca da sabedoria e o agir virtuoso ao agir conforme a razão (ARISTÓTELES, 1987, p. 191-192).

Por essas razões, Aristóteles estabelece a Ética como uma ciência absolutamente indispensável, pois dela dependem a definição e a conquista do bem mais almejado por todos os homens: a felicidade. Esta só pode ser alcançada por uma vida virtuosa, o que, por sua vez, só é possível com o equilíbrio. Assim, o esforço originalmente socrático de inclusão dos assuntos humanos no rol de preocupações fundamentais da Filosofia recebe de Aristóteles tratamento sistemático, o que faz dele um dos principais responsáveis pela construção da Ética enquanto ciência.

É importante registrar, contudo, que o próprio Aristóteles se preocupou em ressaltar a especificidade da Ética no quadro geral do conhecimento humano, ao incluí-la no campo do *saber prático*, e não do *saber teórico*, o que traz consequências significativas para o estatuto das proposições que se podem fazer neste domínio. Segundo Aristóteles, o grau de clareza e precisão nos raciocínios varia de acordo com aquilo que está em questão, “pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto” (ARISTÓTELES, 1987, p. 10). Em se tratando do estudo das “ações belas e justas”, a diversidade de opiniões é admitida uma vez que tais ações devem ser consideradas como “existindo por convenção apenas, e não por natureza” (ARISTÓTELES, 1987, p. 10). Neste caso, Aristóteles parece curiosamente concordar com Sexto Empírico, que afirma não existir nada que seja bom ou mau por natureza, sendo isso decidido pela convenção humana (AM XI.140). Diferentemente do que ocorre no campo do *saber teórico* (que abarca os domínios da Metafísica, da Matemática e da Ciência Natural), o *saber prático* (que inclui a Ética e a Política) deve contentar-se com uma verdade aproximada e estabelecida apenas em linhas gerais. O tratamento das questões referentes à conduta humana, ao contrário dos raciocínios da Geometria, não comporta absoluta exatidão, jamais podendo superar a sua inerente relatividade. Nas palavras de Aristóteles:

Tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez. Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina (ARISTÓTELES, 1987, p. 28).

O que a ciência da Ética tem em comum com as artes (*technai*) é o fato de ser um conhecimento voltado para a ação. Enquanto *saber prático*, o ideal perseguido pela Ética não é a precisão matemática de suas conclusões, mas sim a eficácia em apontar a forma de ação mais adequada em cada caso. O propósito da investigação ética não é o estabelecimento da verdade, mas sim de critérios e normas orientadoras do agir humano. Essa vocação eminentemente prática da Ética é formulada de modo explícito por Aristóteles nesta outra passagem:

Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras - porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário o nosso estudo seria inútil -, devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem (ARISTÓTELES, 1987, p. 28).

De qualquer modo, a abordagem filosófica do *ethos* implicou a necessidade de justificá-lo racionalmente, o que significou uma profunda ruptura com a concepção ordinária do *ethos*, baseada, como vimos, na evidência de uma regularidade fática, consolidada e preservada sob a forma de tradição. A ideia de uma ciência do *ethos* traz consigo a suposição da existência de um *ethos* mais condizente com a natureza humana e o critério para a identificação deste não pode ser simplesmente o consenso, mas a sua adequação à razão. O filósofo, rompendo com a adesão irrefletida da multidão, realiza uma crítica radical do *ethos* histórico, cujos fundamentos não podem mais ser aceitos como dados, mas precisam passar pelo crivo da demonstração racional.

A inclusão do *ethos* na arena filosófica teve como objetivo último o estabelecimento das bases racionais para uma orientação virtuosa da ação. Pretendeu-se superar o caráter arbitrário das instituições humanas e definir “medidas” universais aplicáveis ao agir humano, capazes de apontar para o homem - para todo homem - um ideal de perfeição. Nesse sentido, o nascimento da Ética foi a resposta da Filosofia não só ao senso comum (com sua aceitação acrítica do *ethos* historicamente dado), como também ao ensinamento dos Sofistas (com sua crítica relativista que impedia qualquer tentativa de construção racional de um programa ético universal para a conduta humana).

A singularidade do ceticismo antigo diante desse debate acerca do *ethos* residiu na atitude de rejeitar o compromisso filosófico com a necessidade de demonstração da racionalidade do *ethos*, trazendo à luz problemas insolúveis envolvidos na tentativa de justificá-lo por meio de um saber



racional (dentre os quais os problemas relativos à distinção entre “bem” e “mal”, à existência, ensinabilidade e benefício de uma “arte do viver” e, enfim, à possibilidade de um juízo absoluto acerca da melhor forma de conduta) (AM XI; HP III.168-278). Segundo o ponto de vista cético, a faina de construção de uma ciência do *ethos* propiciou que a mente dogmática realizasse - como o faz em todo campo de investigação filosófica - especulações improváveis a partir de premissas nada evidentes, o que fez com que, também no domínio da Ética, tivesse lugar um enorme e aparentemente infundável desacordo entre os filósofos.

Diante de tal desacordo, os cétricos experimentam uma situação de indecidibilidade quanto à adoção de uma filosofia ética em particular e, em contrapartida, aderem ao *ethos* de sua comunidade, pautando sua linha de conduta pelo conjunto das diretrizes de pensamento e ação compartilhadas pelos homens ordinários. Parecendo-lhes, no mínimo, temerário aceitar como universal e inquestionável qualquer regra de conduta dogmaticamente estabelecida, os cétricos realizam uma acomodação prática (leia-se não-filosófica) ao *ethos* histórico e tradicional, aquele que nasce da experiência comum e repetida de homens que coabitam o mesmo espaço e que é por eles transmitido de geração a geração como garantia de preservação de sua identidade coletiva. Conclui-se que a opção cética pelo *ethos* (e não pela Ética) como parâmetro norteador da conduta é uma forma de atender não-dogmaticamente ao imperativo do agir, que se impõe a todos (inclusive aos cétricos) como uma espécie de necessidade natural e, portanto, irrecusável (HP I.23, 226 e 237; AM VII.30). Como veremos adiante, a crença ordinária no valor e veracidade de regras tradicionais de conduta tem inestimável importância prática, pois, além de ser um elemento responsável pela manutenção de padrões de sociabilidade, isto é, de formas convencionais de relações sociais, é também um recurso seguro (já que não dogmático) para a resolução de possíveis conflitos que afetem a vida coletiva.

O conjunto de convicções teóricas e práticas que, com caráter normativo, sustentam a identidade de uma comunidade pode ser perfeitamente compatibilizado com o programa de vida cético, desde que se revele um modo comum e habitual de avaliar e conduzir os comportamentos, sendo chamado a decidir sobre todas as coisas que afetem o cotidiano. Sob a perspectiva cética, a atitude de seguir o *ethos* só diz respeito ao âmbito da ação prática, não implicando nenhuma tomada de decisão acerca do problema da verdade ontológica. Isto porque: “Fazer por costume é sempre um já ter feito, um fazer por fazer indiferente a si mesmo (...) É o modo de atuar e a perspectiva interpretativa de toda ação, que se recebe e se transmite sem digestão” (COSTA REGO, 1995, p. 182). Assim, além da necessidade da natureza e do constrangimento das paixões, a força do costume também impele o cético à ação, levando-o a adequar-se ao meio social da mesma forma que aquiesce aos fenômenos naturais.

A apropriação cética do *ethos* justifica-se também pelo fato de a tradição das normas e costumes que marcam a especificidade de uma comunidade não ter, por assim dizer, autoria, posto que não resulta de um ato fundador individual. A origem do *ethos* remonta a tempos imemoriais e,

via de regra, é interpretada à luz da religião, assumindo, assim, o caráter do sagrado. A religião, enquanto guardiã privilegiada da coesão do *ethos*, é a principal responsável pela transmissão dos valores supremos da comunidade às novas gerações, e é exatamente por essa função socializadora (independentemente dos seus fundamentos não-evidentes) que ela é reconhecida pelos céticos como parte integrante de um repertório cultural e, conseqüentemente, como uma forma de orientação da vida prática. A sacralização da tradição tem o poder de, no imaginário social, elevar as normas éticas fundamentais acima das vontades humanas, atribuindo aos valores, obrigações e interditos uma força e estabilidade que dificilmente teriam se dependessem exclusivamente da racionalidade laica.

O fato de a religião atuar objetivamente como um instrumento eficaz de sustentação e transmissão do complexo axiológico constitutivo do *ethos* revela uma vez mais que este jamais tem um caráter individual, pois qualquer tradição ética só existe e se transmite dentro de uma relação intersubjetiva na qual o indivíduo recebe da comunidade uma herança cultural onde irá encontrar os padrões socialmente aceitos pelos quais deverá guiar seu comportamento. Nenhuma forma de sociabilidade, portanto, poderia subsistir graças a uma iniciativa puramente individual, uma vez que somente a prioridade do *ethos* sobre o indivíduo empírico é capaz de garantir a perenidade dos valores em meio à contingência das opiniões individuais.

Desta forma, o *ethos* possui características fundamentais que tornam plenamente plausível sua adoção como critério de ação por parte dos céticos. Em primeiro lugar, identifica-se com o mundo da cultura, que é obra coletiva por excelência, já que se constitui da linguagem, dos mitos, do saber ordinário, dos valores e normas e de todas as demais realizações próprias da vida social. Em segundo lugar, apoia-se na força sacralizadora e universalizante da religião, que resgata suas exigências da oscilação das decisões individuais. E, finalmente, sendo a tradição a sua forma de existência histórica, implica a transmissão de um legado que antecede o indivíduo e que é absolutamente necessário à sua atuação como membro de uma dada comunidade.

Contudo, a condição realmente indispensável para que o domínio do *ethos* forneça orientações de conduta ao cético, sem que isso lhe traga complicações doutrinárias, é que tal domínio preencha todas as exigências contidas na definição de “fenômeno”. Tudo mais sendo objeto de suspensão de juízo, só o fenômeno inevitavelmente permanece como guia para a vida, pois ele não implica a crença na existência de um real exterior, mas antes é uma afecção involuntária (*pathos*) e, como tal, não está aberto à investigação (HP I.19 e 22). Ao assentir aos fenômenos, o cético não se compromete com sua existência real ou objetiva, mas simplesmente reconhece, sem inclinação positiva ou impulso forte, as impressões involuntárias que experimenta, da mesma forma que um menino segue o seu tutor (HP I.230). Uma vez que o fenômeno se nos impõe, assentir a ele nada mais é do que reconhecer, de modo não deliberado, a sua presença, o que fica claro quando Sexto Empírico se refere à atitude cética com respeito às sensações: “o cético dá o seu assentimento às sensações, que são os resultados necessários das impressões dos sentidos, e ele



não diria, quando estivesse, por exemplo, sentindo calor ou frio: eu creio que não estou sentindo calor ou frio” (HP I.13) (tradução minha).

A grande diferença quanto à maneira com que céticos e dogmáticos lidam com os fenômenos reside no fato de que os últimos não se contentam em relatar aquilo que lhes aparece, mas desejam obstinadamente ir além da dimensão do aparecer e dizer o que os fenômenos são em si mesmos, crendo possível provar sua existência e conhecer sua natureza. Para os céticos, ao contrário, as aparências bastam para a conduta da vida, enquanto o seu problemático estatuto ontológico é dispensável. É possível viver sem perturbar-se com especulações conflitantes acerca do mundo fenomênico, mas satisfazendo-se com o que é evidente e necessário para o uso prático. Em poucas palavras, deixar-se guiar pelos fenômenos significa levar uma vida empírica tal como expressa por Sexto: “Porque é suficiente, penso, conduzir-se na vida de modo empírico e não dogmático, adequando-se às regras e crenças comumente aceitas” (HP II.246) (tradução minha).

A menção às “regras e crenças comumente aceitas” evoca novamente a noção de *ethos*, a qual precisa reunir em si as características formais da noção de fenômeno para que a inserção do cético no universo particular de determinado *ethos* mantenha coerência com o próprio ceticismo. O cético pode perfeitamente acomodar-se aos padrões de sociabilidade de uma configuração social específica desde que a obediência às normas e valores que a constituem tenha para ele o caráter involuntário e necessário de uma aquiescência a fenômenos.

A primeira característica do *ethos* que manifesta o seu estatuto de fenômeno é a já referida analogia entre a regularidade do *ethos* e a constância da natureza. Quando necessidades instituídas pelos homens adquirem para eles importância e fixidez semelhantes àquelas das necessidades naturais, aderir ao *ethos* torna-se equivalente à atitude de “seguir o curso da natureza”. O comportamento na vida cotidiana assume, então, um caráter irrefletido, tal como as respostas humanas às paixões naturais. O *ethos* (mundo simbólico que se explicita na linguagem das normas e valores e se perpetua como tradição) converte-se em uma segunda natureza e, por causa disso, agir de acordo com ele investe-se de uma obrigatoriedade que não é vista como arbitrária, mas como uma imposição da natureza. Essa qualidade do *ethos* propicia que, com relação a ele, os céticos tenham a mesma atitude que têm diante dos fenômenos naturais, qual seja, um assentimento moderado (posto que não intensificado por inclinação pessoal ou deliberação íntima), porém necessário e irrecusável.

A adesão ao conjunto de diretrizes de pensamento e ação que compõem determinado *ethos* é uma forma de adesão a fenômenos também pelo fato de que tais modos de pensar e agir, sendo compartilhados no âmbito da vida ordinária, desfrutam do atributo da *comunalidade*, condição indispensável para que recebam a espécie de assentimento cético de que estamos falando. A vida comum organiza-se em torno de algumas “certezas”, cujos fundamentos podem até consistir de suposições rigorosamente não-evidentes, mas que, assumidas por um acordo tácito entre os homens ordinários, são consideradas como parte do domínio fenomênico. Desta forma, a chamada

“sabedoria da vida”, que se mantém ao longo das gerações como repositório de ensinamentos para a condução do viver, constitui-se normalmente de lendas, fábulas, parábolas e mitos, o que revela os alicerces supersticiosos e, portanto, incertos de suas máximas. Todavia, ao receberem aceitação tácita e generalizada, essas máximas tornam-se dimensões triviais da existência, configurando a matéria fenomênica da vida ordinária. O caráter originalmente não-evidente de alguns dos componentes do *ethos* é, assim, suplantado pela dimensão pública de sua aceitação, o que atesta, mais uma vez, a natureza fenomênica do *ethos*.

Fica claro, então, que viver de acordo com os fenômenos - regra básica da conduta cética - exige, no que tange à vida social, uma acomodação externa ao *ethos*. Este, como já foi dito, surge inicialmente da regularidade de conduta resultante do viver em comum, assume a forma de disposições habituais para agir e pensar de determinada maneira e cristaliza-se como obra de cultura nos valores, costumes e leis que marcam a especificidade de uma comunidade. Com o decorrer do tempo e, sobretudo, com a ação sacralizadora da religião, esses produtos culturais passam a constituir uma tradição, isto é, uma espécie de tesouro simbólico que uma geração transmite à outra como forma de garantia da perenidade de seus modos de regulação da vida comum. Assim sendo, o projeto cético de viver em conformidade com as aparências implica a adesão aos modos tradicionais de conduta que vigoram no contexto social em que se está inserido. Tal adesão, contudo, é vivida intimamente como uma experiência de reconhecimento de fenômenos, sendo justificada pela utilidade que oferece para a condução da vida prática, e não por juízos dogmáticos acerca da natureza intrínseca de quaisquer padrões de sociabilidade com fundamento tradicional.

O recurso ao *ethos* é, para os céticos, uma forma não-dogmática de resolver as perturbações que assolam a vida ordinária, pois, segundo Sexto Empírico, a *diaphonía* não se faz presente apenas entre os filósofos, mas também é suscetível de ocorrer entre os homens ordinários (HP I.165). Ocorre que os homens ordinários, ao contrário dos filósofos, forjam métodos pactados de resolução de conflitos, tornando possível que a vida social transcorra independentemente da indecidibilidade das disputas dogmáticas. Os *entimemas*, definidos por Aristóteles como máximas morais provenientes da tradição, e não da demonstração filosófica, consistem em um desses métodos, pois agem como premissas maiores que orientam a ação no mundo social. São lugares-comuns dos quais a vida ordinária extrai modos públicos de produção de acordos e escolhas sociais.

Na tradição, portanto, o cético encontra um critério prático para regular sua inserção na vida social, visto que não é possível que alguém permaneça totalmente inativo (HP I.23). Com isso, pode-se concluir que, enquanto o *ceticismo epistemológico* aponta para a suspensão do juízo diante dos embates dogmáticos e para a adesão aos critérios cognitivos ordinários, o *ceticismo ético* não é marcado por uma postura suspensiva com relação à dimensão do agir, mas por um certo tipo de apego à tradição, do qual decorrem, por um lado, a rejeição das tentativas dogmáticas de interferência na vida social a partir de “certezas” filosóficas e, por outro, a adesão aos valores consagrados pelos rituais da vida ordinária.

Utilizamos intencionalmente a expressão “um certo tipo de apego à tradição” para ressaltar que, embora externamente o comportamento social do cético pareça idêntico ao do homem ordinário, as duas formas de conduta não se confundem em sua dimensão subjetiva. Pode-se dizer que o homem comum é uma espécie de escravo da vida ordinária, já que se vincula intimamente aos seus ditames, não tendo a possibilidade de relativizá-los. Ele vê o mundo de acordo com o que informa o *ethos* cultural de que faz parte. O cético, por sua vez, apesar de seguir a tradição e adotar os valores predominantes em sua cultura, não se compromete intimamente com eles, pois, como revela o Décimo Modo de Enesidemo (HP I.145-163), tem consciência da relatividade dos costumes e valores culturais. Por isso, ao contrário do homem comum, ele não se subordina aos rituais da vida ordinária por meio de uma crença no seu caráter absoluto, mas consciente de que se trata de convenções humanas historicamente construídas, o que resulta numa visão de mundo marcadamente cosmopolita.

Em suma, a adoção das leis e costumes de uma dada comunidade por parte do cético não o compromete intimamente com tal comunidade, pois não é determinada pela convicção de que essas leis e costumes sejam, em si mesmas, melhores que quaisquer outras. Na base dessa adoção reside a contingência, pois, quando Sexto Empírico enuncia como regra de vida para o cético uma conduta adequada às leis e instituições de seu país (HP I.17), não faz sobre elas qualquer juízo de valor, nem mesmo deixa entrever qualquer preferência por elas. Parece, antes, ser a sua intenção dizer que o cético segue, utilitariamente, as leis e instituições do lugar em que se encontra, dada a equipolência entre os diversos padrões culturais e a consequente impossibilidade de que um deles se apresente como intrinsecamente superior.

Assim, sem jamais pretenderem fundamentar filosoficamente as crenças dos homens ordinários (o que seria uma contradição com o próprio ceticismo), os céuticos aderem externamente a tais crenças como critérios práticos para viverem entre os homens e, desta forma, resguardam o campo da sociabilidade humana das infundáveis querelas dogmáticas. Para eles, essa inserção no *ethos* é experienciada como uma forma de assentimento a fenômenos, já que toda crença compartilhada pode ser ceticamente encarada como uma espécie de fenômeno social.

### **3. Os céuticos e a política:**

A atitude de adesão não-dogmática ao *ethos* é a chave para o entendimento da postura cética diante da política. Todavia, é importante ressaltar que o tema da política não foi tratado de forma explícita e privilegiada pelos céuticos. De acordo com Laursen (1992, p. 20), a evidência disponível sobre o assunto nas fontes antigas é, além de esparsa, problemática, já que não tem um conteúdo manifestamente político. Por isso, a demonstração das possíveis implicações políticas do ceticismo antigo só pode ser feita por analogia com outras evidências mais seguras e por extrapolação de pontos de vista não especificamente políticos.

Para uma compreensão adequada da postura política do ceticismo antigo, é importante tomarmos como ponto de partida a representação cética do mundo social ou, em outras palavras, o modelo de ordem que pode ser associado ao modo cético de filosofar. Tal modelo apresenta a vida social como um espaço de sociabilidade povoado por agentes ordinários, inseridos no chamado mundo fenomênico, que regulam suas interações por meio de mecanismos compartilhados, os quais, embora marcados fundamentalmente pela contingência, adquirem estabilidade ao integrarem uma tradição. De qualquer modo, o primado da contingência permanece como característica central da concepção cética acerca dos fatores determinantes da ação humana ordinária. Já ressaltamos aqui a recusa cética de tomar o *logos* filosófico como guia para a vida e como critério para a avaliação e reconfiguração das formas de sociabilidade. Em seu lugar, os cétricos adotam pragmaticamente métodos de escolha social inseridos em um saber tradicional, cujas vantagens decorrem exclusivamente de sua precedência histórica e aceitação geral. Enfim, qualquer investigação dos possíveis corolários políticos da reflexão cética precisa levar em conta o reconhecimento cético do imperativo de viver entre fenômenos, a defesa dos modos ordinários de cognição e ação e o abandono das pretensões dogmáticas - dimensões que delineiam a fisionomia social de um “mundo possível cético” (utilizando a expressão proposta por Lessa, 1993).

Com essas observações, já podemos perceber que uma possível política do ceticismo não acalentará expectativas de reconfiguração da vida social, pois, ao contrário da invenção dogmática de imagens de mundo social, o “mundo possível cético” nada mais é do que a aceitação da vida ordinária tal como ela é, constituída por agentes portadores de crenças e hábitos compartilhados, com base nos quais orientam suas condutas e resolvem seus conflitos. Embora a busca das implicações políticas do ceticismo nos conduza a investigar uma dimensão positiva (ou construtiva) nesse modo eminentemente crítico de filosofar, não podemos esperar que o ceticismo produza uma proposta política feita de princípios logicamente necessários em substituição às várias formas de dogmatismo político. Em suma, não é possível extrair da reflexão cética uma teoria política, mas apenas algumas implicações práticas derivadas das regras de vida seguidas pelos cétricos diante da ausência de qualquer verdade, regras essas que, por sua vez, não eram por eles defendidas da maneira com que os dogmáticos defendem seus dogmas, mas sim devido exclusivamente ao seu caráter útil.

Já vimos que a adesão cética aos fenômenos leva ao insulamento da vida comum, impedindo que esta seja contaminada por pretensões dogmáticas ao conhecimento da realidade. Tal insulamento resulta numa concepção da política que dispensa fundamentos teóricos e é caracterizada pela primazia da ação sobre a razão. A *epoché* suspende o juízo, mas não a ação que toma as aparências como critério. Não há na política cética qualquer compromisso com dogmas filosóficos, mas o apego a crenças ordinárias por seu caráter público e utilitário. A diferença fundamental é que essas crenças não buscariam apoio na razão dogmática, nem partiriam de premissas alheias à experiência cotidiana. Tais crenças referem-se a aparências e, exatamente por

isso, não podem ser solapadas por qualquer escrutínio filosófico. Assim, os céticos conduzirão suas escolhas no mundo político de acordo com as crenças compartilhadas pelos homens ordinários, sem, contudo, acrescentarem quaisquer justificativas para as mesmas, pois tais escolhas correspondem ao reconhecimento do que a eles aparece, e não a uma decisão sobre como as coisas realmente são. Com isso, conclui-se que aos céticos é possível participar da política sem prejuízo do próprio ceticismo.

Isto porque a política é vista como um modo de lidar com as perturbações da vida ordinária, as quais, diferentemente da *diaphonia* dogmática, são vividas em comum e sujeitas a formas de regulação compartilhadas e, portanto, inseridas no mundo fenomênico, já que tudo o que é publicamente aceito é visto como fenômeno e, como tal, impele ao assentimento. Como já dissemos, a tradição das leis e costumes, independentemente de poder também estar ancorada em suposições não-evidentes, atua como uma daquelas formas de regulação devido ao atributo da comunalidade. Assim sendo, a tradição incumbe-se de realizar um trabalho de rotinização (informal ou institucional) da vida ordinária, possibilitando que a sua inquietude própria seja resolvida por procedimentos publicamente acordados, e não pela intervenção de filósofos marcados pela solidão cognitiva. O trabalho de rotinização institucional cabe, sobretudo, às instituições políticas, as quais, sob a ótica do ceticismo, atuam como formas de regulação de discrepâncias sociais (LESSA, 1997, p. 220).

A afirmação de que a comunalidade é tomada pelos céticos como um padrão em política tem suporte nas próprias fontes antigas, pois, segundo Diógenes Laércio, Pirro teria sustentado que o costume e a tradição governam a ação humana (DL IX.61). Sexto Empírico, por sua vez, relata que nada existe que seja bom ou mau por natureza, mas isso é decidido pela convenção humana (AM XI.140). Interpretando essas passagens, podemos sugerir que crenças compartilhadas e cristalizadas sob a forma de tradição constituem um padrão interpessoal de ação que deve orientar a inserção do cético nos *affairs* da vida comum. Diante da impossibilidade de se provar qualquer verdade, a comunalidade aparece, então, como uma espécie de equivalente funcional da verdade.

As versões acadêmicas do ceticismo antigo, interessadas também em discernir um critério prático de ação que pudesse ser adotado pelos céticos em meio à insuperável ausência de certeza, formularam noções das quais podem ser extraídas outras implicações políticas. A primeira delas é a noção de “razoável” (*eulogon*), que Sexto Empírico atribui a Arcesilau na seguinte passagem:

Arcesilau afirma que aquele que suspende o juízo sobre todas as coisas regulará suas inclinações e aversões e suas ações em geral pela regra do “razoável” e, procedendo de acordo com esse critério, agirá corretamente, pois a felicidade é alcançada por meio da sabedoria, e esta é feita de ações corretas, e a ação correta é aquela que, quando praticada, possui uma justificativa razoável. Aquele, portanto, que se inclina ao “razoável” agirá corretamente e será feliz (AM VII.158) (tradução minha).

Não é nosso propósito aqui discutir se as modalidades de ceticismo acadêmico correspondem a uma ruptura radical com as tradições pirrônicas, ao substituírem a ênfase original na suspensão do juízo por proposições positivas concernentes ao conhecimento e à ação. Cabe-nos apenas salientar que o “razoável” consiste naquilo que apresenta boas razões e que, embora não possa ser tomado como expressão da realidade em si mesma, parece estar fundado na prudência (daí a sua relação com a felicidade). Por isso, o “razoável”, adotado como critério para a ação política, exigiria que os agentes políticos buscassem argumentos plausíveis para justificarem perante outros o que querem e o que fazem.

Outra noção importante é a de “impressão provável” (*pithanon*), elaborada por Carnéades. Inserida em um contexto político, esta noção fornece um critério de escolha e ação, tornando-se um guia para a condução da vida e para a obtenção da felicidade. A implicação política do conceito é, basicamente, a mesma daquele proposto por Arcesilau, qual seja, permitir uma alternativa à atitude meramente suspensiva diante de questões práticas. A “impressão provável” não pretende retratar a natureza da realidade, mas oferece o maior número de evidências de que é a mais verossímil, isto é, a mais próxima da realidade, a qual, segundo os acadêmicos, é em si mesma inapreensível. De acordo com o critério, portanto, as propostas políticas deveriam ser testadas em um processo de experimentação, que demandaria tempo e disposição para o consenso. Tal processo, em princípio, não chega a um limite, mas prolonga-se indefinidamente, de tal maneira que tudo o que se pode ter, a cada momento, no campo da política, é um consenso provisório sobre o que parece melhor para a comunidade.

#### **4. Considerações finais:**

Para finalizar esse exame das posturas políticas compatíveis com o ceticismo antigo, resta salientar a sua afinidade com o liberalismo político, apontada por Laursen (1992), para quem os cétricos não teriam dificuldades em aderir a uma ordem política constituída de regras procedimentais neutras quanto a valores substantivos. O ceticismo exibiria uma afinidade com o liberalismo enquanto prática política, e não enquanto doutrina dogmaticamente justificada. Dentre as práticas políticas liberais, incluem-se o debate público, as liberdades de religião, opinião, associação e imprensa, a tolerância, a valorização da pluralidade, o respeito à lei, a moderação, o governo representativo, a participação política e a aversão à violência e à tirania.

Segundo Laursen, o cétrico poderia perfeitamente adotar as práticas liberais sem, contudo, defendê-las como dogmas políticos. Isto porque a atitude cética de seguir os costumes, leis e instituições assemelha-se à atividade política requerida pelo chamado constitucionalismo liberal, que defende a obediência a leis estabelecidas, cuja fonte, porém, é reconhecidamente a convenção humana, e não qualquer concepção dogmática pretensamente portadora de uma verdade mais profunda. Assim sendo, as práticas políticas liberais não seriam, em si mesmas, contraditórias com



as diretrizes de ação dos cétricos no terreno da política uma vez que os métodos pactados de resolução dos conflitos da vida ordinária, aos quais nos referimos anteriormente, poderiam englobar os procedimentos da política liberal, que buscam, por um lado, permitir a coexistência pacífica das diferenças e, por outro, conduzir à formação de acordos sociais.

De acordo com Stuart Mill (1991), a infinita diversidade quanto às finalidades da vida e a insuperável ignorância sobre quais delas correspondem à realidade impõem a tolerância como norma nas interações humanas. Daí resulta que o princípio da maioria seja adotado, a fim de evitar que a ignorância de poucos se sobreponha à ignorância de muitos, mas seja complementado pela proteção das minorias, condição para uma ordem autenticamente livre, garantidora dos processos de experimentação e inovação sociais. Em uma ordem autenticamente liberal, portanto, a interação entre os valores seria governada por regras procedimentais, neutras com relação aos fins perseguidos, porém eficazes no estabelecimento dos meios possíveis.

Ora, conforme vimos anteriormente, a inserção social e política do cétrico não acarreta um comprometimento íntimo com uma forma específica de vida social, pois, embora siga os costumes e leis da comunidade em que se encontra, ele não perde de vista a virtualmente inumerável diversidade de formas de vida e, como tem amor pela humanidade (HP III.280), inclina-se para a preservação da fertilidade humana que produz variadas formas de sociabilidade. Pode-se, então, argumentar que o reconhecimento da irreduzível variabilidade de valores substantivos que compõem os agregados culturais, expresso pelo Décimo Modo de Enesidemo, revela uma afinidade com a ordem política liberal, marcada, como dito acima, por uma ética de fertilidade de valores.

As afinidades entre o ceticismo e o liberalismo concentram-se, portanto, no reconhecimento do caráter contingente dos valores e na consequente defesa de uma meta-ética centrada na ampliação da experimentação em condições de liberdade. Essa meta-ética apoia-se na distinção entre os próprios valores e os procedimentos aceitos no convívio social. A comunalidade, mais uma vez, surge como padrão em política, reconhecendo a variabilidade dos valores como característica da própria espécie, mas forjando consensos particulares quanto aos meios socialmente legítimos.

### **Referências:**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

COSTA REGO, P. Hábito e Liberdade. Algumas Considerações sobre a Natureza do Ethos. *Síntese*, Belo Horizonte, vol. 22, n. 69, p. 179-192, abril-junho/1995.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Loeb Edition, 1979-80.

LESSA, R. Vox Sextus: Dimensões da Sociabilidade em um Mundo Possível Cétrico. *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 36, n. 1, p. 5-36, 1993.

\_\_\_\_\_. *Veneno Pirrônico: Ensaio sobre o Ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

LAURSEN, J. C. *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

MILL, J. S. *Sobre a Liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1991.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism (HP)*. In: *Sextus Empiricus*. Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, vol. I, 1987.

\_\_\_\_\_. *Adversus Mathematicus (AM)*. In: *Sextus Empiricus*. Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, vols. II-IV, 1987.

### **Ethics and politics in the ancient skeptics**

**Abstract:** The article intends to demonstrate the ethical and political dimension of ancient skepticism. The central argument is that, even though the skeptical positions about ethical and political points are not evident from the original sources, they can be identified investigating the skeptical reflection about the common life. At the end, the article suggests some affinities between skepticism and political liberalism.

**Keywords:** *Ethos*; Common life; Politics; Skepticism; liberalism.

Data de registro: 31/05/2012

Data de aceite: 05/09/2012