

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 40 jan-jun 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Escultura de *Pascal* por François Lanno,
realizada em pedra por volta de 1853, coleção do Museu do Louvre.

CETICISMO, VERDADE E VIDA

Flavio Fontenelle Loque
Professor,
Universidade Federal de Itajubá,
Itabira, Brasil
flavioloque@yahoo.com

RESUMO: O ceticismo antigo se concebia como um modo de vida. Para acadêmicos e pirrônicos, a suspensão do juízo era o único caminho para a felicidade e a sabedoria. Na Antiguidade, essa filosofia recebeu inúmeras críticas, como o argumento da *apraxia*, mas talvez a principal delas (e a mais influente na Modernidade) tenha sido a de Agostinho, que buscou reformular o conceito de sabedoria. Para Agostinho, a sabedoria não pode ser definida como mera abstenção do erro e a felicidade não é concebível sem a presença daquilo que se deseja. De Cícero e Sexto Empírico a Agostinho, portanto, há uma transformação muito relevante na maneira de se avaliar a relação entre a verdade e o bem viver, que, quando compreendida, permite que se perceba com mais clareza as diferenças entre autores modernos como, por exemplo, Montaigne e Pascal.

PALAVRAS-CHAVE: Ceticismo, Felicidade, Sabedoria, Suspensão do Juízo, Desejo, Fé.

Os céticos não costumam ter boa reputação. Na contemporaneidade, ao menos no senso comum, associa-se o ceticismo a uma atitude negativa, como se os céticos se caracterizassem por duvidar de tudo, em particular da existência de Deus. Dizer-se cético, sob essa perspectiva, significaria dizer-se descrente e, de modo mais específico, ateu. É impossível controlar o sentido que os conceitos filosóficos adquirem à medida que se popularizam. Em todas as línguas, são os falantes quem dão as cartas, mas isso não impede que os deslizamentos semânticos sejam demarcados, sobretudo quando, ao fazê-lo, compreendem-se melhor os termos em questão. Por conseguinte, convém observar que a acepção depreciativa do ceticismo, subentendendo-se por isso o cético como quem duvida de tudo, não parece estar presente na Antiguidade ou, no mínimo, não parece fazer parte do modo como os próprios céticos se compreenderam.

A julgar pelos capítulos iniciais dos *Esboços do Pirronismo*, nos quais Sexto Empírico apresenta os traços constitutivos dessa corrente cética, a característica demarcadora de sua natureza filosófica – a qual, pode-se dizer, vale igualmente para o ceticismo acadêmico, a outra corrente cética da Antiguidade – é a investigação (*zētēsis*). Claro que essa atitude também está presente nos dogmáticos, mas, no caso deles, ela é apenas uma etapa que culminará ou com a descoberta da verdade ou com a constatação de que ela é inalcançável. Sendo assim, o cético não pode ser concebido como quem duvida, no sentido de negar, descrer, rejeitar, mas como quem busca, avalia, pondera, razão pela qual, ainda segundo Sexto Empírico, a postura cética se resume a duas atividades fundamentais: investigar e examinar (*zētein kai skeptesthai*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 7, p. 54). É uma pena, a propósito, que a correspondência etimológica entre ‘exame’ e ‘ceticismo’ se perca nas línguas latinas...

Contudo, há ainda um segundo motivo para se questionar a acepção depreciativa associada ao ceticismo, especialmente quando se tomam como referência as obras escritas em grego: o verbo *dubitare* é uma tradução capciosa de *aporein*. ‘Duvidar’ tem uma conotação ativa e tende a im-

plicar uma deliberação dubitativa (algo mais próprio a Descartes) ao passo que, em seu correspondente grego, há uma conotação passiva que assinala o resultado da investigação e não a disposição que lhe dá início. A rigor, o impasse, a *aporia*, é o ponto de chegada do exame¹, à moda de Sócrates, e é justamente por isso que o cético, dando-se conta de seu não saber, permanece na investigação. É também por isso, aliás, que o cético retém seu assentimento, reconhecendo que ainda não foi capaz de se decidir acerca da questão investigada. Diferentemente dos que julgam ter encontrado a verdade, os dogmáticos, e dos que a consideram inalcançável, os chamados dogmáticos negativos, o cético ocupa uma espécie de meio termo, o qual não lhe permite emitir nenhum discurso conclusivo sobre o objeto da investigação. Assim, caso se tome como exemplo o questionamento sobre a existência de Deus, o cético não seria nem crente, nem ateu, mas agnóstico. Nos termos dos antigos, o cético é aquele que suspende o juízo.

Na Antiguidade, talvez a maior objeção posta ao ceticismo tenha sido o argumento da inação (*apraxia*), representado magistralmente em algumas das histórias atribuídas pela tradição a Pirro de Élis. Em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio conta, entre outras coisas, que tal era a indiferença de Pirro que somente graças à ajuda de amigos ele conseguia se safar de perigos como o ataque de cães ou a queda em desfiladeiros (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1999, DL IX 62-63, pp. 1100-1001). Curioso que, tão impassível assim, ele tenha vivido cerca de 90 anos! Certamente, esse episódio faz parte de um anedotário cuja finalidade parece ser mostrar que sua vida não era desejável. Filósofo ágrafo e um tanto obscuro, transformado em expoente do que veio a ser conhecido como pirronismo séculos depois de sua morte, as informações mais seguras sobre

1 Algumas vezes ocorre, não obstante, de *aporia* descrever o ponto de partida, a condição que leva as pessoas a filosofar, mas trata-se de um uso lato do termo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 12, p. 58, citado adiante). Para o uso técnico, basta ver, por exemplo, a discussão de Sexto Empírico sobre a noção de tempo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 2012, M X 247, p. 125).

Pirro derivam de poucos fragmentos de um discípulo direto, Timão de Flionte. Seja como for, é importante notar que uma objeção desse tipo só faz sentido num contexto em que a filosofia é concebida como um modo de vida (nos termos de Sexto Empírico, *agōgē*, cf., p. ex., SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 4, 21, pp. 52, 66), em que se pressupõe que a *theoria* não pode estar descolada das ações, do comportamento. Não é casual, portanto, que Diógenes Laércio, logo depois de relatar sumariamente a genealogia, a formação e os princípios filosóficos de Pirro, passe a detalhá-los observando que foram coerentes com sua vida (*akolouthos... tō biō*, cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1999, DL IX 62, p. 1100). O que está em jogo não é propriamente a dúvida (ou, em termos mais precisos, a suspensão do juízo sobre todas as coisas (*epochē peri pantōn*), cf. SEXTO EMPÍRICO, 2005, M VII 155-157, p. 33-34), mas a relação entre filosofia e vida. Da perspectiva dos antigos, quem seguiria um filósofo cuja vida não condiz com a *theoria*, cujas obras, *erga*, são inconsistentes com o discurso, *logos*? Por outro lado, quem seguiria um filósofo cuja vida não é atrativa e chega a conter episódios absurdos? No limite, quem seguiria uma filosofia que se revela invivível (*abiōton*)? O argumento da inação, assim, desdobra-se num dilema: ou o cético tem uma vida indesejável ou, para agir, é obrigado a assentir a algo, a contradizer-se. Em quaisquer das alternativas, a implicação é clara: o ceticismo não deve ser seguido.

Independentemente de como Pirro teria de fato vivido, é razoável considerar que parte do anedotário relativo à sua biografia radica-se na suposição de que ele desprezaria os dados dos sentidos, mas, possivelmente, o centro da objeção ao ceticismo reside numa suposição diferente, a de que toda ação requer algum conhecimento. Sendo assim, se o cético suspende o juízo, como ele poderia viver, já que não tem segurança nem mesmo acerca das coisas mais banais? A suspensão do juízo parece implicar uma paralisia, donde, portanto, a pertinência do argumento da inação. Na Modernidade, é uma compreensão desse tipo que subjaz à moral provisória de Descartes, cuja necessidade é justificada no primeiro parágrafo da Terceira Parte do *Discurso do Método*: “assim, a fim de que eu não permanecesse

irresoluto (*irrésolu*) em minhas ações enquanto minha razão me obrigava a sê-lo em meus juízos (...), formei para mim mesmo uma moral provisória...” (DESCARTES, 1979, p. 41; 1902, AT VI, p. 22).

Na tradição pirrônica, a resposta a essa objeção encontra-se em Sexto Empírico, que sustenta que o cético possui um critério de ação: o fenômeno (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 22, p. 66). A suspensão do juízo diz respeito ao modo como as coisas são (aos discursos que pretendem captar sua essência) e não ao modo como as coisas parecem ser (aos discursos que relatam o que aparece), tal qual ilustra o célebre exemplo do mel (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 20, pp. 64-66): que o mel pareça doce, isso não se recusa; pelo contrário, aceita-se como um dado, uma impressão que se impõe à percepção. A suspensão do juízo recai, isto sim, sobre a afirmação de que o mel é doce, de que sua doçura aparente corresponde à essência do mel ou, novamente nos termos do próprio Sexto Empírico, que a aparência corresponde ao que lhe é subjacente (*to hypokeimenon*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 19, p. 64). É por isso que o ceticismo antigo nunca chegou a colocar em xeque a existência do mundo exterior, como os modernos haveriam de fazer: em todo seu raciocínio, que opera a partir da dualidade ser *versus* aparecer, o foco da crítica é a relação entre essência e aparência, própria à concepção de verdade como correspondência: seu alvo é a capacidade de o discurso sobre os fenômenos espelhar as coisas tais como elas são.

Outra maneira de perceber que a objeção da *apraxia* pressupõe que toda ação requer algum conhecimento encontra-se na observação feita por Diógenes Laércio de que, segundo um determinado ponto de vista, o ceticismo não constituiria uma corrente filosófica porque lhe faltaria um conjunto de doutrinas (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1999, DL I 20, p. 77). Ora, como seguir uma escola, como agir, sem ter como parâmetro um corpo doutrinal, alguma crença? A resposta de Sexto Empírico a essa crítica, cuja formulação certamente é anterior a Diógenes Laércio, é a de que o ceticismo pirrônico se constitui numa maneira de raciocinar (cf. SEXTO EMPÍRICO,

1997a, PH I 17, p. 62), a qual se desdobra na definição do próprio ceticismo como uma habilidade (*dynamis*) e não como a adesão a um dogma ou conjunto de dogmas (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 8, p. 56). Fundamentalmente, no caso dos pirrônicos, essa habilidade implica o poder de realizar contraposições a fim de estabelecer a equipolência, chegar à suspensão do juízo e, enfim, à tranquilidade e à moderação das afecções.

Para os cétricos, não há melhor modo de vida do que o ceticismo, pois é por meio dele que se chega à tranquilidade, objetivo buscado pelos partidários de todas as escolas filosóficas, notadamente as helenísticas. Nesse sentido, é importante ressaltar um ponto crucial: na disputa entre as escolas, o ceticismo é a única que defende que a boa vida não requer conhecimento ou, o que é mais desafiador, que a boa vida exige que se suspenda o juízo. Ao contrário das outras correntes, todas dogmáticas, o ceticismo sustenta que a boa vida está associada à consciência do não-saber, ecoando assim o mote socrático da *Apologia* escrita por Platão. Diferentemente de Sócrates, no entanto, aos olhos dos cétricos, a pretensão de saber não é apenas um sinal de arrogância e precipitação na investigação (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH III 280, p. 522), mas um empecilho à felicidade: como se verá adiante, as crenças, defendem os pirrônicos, são fonte de perturbação. Ainda no começo dos *Esboços do Pirronismo*, há duas passagens muito interessantes acerca da relação entre conhecimento e tranquilidade que convém citar por extenso:

Homens de talento, perturbados pelas irregularidades nas coisas e estando em impasse acerca daquelas a que seria preciso assentir, foram levados a investigar o que nelas é verdadeiro e o que é falso, de modo a alcançar a tranquilidade a partir desse discernimento (*ek tēs epikriseōs*) (SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 12, p. 58).

Os cétricos, portanto, esperavam (*ēlpizon*) alcançar a tranquilidade ao discernir (*epikrinai*) a irregularidade nas coisas que aparecem e nas que são pensadas e, não podendo fazê-lo, suspenderam o juízo. Tendo suspenso o juízo, como que por acaso (*hōion tykhikōs*),

seguiu-se a tranquilidade, como a sombra segue o corpo (SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 29, p. 70).²

Dois pontos devem ser destacados: (1º) a investigação filosófica, num estágio inicial, é feita com a pressuposição dogmática de que a tranquilidade depende do correto discernimento (*epikrisis*: decisão, determinação) das coisas. Nesse estágio, a pessoa que filosofa ainda não é cética, pois, embora investigue sem saber a que ponto chegará, acalenta a expectativa (*elpis*) de que o conhecimento das coisas lhe trará a almejada tranquilidade. Somente ao admitir sua incapacidade de separar o verdadeiro do falso, momento em que suspende o juízo e, como que fortuitamente, chega à tranquilidade, ela se torna cética; (2º) a obtenção da tranquilidade é dita fortuita não porque não decorra da suspensão do juízo: assim como um corpo sempre é acompanhado de sua sombra, também a suspensão do juízo sempre é seguida pela tranquilidade. Não se trata, pois, de acaso ou sorte (*tykhē*) em sentido estrito. Ela é dita fortuita, como é possível concluir, porque foi alcançada de uma maneira contrária à expectativa inicial que associava a tranquilidade ao conhecimento das coisas. No mesmo capítulo dos *Esboços do Pirronismo* do qual a segunda das passagens acima foi extraída, o descompasso entre essa esperança dogmática e o resultado obtido é reforçado com outra analogia, aquela em que o pintor Apeles, tendo desistido de pintar a espuma na boca do cavalo, lança a esponja sobre a pintura e obtém, também fortuitamente, isto é, contrariamente ao que imaginava, o efeito desejado (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 28, p. 70).

Entretanto, como dito há pouco, a filosofia dos pirrônicos não se limita a apontar o vínculo entre suspensão do juízo e tranquilidade, vínculo surpreendente para quem não havia se dado conta do pressuposto dogmático com que iniciara a investigação filosófica. No livro *Contra Éticos*, também chamado de *Adversus Mathematicos* XI, Sexto Empírico expõe a relação entre crença e perturbação, justificando o que lhe parece ser o mo-

2 Tradução (modificada) de Danilo Marcondes, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997b.

tivo pelo qual os dogmáticos nunca alcançam a tranquilidade (ou, noutras palavras, o motivo pelo qual a suspensão do juízo é o único meio de atingi-la). Essa exposição se desenvolve no quarto e quinto capítulos do *Contra os Éticos*, mas o centro da argumentação encontra-se no seguinte trecho:

Toda infelicidade, portanto, provém (*ginetai*) de alguma perturbação, mas toda perturbação do ser humano decorre (*parepetai*) ou do ato de buscar algo intensamente (*syntonōs*) ou de fugir de algo intensamente. Todo ser humano busca intensamente o que acredita ser bom e foge do que supõe ser mau. Portanto, toda infelicidade provém do ato de buscar as coisas boas como boas e de fugir das más como más. Dado que o dogmático crê que esta é boa por natureza e aquela é má por natureza, sempre (*aei*) buscando uma e fugindo da outra e, por isso, se perturbando, ele jamais (*oudepote*) será feliz (SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 112-113, p. 439).³

Segundo Sexto Empírico, toda pessoa sempre buscará ou evitará algo, mas há maneiras diferentes de fazê-lo, a depender do modo com que se avalia aquilo que se busca ou evita. Caso se julgue buscar ou evitar algo bom ou mau por natureza, o que só se faz caso se julgue conhecer o que é bom ou mau, é inevitável que a ação correspondente se dê com intensidade (*syntonōs*). Repetido três vezes no intervalo de poucas linhas da citação acima, o advérbio ‘intensamente’ representa um conceito central,⁴ pois marca a diferença entre céticos e dogmáticos. O cético também busca o que lhe parece ser bom e foge do que lhe parece ser mau, mas o faz sem intensidade: em nenhum dos dois casos, dada a suspensão do juízo,

3 Tradução (modificada) de R. G. Bury, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987.

4 Esse conceito é expresso ainda de outras maneiras: “com veemência” (*meta sphodrou*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 121, p. 444), “veementemente” (*sphodrōs*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 131, p. 448). Nesse mesmo sentido, a ação dos dogmáticos às vezes é descrita pelo verbo *speudo* (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 122, 124, 138, pp. 444, 452), “buscar avidamente”, ou qualificada como “esforço ardente, grave”, *spoudē* (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 126, p. 446). O que está em jogo é sempre a ideia de um excesso, como se verá adiante.

ele supõe se deparar com um bem ou mal em si e, por isso, sua ação não contém a ênfase característica de quem acredita estar lidando com algo essencialmente bom ou mau.

Assim, da perspectiva dos pirrônicos, um dogmático que não alcança o que considera ser bom por natureza ficará perturbado por não possuir o bem almejado e pelo desejo de obtê-lo. Se vier a alcançá-lo, contudo, sua perturbação não se dissipará, porque ele padecerá de uma alegria imoderada (também dita “sem razão e desmedida”, *para logon kai ametrōs*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 27, p. 70), se esforçará para mantê-lo e temerá sua perda (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 146, p. 457). Inversamente, quem se depara com o que julga um mal por natureza fica perturbado tanto por vivê-lo como pelo impulso de dele se libertar. Do mesmo modo, nos momentos em que o mal por natureza não o acomete, o dogmático se perturba com a possibilidade de isso vir a acontecer e com as precauções que toma no intuito de evitá-lo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 117, p. 443). A raiz de toda perturbação é notória: encontra-se na crença em um bem ou mal por natureza. Por causa disso, como bem ressalta Sexto Empírico, não adianta alterar a crença do que seria o bem ou o mal: riqueza ou pobreza, saúde ou doença, por exemplo. O motivo da perturbação não reside no conteúdo da crença, mas no modo como se crê (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 137-138, pp. 451-453). Sempre que alguém pautar sua conduta a partir da crença em bens ou males em si, a ação de buscá-los ou evitá-los será necessariamente intensa e, portanto, perturbadora.

Para os pirrônicos, uma vida sem a crença no bem ou mal por natureza é possível: para agir, pode-se tomar como guia o que parece ser bom ou mau sem com isso supor que efetivamente o sejam. Como consequência, o cético vive feliz e tranquilamente, isto é, sem perturbação (*atarakhōs*), uma vez que, não julgando deter bens ou padecer de males em si, aceita o que lhe advém (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 118, p. 442). A rigor, o que a suspensão do juízo faz é eliminar um excesso, como ilustra o exemplo da cirurgia: quem sofre a dor de uma incisão passa por um sofrimento

inevitável, mas quem julga que a dor é um mal em si sofre dobrado: pelo corte e pela crença de padecer de um mal (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 158-159, pp. 461-463). Sendo assim, segundo Sexto Empírico, a suspensão do juízo provoca uma desinflação: nos casos em que há sofrimento ou prazer corporal envolvido, ela expurga o acréscimo que intensificaria a sensação (razão de a *metriopatheia*, e não a *apatheia*, ser uma das finalidades do pirronismo), já nos casos em que a perturbação deriva exclusivamente das crenças, ela é eliminada por completo (daí a *ataraxia* também ser posta como uma finalidade do pirronismo) (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 141-144, p. 455). Por tudo isso, não é absurdo conceber a suspensão do juízo como uma catarse, já que o próprio Sexto Empírico se vale de uma metáfora médica para sintetizar sua compreensão do pirronismo. A seus olhos, o pirrônico seria uma espécie de médico filantropo que, por meio da força de seus argumentos, curaria os dogmáticos da presunção e precipitação que os levam a conceder seu assentimento quando deveriam retê-lo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH III 280, p. 523), poupando-os da perturbação que daí decorreria.

As obras de Sexto Empírico preservadas pela tradição deixam muitas questões sem resposta, contudo. Uma delas, à qual é apresentada uma rápida e insuficiente explicação no início do primeiro livro dos *Esboços do Pirronismo*, diz respeito ao modo como a tranquilidade está relacionada à física e à lógica, as outras duas partes em que a filosofia helenística era comumente dividida. A tomar como base a elaboração do *Contra os éticos*, não é nada evidente como crenças físicas e lógicas poderiam causar algum tipo de perturbação. Seja como for, o coração do ceticismo pirrônico se encontra na defesa da viabilidade da vida cética e, mais do que isso, na compreensão de que o assentimento a crenças que supostamente representam as coisas tais como elas são é não apenas supérfluo, mas impeditivo de uma vida feliz. A crença em supostas verdades, o assentimento que a acompanha, de tudo isso deve-se abrir mão, caso se queira viver bem. Nesse modo de compreender o bem viver e o ser humano, a verdade não é necessária, bastam as aparências e a consciência de que são aparências. Não

é preciso conhecer nem mesmo as coisas supostamente boas ou más. Aliás, como se viu há pouco, é a crença de que se conhece o que é bom ou mau por natureza a fonte da perturbação, pois gera uma busca e fuga intensas do que se considera bom ou mau em si. Portanto, frente à pergunta *o ser humano precisa da verdade para ser feliz?*, a resposta dos céticos é negativa e, mais do que isso, ousadamente negativa, por considerarem que o ser humano não apenas pode, mas deve prescindir da pretensão de ter a verdade para ser feliz.

Sendo assim, é possível dizer que o ceticismo dispensa a verdade, não no sentido de considerá-la inalcançável (uma afirmação desse tipo significa tombar no dogmatismo negativo) e sim no de que só é possível viver bem sem ela. Evidentemente, pode-se especular sobre o que aconteceria caso o cético, em algum momento, encontrasse a verdade, já que, afinal, o fato de até agora (*arkhi nun*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 200, p. 166) não a ter encontrado não impede que, no futuro, ela seja descoberta. Não sendo um dogmático negativo, o pirrônico há de permanecer na investigação, muito embora o desejo último que o levou à filosofia não tenha sido o da verdade, mas da tranquilidade. Num primeiro momento, como também se viu acima, a verdade possuía apenas um valor instrumental: supunha-se que o correto discernimento das coisas levaria ao fim desejado até que, tendo suspenso o juízo e se tornado cético, o filósofo iniciante surpreendeu-se com o que adveio da suspensão.

Outra maneira de interpretar o ceticismo é perceber uma sutileza muito importante e de grande relevância filosófica: não estando seguro acerca da possibilidade de alcançar a verdade, o cético se concentra em evitar o erro. No pirronismo, isso se revela de modo emblemático no uso de um argumento ardiloso segundo o qual o pirrônico manteria a suspensão do juízo mesmo em situações nas quais fosse incapaz de estabelecer a equipolência, dado que, no futuro, podem surgir posições que provoquem o equilíbrio de força dos lados contrapostos (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 33-34, p. 75). No ceticismo acadêmico, porém, a prevalência da pre-

ocupação em evitar o erro aparece de maneira mais clara e, ao mesmo tempo, mais bem construída. Ela se mostra no debate entre acadêmicos e estoicos acerca da noção de sabedoria, cujo centro é o problema da apreensão da verdade (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.68, p. 195) a partir da noção de representação apreensiva. Dele, desse debate, a maior parte do que se sabe encontra-se no que restou dos *Acadêmicos* de Cícero, obra da qual foram preservados apenas o segundo livro da primeira versão (composta de dois) e parte do primeiro da segunda versão (reescritos, os *Acadêmicos* haviam passado a ter quatro livros). Em grandes linhas, a estrutura de cada um deles é a mesma: um personagem assume a posição estoica de Antíoco; outro, a dos acadêmicos. Em termos dramáticos, ora Varrão, ora Luculo dialogam com Cícero.

Basicamente, já que não é preciso esmiuçar aqui os detalhes desse debate que envolveu diferentes gerações de filósofos, Arcesilau e Zenão, Carnéades e Crisipo, Filo e Antíoco, convém destacar que o cerne da controvérsia reside no critério de verdade proposto pelos estoicos. Segundo eles, das representações decorrentes da sensação, fonte de todo conhecimento, haveria uma espécie – a representação apreensiva (*visum comprehendibile* ou *phantasia katalēptikē*, nos termos de Zenão, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.18, pp. 138-140) – que traria consigo uma marca ou sinal (*nota* ou *signum*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.33, p. 156), uma manifestação (*declaratio*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* I.41, p. 106), uma espécie de evidência (*perspicuitas* ou *evidentia*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.17, p. 138), um índice de verdade (*insigne veri*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.36, p. 160) que a diferenciaria de todas as outras. Contendo ela própria a indicação de que é verdadeira, não caberia a ninguém lhe recusar o assentimento, razão pela qual Sexto Empírico relata que a representação apreensiva, dizem os estoicos, arrastaria ao assentimento, como que puxando pelo cabelo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 2005, M VII 257, p. 52). Em todos os outros casos, isto é, na ausência desse tipo de representação, deve-se reter o assentimento a fim de não errar. Ainda segundo os estoicos, o sábio ilustra, por excelência, esse princípio de

integridade intelectual e é exatamente por isso que se diz que ele nunca opina ou erra (nesse contexto, opinar e errar são sinônimos).

A objeção dos acadêmicos não se volta propriamente para a concepção estoica de que o sábio não erra. Com isso, a rigor, eles estão de acordo. A divergência reside nos motivos pelos quais o sábio nunca opinaria: para os acadêmicos, o sábio não opina porque jamais concede seu assentimento. Como justificar, contudo, essa completa retenção do assentimento? Pondo-se à parte a pretensa concessão de Carnéades de que, às vezes, o sábio opina, a qual Cícero julga não ter ocorrido (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.78, p. 205), a posição acadêmica é mesmo a de que o sábio deve sempre reter seu assentimento porque não há, entre as representações, uma marca que realmente as diferencie e permita que se separe o verdadeiro do falso. Na ausência de um critério, tudo se torna duvidoso (*dubia omnia*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.84, p. 212), tal como Arcesilau havia concluído em seu debate com Zenão: se o sábio deve reter seu assentimento quando não detém uma representação apreensiva, ele jamais assentirá e, por conseguinte, adotará a suspensão do juízo sobre todas as coisas.

O argumento que fundamenta a indistinguibilidade das representações é bastante sofisticado. Não se trata de questionar a confiabilidade dos sentidos, como indicam as célebres ilustrações do remo torto ou do colo da pomba citadas por Luculo (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.19, pp. 141-143) e retomadas por Cícero (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.79, p. 207), mas de avaliar as representações tal como aparecem à mente. O argumento dos acadêmicos se constrói, isto sim, a partir dos sonhos, da embriaguez e da loucura, situações nas quais representações – que, incontestavelmente, não são apreensivas – recebem o assentimento. Note-se: não se pressupõe, nem se almeja provar que sono e vigília sejam indistinguíveis (ou que embriaguez e sobriedade, loucura e sanidade o sejam). Muito pelo contrário, o argumento exige que as representações que ocorrem nos sonhos e nessas outras duas condições sejam reconhecidas como ilusórias. Toda a questão reside no que daí decorre. Tome-se o caso dos sonhos, que é lapidar: em

sonho, a mente concede seu assentimento a representações não-apreensivas, o que se constata pelas reações corporais de quem está dormindo. Entretanto, às representações oníricas, por serem ilusórias, jamais se deveria conceder o assentimento. Sendo assim, não adianta afirmar que, uma vez desperta, a pessoa que sonhou é capaz de reconhecer que tudo se tratou de fantasia, pois isso não refuta o que importava aos acadêmicos demonstrar, ou seja, que, no momento (*tum cum*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II. 88, 90, pp. 216, 218) em que aparecem, essas representações não-apreensivas despertam o assentimento do mesmo modo que as apreensivas. Portanto, se é assim, não se pode dizer que as representações apreensivas tragam consigo a marca de sua própria verdade, uma marca que as diferenciasse das outras, já que há representações não-apreensivas que também levam ao assentimento. Se o objetivo original dos estoicos era poder distinguir o verdadeiro do falso, há que se admitir, enfim, que não conseguiram: sendo falível seu critério de verdade, “não há diferença (*nihil interesse*) entre representações verdadeiras e falsas” (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.90, p. 218)⁵.

Como era de se imaginar, contudo, o debate entre acadêmicos e estoicos não se resumiu à dimensão teórica e, tal como haveria de se dar contra os pirrônicos, também contra os acadêmicos se levantou a objeção da *apraxia*: aos olhos de Luculo, a retenção do assentimento tolhe toda forma de ação e a própria vida (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.39, p. 163). Do ponto de vista dos dogmáticos, mais uma vez, é como se a suspensão do juízo devesse ser recusada por razões práticas: ou porque conduz à paralisia (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.25, p. 149), uma vida invivível, ou à necessidade de assentir para agir, uma contradição. Entre os acadêmicos, Arcesilau foi o primeiro a enfrentar essa objeção, mas foi a resposta de Carnéades que obteve maior repercussão histórica: é ela, por exemplo, que será apresentada e questionada por Agostinho como a posição acadêmica. Em linhas bastante gerais, a proposta de Carnéades é que, ao agir, se siga o provável (*probabile*)

5 Tradução (levemente modificada) de J. Kany-Turpin, cf. CÍCERO, 2010.

ou verossímil (*veri simili*), entendendo-se por isso o acolhimento das representações que são mais persuasivas ou convincentes ou, noutras palavras, daquelas que impactam a mente de maneira mais forte. Da perspectiva de Carnéades, apresentada nesse trecho dos *Acadêmicos* a partir de alguns escritos de Clitômaco, para agir, não é preciso avaliar as representações julgando sua verdade ou falsidade, basta seguir aquelas que se apresentam como prováveis. Ao contrário do que supõem seus adversários, a posição dos acadêmicos não implica que tudo se torne incerto, o que resultaria na impossibilidade de discriminar as representações não apenas em termos de apreensibilidade, mas também de probabilidade. Isso seria contra a natureza (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.99, pp. 229-231). As representações podem sim ser distinguidas segundo a probabilidade e é isso que o sábio fará ao agir (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.110, pp. 241-243). Como diz Cícero, “não há representação que resulte em apreensão (*perceptio*), mas muitas resultam em aprovação (*probatio*)” (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.99, p. 228), o que é suficiente para agir e viver. Por causa da necessidade de se suspender o juízo sobre todas as coisas, não se tomba, portanto, na inação.

Todavia, mais do que compreender a resposta de Carnéades à objeção da *apraxia*, é importante perceber que, justamente por terem de explicar a possibilidade de se viver em suspensão do juízo, os acadêmicos realizaram não somente a defesa de uma corrente filosófica, mas de um modo de vida. Nesse sentido, é pouco significativo que as noções de felicidade e tranquilidade não ocupem papel de destaque nos *Acadêmicos*, já que, no debate com os estoicos, deu-se ênfase ao conceito de sabedoria. No fundo, o que os acadêmicos fizeram foi uma reformulação desse conceito, uma vez que, a seus olhos, seria impossível imaginar o sábio como detentor de um saber positivo. Estabelecida a impossibilidade de qualquer apreensão, ao menos segundo o critério de verdade dos estoicos, a sabedoria passa a ser caracterizada pela retenção do assentimento, desdobramento da afirmação de que o sábio não opina. Eis a reviravolta promovida: se há algum sábio, ele tem de ser cético; se é o sábio quem vive bem, só o cético desfrutará da boa vida; se o sábio é feliz, apenas o cético o será.

Alguns séculos depois, esse mesmo embate entre duas concepções de sabedoria foi retomado por Agostinho, em particular nos diálogos escritos em Cassiciaco, logo depois de sua conversão, sobretudo no *Sobre a Vida Feliz* e no primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*. Evidentemente, a finalidade dessas obras não era reabilitar a sabedoria tal como concebida pelos estoicos, mas defender uma sabedoria positiva de natureza cristã por meio da contraposição ao ceticismo.

No primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, esse debate, realizado nas vozes de Trigésio e Licêncio, parte de uma questão central: pode ser feliz quem não encontrou a verdade? Ao contrário de Trigésio, que considera que não, que a felicidade requer que se encontre a verdade, Licêncio defende que sim, supondo que é possível ser feliz apenas investigando-a (*beatam vitam sola investigatione veritatis*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.ii.6, p. 19). Ao que parece, o pressuposto de Trigésio é o de que não faz sentido pensar que possa ser feliz alguém que não possui aquilo que deseja fortemente (*magnopere*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iii.9, III.xvi.36, p. 22-23, p. 108-109). A isso, contudo, Licêncio rebate afirmando que a felicidade não consiste propriamente na posse da verdade, mesmo que muito desejada, mas no exercício perfeito da razão, parte superior do ser humano: como ele não se cansa de reiterar, a felicidade decorre do inquirir perfeitamente (*perfecte*) a verdade (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iii.8, p. 21-22) ou, noutras palavras, do agir e viver segundo a razão (*secundum rationem*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iv.12, I.ix.24, p. 26-27, 37-38). Entretanto, como se pode dizer que a investigação seja perfeita se não culmina com a descoberta da verdade? Aos olhos de Trigésio, parece não haver sentido em sustentar que se possa não chegar à verdade, quando ela é de fato procurada. O erro, por conseguinte, consiste justamente no ato de sempre buscar e nunca encontrar (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iv.10, p. 24-25): uma busca incessante tem caráter defectivo, é indício de um vício, não de um mérito.

Na trama do diálogo, Licêncio não foi capaz de rebater de ime-

diato essa objeção e a conversa teve de ser postergada para o dia seguinte. Assim, depois de meditar com mais calma, Licêncio apresentou o que lhe parece ser o erro: “aprovação do falso em lugar do verdadeiro” (*falsi pro vero approbatio*), pois, afinal, “quem nada aprova não pode aprovar o falso e, portanto, não pode errar” (*falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iv.11, p. 25-26)⁶. Como se pode notar, trata-se de uma definição de erro afeita ao ceticismo acadêmico (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.68, p. 195) e que se desdobra na concepção de sabedoria que Licêncio, a esta altura do diálogo, mais uma vez expõe: buscar perfeitamente a verdade, inquirir diligentemente (*diligens*) (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.v.14, pp. 28-29). Claro que também à definição de erro de Trigésio corresponde uma concepção de sabedoria, mas ele, Trigésio, depois de ter refutadas duas concepções que apresentara, relutou em fornecer uma nova, o que acabou sendo feito apenas no dia seguinte, quando Agostinho propôs que a sabedoria fosse compreendida como a ciência das coisas divinas e humanas (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.vi.16, p. 30). A partir desse momento, isto é, depois de expostas essas noções conflitantes de erro e sabedoria, o debate avança pouco em termos conceituais e praticamente se limita à concessão, por parte de Licêncio, de que a sabedoria seja entendida como ciência das coisas divinas e humanas, desde que, não obstante, se acrescente que a inquirição diligente também seja sabedoria (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.viii.23, p. 36-37).

Ao final da leitura do primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, a impressão que se tem é que a argumentação de Licêncio é melhor que a de Trigésio, que seu argumento de que a felicidade reside no exercício perfeito da faculdade racional – centrado na recusa da aprovação do falso ou, como será dito com todas as letras no segundo livro, na retenção ou suspensão do assentimento (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* II.v.12, p. 51-52) – não encontrou nenhuma objeção relevante. Muito possivelmente é

6 Tradução (levemente modificada) de E. P. Giachini, cf. AGOSTINHO, 2014a.

por isso que, no fechamento desse primeiro livro, ao realizar uma espécie de síntese de tudo o que havia sido discutido, Agostinho pergunta a Licêncio de maneira bastante perspicaz: “Onde posicionam sua fortaleza os acadêmicos, cuja opinião defendes, a não ser na definição de erro?” (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.ix.24, p. 38). No segundo e terceiro livros do *Contra os Acadêmicos*, o próprio Agostinho levantará objeções ao ceticismo acadêmico que parecerão colocá-lo em xeque, como a crítica à verossimilhança ou probabilidade (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* II.vii.16, 19 II.xii.27, III.xviii.40, p. 55, 58, 113). Todavia, no que se refere à associação entre sabedoria, felicidade e verdade, é no *Sobre a Vida Feliz* que sua posição haveria de ser desenvolvida com maior clareza.

Nesse diálogo, a questão inicial diz respeito à possibilidade de alguém ser feliz quando não possui o que deseja e a resposta consensual de todos os participantes é que só é feliz quem tem o que deseja, contanto que deseje um bem, como Mônica ressalva (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.10, p. 17-18). Tudo que estiver submetido ao acaso ou à fortuna ou, em síntese, tudo que não for permanente não constitui um verdadeiro bem, caso da riqueza, da fama e do prazer. Sendo perecíveis, é impossível a seu detentor ser feliz por causa do medo de perdê-los ou da ambição de acúmulo (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.11, p. 18-19). Para ser digno desse nome, o bem tem de ser durável e satisfatório, o que significa dizer que não há outro bem senão Deus. Dessa perspectiva, perguntar-se sobre a vida feliz nada mais é do que questionar-se sobre quem o possui. Não é à toa que o passo seguinte dado pelos participantes do diálogo é apresentar e avaliar três concepções de quem possui a Deus (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.12, 3.18, p. 19-20, 25-26). Após uma rápida análise, essas três concepções se revelam idênticas, expressões diversas de um mesmo conteúdo, e conduzem à conclusão de que, ainda que Deus seja propício às pessoas que o buscam, elas só serão felizes quando o encontrarem (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 3.21, p. 28-29). Se não fosse assim, por necessidade lógica, seria preciso admitir que os acadêmicos também poderiam ter uma vida feliz. Mais uma vez, a vida de busca, de uma bus-

ca feita com veemência (*vehementer*), é tida como insuficiente. Desejando ardentemente (*ardentissime*) a verdade, mas não a encontrando, os acadêmicos jamais podem ser felizes ou sábios (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.15, p. 22-23), tal qual Trígésio já apontara (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iii.9, p. 22-23): como viver feliz se não se tem o que se deseja e, em especial, o que se deseja ardente ou fortemente?

Seja como for, é preciso notar que, tanto no *Sobre a Vida Feliz* como no *Contra os Acadêmicos*, não se tem como objetivo questionar a associação entre vida feliz e sabedoria, mas dar à noção de sabedoria um conteúdo diferente daquele dos acadêmicos. Todo o esforço agostiniano é solapar a concepção negativa de sabedoria, a preocupação em não errar ou não opinar, em nome de uma concepção positiva de sabedoria elaborada, em última instância, a partir do Cristianismo. Assim, convém destacar que, no primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, a definição de sabedoria apresentada por Agostinho a pedido de Trígésio possui uma dimensão positiva, embora claramente pagã e inspirada em Cícero (o Cícero das *Tusculanas* e não dos *Acadêmicos*), e que, no *Sobre a Vida Feliz*, a definição que se dá é ao mesmo tempo positiva e cristã:

Mas, enquanto estamos buscando (*tamen quandiu quaerimus*), temos de admitir que ainda não estamos saciados daquela fonte, e, para usar aquela palavra que abordamos antes, ainda não estamos saturados de plenitude, então ainda não chegamos a nossa medida própria. E assim, mesmo que sejamos ajudados por Deus, ainda não somos sábios e felizes. Portanto, a plena saciedade dos espíritos, isto é, a vida feliz é conhecer piedosa e perfeitamente (*pie perfecteque cognoscere*): por quem somos conduzidos para a verdade, qual a verdade de que fruímos e através do que somos ligados com a medida suprema (AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 4.35, p. 42).⁷

7 Tradução de E. P. Giachini, cf. AGOSTINHO, 2014b.

De um diálogo a outro, há evidentemente alterações no conteúdo e na estrutura da argumentação e da trama. No *Sobre a Vida Feliz*, em que a posição dos acadêmicos parece ser refutada, um elemento está de todo ausente: a referência ao exercício da parte racional da alma, marcada pelo esforço do sábio de jamais assentir ao falso, como a atividade mais nobre do ser humano. Uma vez que é justamente esse elemento que gera no leitor a impressão de que Licêncio venceu o debate com Trigésio no primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, não surpreende que tenha sido retirado. No *Sobre a Vida Feliz*, a ênfase recai sobre a noção de desejo (que ganha uma relevância que Trigésio não lhe conseguira atribuir) e todo o raciocínio se desenvolve a partir da concordância inicial dos participantes de que, caso se deseje um bem, só é feliz quem o alcança.

Outra maneira de vislumbrar essa crítica ao ceticismo baseada na noção de desejo encontra-se na descrição de Agostinho de seu itinerário espiritual nas *Confissões*, em particular no que se refere a seu encontro com o *Hortênsio* de Cícero e o desejo pela sabedoria que essa obra lhe provocou. A partir desse encontro, segundo o próprio Agostinho, ele se desfez de suas antigas esperanças e “já ambicionava, com incrível vivacidade do coração (*aestu cordis incredibili*), a sabedoria imortal” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* III.iv.7, p. 44)⁸. A leitura do *Hortênsio* se deu quando ele tinha dezoito anos, mas, cerca de uma década depois, tendo chegado aos trinta e avaliando o que se passara desde então, a caracterização daquela época da juventude é feita praticamente nos mesmos termos: “dezoito anos, idade em que começara a efervescer no zelo pela sabedoria (*fervere coeperam studio sapientiae*)” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* VI.xi.18, p. 100). Como se pode notar, trata-se da noção de ardor, que reaparece para qualificar o desejo pela sabedoria e, assim, pela vida feliz, desejo esse que, no caso de Agostinho, não haveria de ser aplacado nem pelo maniqueísmo, nem pelo ceticismo, nem pelo platonismo. Na avaliação retrospectiva das *Confissões*,

8 Tradução (modificada) de J. O. Santos e A. A. Pina, cf. AGOSTINHO, 1980.

o fim último dessa busca fulgente sempre esteve presente, mas se revelava, a princípio, como uma ausência: “uma só coisa se contrapunha a mim em tão grande candência (*in tanta flagrantia*): não encontrar aí o nome de Cristo” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* III.iv.8, p. 44).

Por tudo isso, tomando como referência a pergunta que direciona o presente ensaio, formulada quando se analisou a obra de Sexto Empírico, *o ser humano precisa da verdade para ser feliz?*, pode-se concluir que, como numa espiral, retorna-se ao ponto de partida dos dogmáticos, mas num nível acima, por assim dizer, já que a resposta agostiniana introduz um elemento inédito e alheio à filosofia dita pagã: a *fê*. Verdade, vida, sabedoria, felicidade são ainda os conceitos centrais, só que agora elaborados à luz da revelação ou, nos termos de Agostinho, da autoridade divina (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 4.34, p. 41-42), da autoridade de Cristo (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* III.xx.43, p. 115-116). Diferentemente do que pensaram não apenas os acadêmicos e pirrônicos, mas os filósofos gregos e latinos de modo geral, não mais se considera que o ser humano seja capaz de – por si mesmo, sem mediação – alcançar a vida feliz, a qual, em última instância, passa a estar associada à verdadeira religião (cf. AGOSTINHO, 2002, *De Vera Relig.* 1.1, p. 25). É por isso que, dirigindo-se a Deus nas *Confissões*, Agostinho abertamente afirma: “a vida feliz consiste em nos alegrarmos em vós, de vós e por vós. Eis a vida feliz e não há outra. Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é verdadeira” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* x.xxii.32, p. 187).

Como se pode imaginar, a associação da felicidade e da sabedoria a Deus e, mais do que isso, a um Mediador (o que se desdobrará na formulação da noção de graça) constitui uma inflexão conceitual que é a matriz de um novo capítulo na história da filosofia, capítulo que, nos séculos XVI e XVII, haveria de ter personagens ilustres como Montaigne e Pascal. Entretanto, seja na Antiguidade tardia, seja no início da Modernidade, a relação do ser humano com a verdade e a busca do bem viver permanece o centro pulsante da reflexão filosófica: para uns, com uma pulsação

sóbria, tranquila; para outros, angustiada, perturbadora. Dessa perspectiva, não surpreende que Pascal, criticando os *Ensaio*s, reprove a despreocupação (*nonchalance*, literalmente: falta de calor, *chaleur*) de Montaigne com a salvação (cf. PASCAL, 2004, La 680, Br 63, Le Guern 574, p. 370-371). Aos olhos dos agostinianos, a serenidade dos céuticos não passa de frieza, de uma incompreensível ausência de ardor no desejo pela verdade.⁹

9 Pela leitura e comentários, agradeço a José Raimundo Maia Neto e a Hélio Dias. Reconheço ainda a importância da pesquisa do professor Roberto Bolzani na elaboração deste ensaio, que, em certa medida, busca desdobrar alguns pontos conceituais do seu livro *Acadêmicos versus Pirrônicos* (2013).

SKEPTICISM, TRUTH AND LIFE

ABSTRACT: Ancient Skepticism is a way of life. Both Academics and Pyrrhonians think that suspension of judgement is the only way to happiness and wisdom. In Antiquity, Skepticism received several objections, such as the argument of *apraxia*, but the main objection raised against it (and the most influent in the Sixteenth and Seventeenth centuries) may have been Augustine's struggle to recast the concept of wisdom. According to Augustine, wisdom should not be defined as mere abstention from error, and happiness is not conceivable if one does not attain what one desires. Hence, from Cicero and Sextus Empiricus to Augustine, there is a significant shift in the way the relationship between truth and good life is assessed, and this is a shift that casts light on the differences of Modern philosophers, such as Montaigne and Pascal.

KEYWORDS: Skepticism, Happiness, Wisdom, Life, Suspension of judgement, Desire, Faith

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGOSTINHO (1980) *Confissões*. 2ª ed. Tr. J. O. Santos, A. A. Pina São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores).
- _____ (2002) *A Verdadeira Religião*. Tr. N. A. Oliveria São Paulo: Paulus. (Col. Patrística 19).
- _____ (2014a) *Contra os Acadêmicos*. Tr. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2014b) *Sobre a Vida Feliz*. Tr. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes.
- BOLZANI, R. (2013) *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda.
- CÍCERO (2010) *Les Académiques*. Tr. J. Kany-Turpin Paris: GF Flammarion.
- DESCARTES, R. (1902) *Discours de la Méthode*. In: *Œuvres de Descartes*. vol.

- vi. Ed. C. Adam, P. Tannery. Paris : Léopold Cerf.
- _____ (1979) *Discurso do Método*. 2ª ed. Tr. J. Guinsburg, B. Prado Júnior São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).
- DIÓGENES LAÉRCIO (1999) *Vies et Doctrines des Philosophes Illustres* Tr. J.-F. Balaudé et al Paris : Le Livre de Poche.
- PASCAL, B. (2004) *Pensées*. (Ed. Michel Le Guern) Paris: Gallimard.
- SEXTO EMPÍRICO (1987) *Outlines of Pyrrhonism, Adversus Mathematicos I-XI*. vol. I-IV. Tr. R. G. Bury London: Harvard University Press.
- _____ (1997a) *Esquisses Pyrrhoniennes*. Tr. P. Pellegrin Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1997b) *Hipotíposes Pirrônicas*. Tr. D. Marcondes, In: *O que nos faz pensar* n.12, p. 115-122.
- _____ (2005) *Against the Logicians*. Tr. R. Bett Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2012) *Against the Physicists*. Tr. R. Bett. Cambridge: Cambridge University Press.