



Caminhos Aporéticos Discurso, Modo de Vida e Indeterminação na Filosofia Antiga¹

Lucas Nascimento Machado²
lucas.machado@usp.br

Resumo: Neste artigo, discutimos a relação entre discurso, modo de vida e indeterminação que julgamos encontrar em alguns momentos da filosofia antiga. Nesse sentido, buscaremos mostrar como, em diferentes instâncias da filosofia antiga, a indeterminação desempenha um papel fundamental na ligação entre discurso e modo de vida, de modo que, sem tal indeterminação, certos posicionamentos e modos de vida filosóficos seriam impossíveis. Dessa maneira, esperamos contribuir para a crítica de um certo ‘preconceito filosófico’ com indeterminações que nos parece ser recorrente na história da filosofia.

Palavras-chave: Discurso; modo de vida; indeterminação; aporia; logoi.

Abstract: In this article, we discuss the relationship between discourse, way of life and indetermination that we believe is to be found in some moments of Ancient Philosophy. To that end, we will attempt to show how, in different instances of Ancient Philosophy, indetermination would play a fundamental role in establishing the connection between discourse and way of life, in such a way that, without it, certain philosophical standpoints and ways of life would not be possible. We hope thus to contribute to a critic of a certain ‘philosophical prejudice’ with indeterminations that is quite recurrent in the history of philosophy.

Key-terms: Discourse; way of life; indetermination; logoi; aporia.

Introdução

O título deste artigo talvez pareça paradoxal. Pois se *aporia* significa ausência de *poros*, isto é, de saídas ou de caminhos, como seria possível falar de ‘caminhos aporéticos’? Como falar de caminhos, onde não deveria haver mais nenhum?

Essa aparente contradição, entretanto, pode ser desfeita, a partir do momento em que explicarmos melhor a que caminhos e a que aporias estamos nos referindo. De fato, dada essa explicação, talvez possamos mesmo compreender como alguns caminhos não apenas podem estar vinculados a aporias, mas *precisam delas* para que possam ser seguidos. Pois, se haveria essa possibilidade, é porque temos em mente, aqui, sobretudo figuras como a de Sócrates, tal como

1 Agradeço ao Prof. Dr. Roberto Bolzani, pela matéria ministrada na pós em filosofia da FFLCH-USP em 2012 sobre as figuras de Sócrates, que motivou a escrita deste artigo, e pelos comentários extremamente úteis e atenciosos ao texto. Agradeço também à FAPESP pelo financiamento que tornou a publicação deste artigo possível.

2 Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP

ela é apresentada por Platão em sua *Apologia*. Nessa obra platônica, Sócrates, ao fazer a sua defesa diante do tribunal de Atenas, conta como seu amigo Querofonte consulta o oráculo de Delfos sobre se haveria alguém mais sábio do que Sócrates, ao que o oráculo teria respondido que ninguém era mais sábio que ele. Sócrates fica perplexo com a resposta do Oráculo, pois sabe consigo mesmo que não é sábio (Platão, 2011, p. 73). Assim, Sócrates está diante de duas respostas mutuamente contraditórias para a mesma pergunta – sobre se é ou não é o mais sábio –, e, no entanto, é incapaz de escolher entre elas. Pois tanto quanto não pode recusá-las, uma por ser a resposta do Deus que (segundo sua concepção) não mente, outra por se dever ao seu conhecimento de si próprio, ao qual atribui muito peso, Sócrates também não pode aceitar a ambas, pois uma resposta exclui necessariamente a outra – Sócrates não pode aceitar tanto que seja o mais sábio quanto que não seja sábio. Assim, incapaz de conseguir encontrar ou escolher uma resposta determinada e definitiva para sua pergunta, Sócrates encontra-se sem saída para o seu dilema, precisamente porque, frente às respostas que tem à sua disposição, é incapaz de escolher definitivamente entre qualquer uma delas.

Poderíamos pensar que esse seria o fim da história – que resta fazer, se não há como escolher entre as respostas que seriam possíveis para a pergunta? Entretanto, Sócrates nos conta que:

[...] depois de ficar muito tempo em *aporia*, (o que será que ele [o Deus] está dizendo?), a muito custo me voltei para uma investigação disso, da seguinte maneira: fui até um dos que parecem sábios, porque, se havia um lugar, era esse onde eu refutaria o adivinhado e mostraria ao oráculo – “este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu...” (Platão, 2011, p.73, grifos nossos).

Ora, se é assim, vemos como uma *aporia*, ou uma impossibilidade oferecer uma resposta definitiva para certa pergunta, levou, entretanto, para um *caminho* e, mais especificamente, para um caminho de *investigação*. Mais do que isso: a *aporia* levou a uma *prática* investigativa ou, ainda, à adoção de uma *modo de vida* investigativo que foi, como veremos mais adiante, o modo de vida de Sócrates, ou seu ‘jeito’ de ser, modo de vida pautado por um certo exercício do *discurso* (que também veremos melhor mais adiante). Nesse sentido, vemos que há, aqui, uma ligação íntima entre *discurso* e modo de vida que se dá por meio de uma *aporia*, ou, poderíamos dizer, talvez mais precisamente para os propósitos de nosso artigo, a uma *indeterminação*: na ausência de uma resposta definitiva para certa pergunta, é necessário começar uma *investigação* que se pauta por um certo exercício do *discurso* e que define um modo de vida, um modo de ser investigativo.

Essa ligação entre discurso e modo de vida que julgamos encontrar no caso de Sócrates, entretanto, não nos parece ser exclusivo dele. Pelo contrário: acreditamos poder encontrar ligações semelhantes em pensadores tanto anteriores quanto posteriores a ele, o que nos leva a considerar a possibilidade de que a *aporia* ou a *indeterminação*, afinal, tenha uma ligação fundamental com o modo de vida e o discurso e, mais do que isso, seja um modo crucial – e talvez por vezes mesmo necessário – de estabelecer uma ligação entre discurso e modo de vida. Sendo assim, este artigo se propõe a discutir de que maneira seria possível encontrar a *indeterminação* característica à *aporia* como ligação entre discurso e modo de vida dentro do pensamento antigo. Desse modo, esperamos mostrar como o estudo dessa ligação pode ser muito profícuo para a reflexão filosófica e alguns de seus temas centrais.

Os sofistas

Antes de retomarmos o Sócrates da *Apologia* de Platão, cabe considerarmos aqueles que o antecederam e em relação aos quais ele foi tão frequentemente contraposto, sobretudo por Platão: os sofistas; pois, se é possível estabelecer algumas diferenças importantes entre Sócrates

e os sofistas (ainda que, como aponta Kerferd, talvez essas diferenças sejam menores do que se costuma considerá-las), acreditamos que, tanto quanto em Sócrates, há nos sofistas uma relação importante entre *lógos*, *aporia* e ética.

De fato, se, como Kerferd afirma (2003, cap. 3), o surgimento do movimento sofista seria indissociável de um contexto histórico e social de reformas políticas pelas quais Atenas passava sob o comando de Péricles, podemos ver como, desde o início, a ‘profissão’ sofista estaria vinculada a uma prática específica que se vincula, por sua vez, à vida política da cidade. Afinal, se, com as reformas da cidade, a educação começa a ser mais amplamente acessível, isso é indissociável da ligação de Péricles com os sofistas e o estímulo que oferecia à profissão destes, que não é senão a de educadores. Ora, mas de educadores para o quê? Como se sabe, para a vida na cidade. Mas a cidade reformada de Péricles é uma cidade *democrática*, onde os cidadãos participam de discussões políticas nas assembleias, tomando decisões quanto aos rumos da cidade. Nesse sentido, educar para vida na cidade seria educar para que se possa ser vitorioso nas assembleias, para que se consiga persuadir os seus compatriotas de sua opinião quanto às decisões que devem ser tomadas e, desse modo, determinar os rumos da cidade. A arte do sofista, aquela que ele domina e que transmite em seu trabalho como professor dos jovens atenienses, é, portanto, a arte da *persuasão*.

Ora, mas ensinar a arte de persuadir, nesse contexto, não pode ser ensinar a persuadir a respeito de uma tese *em específico*. Não cabe ao sofista dizer a seus alunos que posição devem defender na assembleia, que opiniões ou teses devem manter por serem as que consideram verdadeiras ou melhores; cabe a ele ensinar aos seus alunos como defenderem bem as suas *próprias* posições. Nesse sentido, sobre os diversos temas de controvérsia possíveis, filosóficos, políticos ou de outros gêneros, os sofistas mostram que é possível, sobre qualquer assunto, defender igualmente bem tanto uma tese quanto a sua negação. Não por outro motivo, seria característico de alguns dos maiores sofistas conhecidos a distinção entre o discurso forte e o discurso fraco e a reflexão sobre como transformar o último no primeiro. Efetivamente, basta lembrarmos da peça de Aristófanes (1987) para vermos como essa distinção era típica e como, em certa medida, o que se esperava dos sofistas era que ensinassem o discurso forte e o fraco e, mais do que isso, como transformar o fraco no forte.

Sem precisarmos entrar nas minúcias dessa distinção, vemos, de toda forma, que, apesar de se fazer uma diferença entre o discurso forte e o discurso fraco – possivelmente ligada em alguns casos como o de Górgias, ao fato de o primeiro discurso se apoiar na realidade, e o segundo não (embora todo *logos*, simplesmente por ser *logos*, já seja falso e não possa corresponder à realidade de que ele fala) (Kerferd, 2003, pp. 141-142) – é possível, entretanto, defender igualmente bem a ambos, o que significa que, ao menos no nível do discurso, não há resposta definitiva acerca de qualquer tema que seja. O *lógos*, como Górgias nos lembra, é um grande senhor, capaz de nos persuadir mesmo daquilo que é falso, desde que saibamos como bem usá-lo.

Certamente, não podemos pretender que os inúmeros sofistas que existiam nesse período concebessem absolutamente do mesmo modo o *lógos* e sua relação com a realidade; porém, parece seguro dizer que pelo menos isso mantinham em comum: no nível do *lógos*, todo tema de debate é *indecidível* – quer dizer, não é *necessário*, unicamente a partir dele, defender uma determinada resposta ou tese sobre um tema de maneira *definitiva*: enquanto nos mantivermos no nível do discurso, não é possível fazer uma escolha definitiva entre uma tese ou sua negação, justamente porque por meio dele é possível defender, com igual persuasão, tanto uma tese quanto aquela a que ela se opõe. Nesse sentido, podemos dizer que, enquanto nos mantemos no domínio do *lógos*, estamos em *aporia*, posto que estamos incapacitados de decidir definitivamente, sobre qualquer tema que seja, entre uma tese ou sua negação.

Os modos pelos quais os sofistas chegaram a essa conclusão sobre a indecidibilidade dos *lógos* são diversos. Podemos pensar em como Górgias conceberia que o *lógos*, precisamente porque pode ser considerado isoladamente e sem ser referido à realidade, seria capaz de nos persuadir tanto de uma tese quanto de sua negação, na medida em que, em si mesmo, não tem o poder de nos mostrar qual é a tese verdadeira e qual é a falsa, sendo que só a realidade que lhe é exterior nos permite decidir a esse respeito (Sprague, 2001, p. 46; Kerferd, 2003, pp. 167-168). Podemos pensar em como Protágoras, com a sua famosa frase, ‘O homem é a medida de todas as coisas’ (Sprague, 2001, p.4), parecia defender que, se é possível defender tanto uma tese quanto sua negação, isso se deveria ao fato de que *ambas são verdadeiras*, só que em relações distintas (Idem, p. 10; Kerferd, 2003, pp. 151-158): se um homem afirma que o mel é doce e o outro que ele é amargo, *ambos estão certos*, pois ambos estão dizendo aquilo que a coisa é, mas em *relações diferentes*; o mel é, de fato, *para um* (quer dizer, *em relação* a esse), doce, e, *para outro* (quer dizer, *em relação* ao outro), amargo³. Em ambos os casos, o *lógos* nos coloca em situação de aporia, na qual não há nenhuma resposta definitiva para as perguntas que colocamos nem é possível escolher entre uma tese e sua negação, quer porque o *lógos* isoladamente e sem se referir à realidade é igualmente capaz de defender o verdadeiro e o falso, quer porque tanto a tese quanto a sua negação são verdadeiras, mas em relações diferentes, de tal maneira que não seria possível uma escolha *definitiva* entre elas.

Entretanto, como se pode notar, essa aporia não é um entrave para a atividade sofista; muito pelo contrário, é ela que a possibilita. Afinal, é a impossibilidade de, no nível do discurso, conseguir uma resposta definitiva acerca de qualquer tema, que torna possível ao sofista ensinar aos seus alunos a saberem defender igualmente bem tanto uma tese quanto aquela a que ela se opõe e transformar o discurso fraco no forte. Nesse sentido, o modo de vida do sofista, aquilo que ele pratica em sua vida (e também aquilo que ‘faz’ da sua vida) depende de uma aporia ou de uma indeterminação inerente ao *lógos*, a qual não o leva a desistir do uso do *lógos* mas, muito pelo contrário, o leva a exercê-lo da maneira que lhe é característica e que define o ‘tipo’, o modo de vida sofisticado que é o modo de vida como *professor*, como aquele que faz da atividade de sua vida ensinar os seus alunos a defenderem, por meio do *logos*, igualmente bem tanto uma tese quanto a tese oposta. Assim, temos aqui justamente aquela ligação entre discurso e modo de vida operada pela indeterminação a que nos referimos anteriormente: a aporia do *lógos* leva a um certo modo de vida, a uma atividade de ensino que caracteriza a vida do sofista, a uma prática, portanto, que não é o abandono do *lógos*, mas sim um exercício desse. Não apenas a aporia não é um entrave para o *lógos* sofista, ela é o que o impulsiona e o possibilita, e o que lhe permite vincular-se a uma prática: se pelo *lógos* não se oferece nenhuma resposta definitiva, é isso que abre o caminho para a prática sofista, para a profissão sofista de instruir seus alunos na arte de persuadir. Se não se pode ensinar como chegar, pelo *lógos*, a uma resposta definitiva sobre o tema que seja, se o *lógos* é tal que não autoriza essa *prática de ensino*, pode-se, no entanto, ensinar-se a defender tanto uma tese quanto a sua negação, e é o ensino e a prática dessa arte da persuasão que é possibilitada para os sofistas graças à aporia que concebem no interior do próprio *lógos*.

Poder-se-ia objetar que, na medida em que a atividade sofista seria uma atividade de fins meramente comerciais, de interesses particulares e privados que visariam ao lucro próprio, não se poderia atribuir a essa atividade o título de “modo de vida”, no sentido filosófico dessa expressão. Contudo, como vimos – e como Kerferd defende – essa atividade do sofista só é possível por causa da e se orienta inteiramente pela *posição filosófica* do sofista, por suas teorias sobre a natureza do *logos* e de sua relação com a realidade, sobre a natureza da verdade e de como ela poderia – ou não

3 Ainda que, como Kerferd aponta, talvez haja um limite para o ‘relativismo’ de Protágoras (2003, cap. 9).

– ser atingida por meio do discurso. Assim, não é porque a atividade sofisticada do ensino de como tornar o discurso fraco forte é indissociável da transação comercial e do lucro próprio que essa atividade não tem como seu fundamento e pressuposição um *discurso filosófico* – se caracterizando, portanto, como um *modo de vida filosófico*, no qual a posição filosófica do sofista é o que o orienta no modo em que ele compreende e conduz a sua vida, sendo aquilo que fundamenta esse modo de vida e que leva à sua adoção.

Não devemos ser levados, porém, a acreditar que essa seja a única ligação possível entre discurso e modo de vida que pode ser operada por uma indeterminação, como se encontrar uma aporia no *lógos* significasse ser levado necessariamente ao exercício da retórica e da erística, ou, ao menos. Afinal, como vimos, a aporia do *lógos* sofista já é concebida por estes de acordo com os seus próprios pressupostos e concepções sobre o *lógos*, sobre o tipo de aporia à qual ele conduz e sobre aquilo que devemos concluir – e exercer – a partir dela. Tendo isso em mente, vejamos a seguir, com o Sócrates da *Apologia* de Platão, como seria possível uma outra espécie de ligação entre discurso e modo de vida a partir da indeterminação.

Sócrates

Na *Apologia* de Platão, Sócrates está sendo julgado no tribunal de Atenas sob a acusação de ter cometido dois crimes contra a cidade: um, o de não acreditar em seus deuses; outro, o de corromper os seus jovens. Entretanto, ao começar sua defesa, Sócrates afirma que gostaria, em primeiro lugar, de se defender de seus acusadores mais antigos: aqueles que, mesmo que não o tenham levado ao tribunal, faziam contra ele calúnias semelhantes, afirmando que ele ensinava a tornar forte o discurso fraco e era ‘sábio’ sobre as coisas do céu e da terra. Se prefere começar a sua defesa dessa maneira, isso se deve ao fato de julgar que esses acusadores mais antigos, tais como Aristófanes, não apenas eram mais hábeis, como tinham desempenhado um papel importante na educação daqueles que agora o julgavam, levando-os a crer que Sócrates fosse um tal ‘sábio’ das coisas sobre o céu e a terra e que, como um sofista, ensinasse a tornar forte o discurso fraco. Entretanto, Sócrates afirma não ter se considerado jamais um sábio de tamanho porte, nem ensinado tais coisas. Em seguida, continua:

Um de vocês poderia então talvez retrucar: “Mas Sócrates, sua atividade qual é? De onde surgiram essas calúnias contra você? Certamente não foi depois de você ter uma atividade em nada mais extravagante que a dos outros que surgiu tamanha fama e falação; só se você de fato fazia algo *diverso* do que a maioria faz... Diga-nos então o que é, para que não nos precipitemos a seu respeito.” Quem fala assim me parece falar coisas justas, e eu tentarei mostrar o que é isso que me trouxe tal nome e calúnia. Escutem então. A alguns de vocês vai parecer talvez que estou brincando, porém fiquem sabendo: vou lhes dizer toda a verdade (Platão, 2011, p. 71).

Mas qual é essa verdade? A verdade, Sócrates afirma, é que, se ele tem a fama que tem e é caluniado da forma que é, isso se deve ao fato de poder ser considerado possuidor de uma *certa* sabedoria. Essa sabedoria, entretanto, não é aquela que afirmam que ele possui, sobre as coisas do céu e da terra (que o faria ateu e herege) ou sobre como fazer do discurso fraco forte (que o faria sofista). Tal sabedoria, ele afirma, seria algo mais do que humano, e ele nunca teria a pretensão de possuí-la. Antes, sua sabedoria seria uma sabedoria *humana*, quer dizer, aquela sabedoria unicamente a qual é acessível aos homens, e para além da qual nada mais eles podem saber.

Que sabedoria seria essa, e como Sócrates teria chegado a ela e poderia pretender estar em posse dela? É aqui que Sócrates recorre ao episódio do Oráculo de Delfos, que mencionamos

anteriormente. Seu amigo Querofonte, tendo ido perguntar ao Oráculo de Delfos se havia alguém mais sábio que Sócrates, recebe a resposta de que ninguém era mais sábio que ele. Em vez de se contentar com essa resposta, porém, Sócrates fica conturbado: pois, se, por um lado, o Deus afirma que Sócrates é o mais sábio, e não lhe é lícito mentir, dada a sua divindade (o que, entretanto, já indica que o Deus de Sócrates realmente não se adequava bem aos deuses da cidade...), por outro, Sócrates sabe consigo mesmo que não é sábio e não pode, portanto, ser o mais sábio de todos os homens. Por um lado, o Deus não pode estar mentindo ao afirmar que Sócrates é o mais sábio dos homens; por outro, o conhecimento *interior* que Sócrates possui de si mesmo, consigo mesmo, faz com que ele *saiba* que não é sábio. Se o Deus não pode mentir, Sócrates deposita, no entanto, muita confiança na segurança do saber que possui de si próprio consigo mesmo, nesse saber interior de si, de tal forma que se encontra incapacitado de decidir qual das duas respostas mutuamente exclusivas para a mesma pergunta – se existe alguém mais sábio que Sócrates – é a verdadeira. E é precisamente isso, de fato, que o levou a ficar muito tempo em aporia, sem encontrar um meio de decidir entre a resposta do Oráculo e a sua própria, as quais lhe pareciam ser irremediavelmente opostas uma à outra e, por isso mesmo, exigir uma escolha entre elas.

Entretanto, como mostramos anteriormente, essa aporia não é o fim da história. Muito pelo contrário, é ela que leva, por fim, Sócrates à decisão de fazer uma *investigação*, indo até um daqueles que eram reputados como sábios; “porque, se havia um lugar, era esse onde eu refutaria o adivinhado e mostraria ao oráculo – ‘este aqui é mais sábio do que eu e você afirmava que era eu...’” (Platão, 2008, p.73). Desse modo, vemos como uma aporia teria levado Sócrates a buscar um modo de refutar o oráculo de Delfos, pelo qual ele poderia sair da aporia e, por fim, decidir que, entre Sócrates ser ou não ser o mais sábio de todos os homens, o correto e verdadeiro seria considerar que ele não era.

Porém, a investigação não teve o resultado que Sócrates aparentemente esperava, inicialmente, que ela tivesse, pois, ao examinar o homem que era reputado por sábio, dialogando com ele, Sócrates notou que, por mais que muitos o considerassem sábio e sobretudo ele o fizesse, ele, contudo, não lhe parecia ser sábio de fato. E ao tentar mostrar a esse homem que ele não era sábio, tornou-se odioso para ele e muitos dos que se encontravam com eles, pois tanto o homem quanto os circunstantes acreditavam que ele era sábio, enquanto Sócrates tentava refutá-los nessa opinião...

Por meio dessa investigação, Sócrates chega, então, a uma conclusão fundamental, que enuncia da seguinte forma:

Sou sim mais sábio do que esse homem; pois corremos o risco de não saber, nenhum dos dois, nada de belo nem de bom, mas enquanto ele *pensa* saber algo, *não sabendo*, eu, assim como *não sei mesmo*, também *não penso* saber... É provável, portanto, que eu seja mais sábio do que ele numa pequena coisa, precisamente nesta: porque aquilo que não sei, também não penso saber (Platão, 2011, p. 74).

Ora, essa conclusão fundamental a que Sócrates chega em relação ao primeiro homem que investiga é, na verdade, precisamente o motivo pelo qual Sócrates seria o mais sábio de todos os homens. Isso porque, efetivamente, ao ser levado pelo serviço ao Deus a continuar sua investigação – pois Sócrates considera sua investigação um serviço a Deus, na medida em que ela se presta a examinar e buscar compreender aquilo que ele quis dizer com as suas palavras –, Sócrates vê que, um após o outro, os homens que eram reputados sábios não eram, de fato, sábios, e apenas julgavam saber aquilo que não sabiam. Mais do que isso: aqueles mais reputados como sábios pareciam se aproximar menos disso do que os homens tomados por banais!

Uns atrás dos outros, Sócrates foi examinando aqueles que eram reputados por sábios: primeiro, os políticos se mostraram apenas se considerarem e serem reputados por sábios quando não o eram de fato. Depois os poetas, cuja obra os tornavam reputados como sábios e os fazia se considerarem mais sábios do que os outros em todas as demais coisas, não sabiam, no entanto, explicar seus poemas melhor do que qualquer outra pessoa, o que leva Sócrates a concluir que poetavam não por sabedoria, mas por inspiração divina. Por fim, os técnicos, os quais, apesar de Sócrates ter atestado que detinham de fato um saber sobre a arte que praticavam, julgavam também saber sobre aquilo que nada tinha a ver com sua arte e de que nada sabiam. Por isso, Sócrates se pergunta se preferiria ser como eles, sabendo o que sabem mas pensando saber aquilo que não sabem, ou ser como ele próprio, que, apesar de não saber o que eles sabem, não pensa, contudo, saber aquilo que ele não sabe... E chega à conclusão de que preferia, de fato, ser como ele mesmo era, quer dizer, sem ter nenhum saber e, no entanto, sem pensar que possui um saber acerca de algo quando não o possui, de fato, tal como os técnicos (e os poetas) o faziam. De fato, tanto poetas e técnicos julgavam possuir um saber sobre as coisas mais importantes, sobre o belo e o bom, quando na verdade não possuíam nenhum, mesmo que, no caso dos técnicos, possuíssem um saber sobre outros assuntos menos importantes... Ao passo que Sócrates, por sua vez, por mais que não tivesse nenhum saber sobre esses assuntos menos importantes, não pensasse possuir o saber sobre as coisas mais importantes quando não o possuía de fato – e, por não pretender-se sábio nas coisas mais importantes quando não o era, agindo, assim, diferentemente dos poetas e dos técnicos, Sócrates acabava sendo mais sábio do que eles *naquilo que mais importava*.

Assim, a aporia inicial de Sócrates é resolvida: pois as afirmações que Sócrates julgava antes serem mutuamente excludentes, a saber, a de que ninguém era mais sábio do que Sócrates e a de que Sócrates não era sábio, acabam se revelando completamente compatíveis – a verdade revelada pelo Deus e a verdade que Sócrates sabe consigo mesmo sobre si mesmo se encaixam perfeitamente. Pois é o que Sócrates sabe consigo mesmo sobre si mesmo que o faz o mais sábio dos homens, quer dizer, o saber que não possui sabedoria alguma. E se Sócrates, ao fazer a sua inspeção dos homens reputados por sábios, os *refutava*, mostrando que eles não eram sábios naquilo que pensavam ser, isso não fazia do próprio Sócrates sábio naquilo em que ele refutava os outros. Pelo contrário.

corre-se o risco, varões, de na realidade o *deus* ser sábio, e com aquele oráculo afirmar isto: que a sabedoria humana pouco ou nada vale. Parece ainda que ele não fala aquilo *de Sócrates*, mas se serve do meu nome para fazer de mim um modelo, como se dissesse – “Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada” (Platão, 2011, p.76).

Eis, então, que aquela investigação dos homens que tinha começado como um meio para refutar o Deus (ainda que não deixasse de ser um certo modo de servi-lo) torna-se uma concordância plena com aquilo que foi dito por ele e, mais do que isso, converte-se inteiramente em um serviço ao Deus. Agora, a investigação que antes era feita a fim de refutá-lo serve para, ao refutar aqueles que são investigados em sua pretensão de possuir um saber que efetivamente não possuem, confirmar aquilo que o Deus dizia e prestando um serviço a ele. Por esse motivo, mesmo depois de ter resolvido a aporia inicial na qual se encontrava, Sócrates continua a investigar aqueles que lhe parecem sábios: pois, quando não o são, ao mostrar que não são, Sócrates mostra aquilo que o Deus afirmava, a saber, de que a maior sabedoria que o homem pode alcançar é a de não julgar possuir sabedoria lá onde não a possui de fato.

Com isso em mente, poderia parecer, talvez, que a relação entre indeterminação, discurso e modo de vida da qual falamos nesse artigo não se encaixa tão perfeitamente no caso de Sócrates

quanto no caso dos sofistas. Pois a aporia, a indeterminação inicial de Sócrates, pelo que tudo indica, é, afinal, superada – de tal forma, que, por mais que tenha servido como ‘pontapé inicial’ da investigação socrática, ela é eventualmente abandonada, não servindo mais como princípio norteador da atividade que caracteriza o seu modo de vida. Em outras palavras, enquanto com os sofistas era a impossibilidade de superar a aporia que possibilitava o seu exercício do *lógos*, com Sócrates, pelo contrário, é a superação da aporia inicial que permite a consolidação da investigação socrática e do modo de ser socrático.

Essa leitura, no entanto, não parece levar em conta um ponto importante. Pois, se a aporia inicial de Sócrates é efetivamente superada, isso se deve unicamente ao fato de ele encontrar e saber que se encontra em uma outra aporia, que é a de não possuir nenhum saber sobre o que é belo e bom e é incapaz de dar uma resposta definitiva à pergunta sobre o que eles são. A aporia inicial de Sócrates em relação ao oráculo só se desfaz porque ele percebe que é estar em aporia e reconhecer que está em aporia em relação ao saber daquilo que é belo e bom que o faz o mais sábio de todos os homens. Afinal, o que mais faz Sócrates, ao *refutar* aqueles que investiga e são reputados como sábios, senão colocá-los em aporia, mostrando para eles que aquilo que julgavam saber na verdade não sabiam? Assim, se *uma* aporia é superada – aquela da incompatibilidade entre a afirmação do oráculo e a de Sócrates – isso se deve ao fato de que Sócrates sabe *estar sempre em aporia* em relação àquilo que é belo e bom, não sabendo, portanto, o que essas coisas são, e é o saber e reconhecer que não detém um saber sobre essas coisas que faz de Sócrates mais sábio que os outros homens. Se o serviço que presta ao Deus é mostrar aos homens que não sabem aquilo que pensam saber, esse serviço não é tanto o de dissolver a aporia na qual se encontrava em relação ao oráculo, quanto a de produzir uma aporia naqueles que examina, mostrando que eles são incapazes de fornecer uma resposta satisfatória às perguntas sobre o que é belo e bom que aqueles que detêm um saber a esse respeito seriam capazes de responder. É a aporia em relação ao belo e bom que torna possível a investigação socrática, enquanto uma investigação que, ao refutar aquele que é investigado e colocá-lo em um estado de aporia, possibilitar-lhe-ia adquirir um saber de si mesmo e de sua própria ignorância, e, dessa maneira, tornar-se tão sábio quanto é possível a um homem ser – o que nada significa senão tornar-se o melhor que um homem pode se tornar.

Podemos ver, desse modo, como é a indeterminação que faz a ligação fundamental entre discurso e modo de vida também na filosofia socrática (ao menos como ela é retratada na *Apologia* de Platão). Nesse caso, uma aporia inicial (e eventualmente superada) levaria ao começo da investigação socrática – que nada mais seria do que um certo exercício dialogado do *lógos*, um exame do interlocutor por meio de uma sequência de perguntas e respostas na qual se busca testar, por meio do *lógos* e em conformidade a ele, as respostas do interlocutor e a argumentação que ele oferece em favor delas. (Daí talvez a insistência do Sócrates retratado por Platão, em tantos diálogos, em afirmar que se deve seguir o *lógos* para onde ele nos leva e que certos resultados postos por ele seguem necessariamente do *lógos* que ele e seu interlocutor propuseram⁴). Entretanto – ao menos no Sócrates da *Apologia* –, essa atividade investigativa, esse ‘modo de ser’ e de viver de Sócrates, é um modo de vida que se sustenta em uma aporia e que visa à produção dessa mesma aporia nos interlocutores de Sócrates, a fim de torná-los melhores ao torná-los conscientes de sua própria ignorância. Saber que está em aporia leva Sócrates a investigar os outros para melhor conhecer a si mesmo – é por meio dessa investigação que Sócrates compreende porque ele é o mais sábio de todos os homens – e para que os outros conheçam melhor a si mesmos, fazendo-os saber que são ignorantes naquilo que pensavam ser sábios. Dessa forma, a investigação socrática, a *refutação*

4 Por exemplo Platão, 2007, p.64.

socrática seria um cultivo e cuidado da virtude por meio da produção da aporia, investigação que buscaria cultivar a única verdadeira sabedoria que o homem pode ter - a de que não possui nenhum saber sobre o belo e o bom - e fazer do homem o melhor que ele pode ser, ao fazê-lo o mais sábio que pode ser. Ser virtuoso para o homem, portanto, seria ter aquele conhecimento interior, de si próprio consigo próprio, que Sócrates afirmava ter de si mesmo no início da *Apologia*, quer dizer, o conhecimento interior de si mesmo enquanto alguém que não é sábio, que está em aporia sobre as coisas importantes e que o saber sobre elas está além do que é acessível à sabedoria humana. Assim, a investigação socrática é mais que um exercício teórico: é um modo de vida, um cultivo da virtude por meio de exercício aporético do *lógos* que é definidor de como se vive, de que vida se cultiva e de como se cuida da própria vida - não por outro motivo, Sócrates afirma que uma vida sem exame não vale a pena, e que prefere morrer a abandonar o seu modo de ser, sendo a imagem de um Sócrates impassível diante de sua morte uma imagem que nos marca ainda hoje.⁵

Podemos ver, desse modo, como a investigação socrática, apesar de também depender fundamentalmente de uma indeterminação para fazer a ponte entre discurso e modo de vida, difere significativamente do modo de vida sofístico e do exercício do *lógos* que lhe é característico. Os sofistas concebem, que por causa da aporia, da indeterminação do *logos*, se pode defender tanto uma tese quanto a sua negação, e assim justificam o modo de vida que levam e o *lógos* que exercem enquanto professores que ensinam a arte da persuasão. O Sócrates da *Apologia*, por sua vez, concebe a aporia como o resultado de um exame interior de si mesmo consigo próprio que leva ao reconhecimento da própria ignorância e ao exame dos outros homens, a fim de cultivar a virtude em si mesmo e aos outros pela lembrança de que o mais sábio que o homem pode ser é saber de sua própria ignorância. Embora tanto em Sócrates quanto nos sofistas uma indeterminação opere a ligação fundamental entre discurso e modo de vida, as aporias em cada caso são de naturezas distintas e se ligam a concepções diferentes acerca do *lógos* e de seu exercício.

Curiosamente, porém, podemos encontrar um ponto comum entre o modo de vida socrático e o sofístico, pois, apesar de se apoiarem em concepções diferentes do *lógos* e de seu exercício, ambas detêm em comum o fato de *se apoiarem em alguma espécie de saber*. Afinal, se os sofistas apoiam-se em uma arte do persuadir, em um saber retórico, dialético e erístico, Sócrates apoia-se em um saber de si próprio e da sua própria ignorância o qual, embora não deixe de ser um saber muito diferente e de natureza muito mais negativa que o saber sofístico, também não deixa de ser, contudo, um saber - o que levou alguns mesmo a falarem de uma falsa modéstia de Sócrates, com a sua ironia ou *eroneia*⁶. Nesse sentido, talvez fossemos levados a pensar que a aporia só pode fazer a ponte entre *lógos* e ética na medida em que sua concepção leva à concepção de algum saber que decorre dela: no caso dos sofistas, a arte da persuasão, da *erística*; no caso de Sócrates, o saber da própria ignorância.

No entanto, como pretendemos mostrar a seguir, esse não parece ser o caso. Mesmo quando a concepção de uma indeterminação não leva à concepção de um saber possibilitado por ela, ela ainda pode desempenhar um papel fundamental na ligação entre modo de vida e discurso e, de fato, talvez ainda mais importante e central. Com efeito, esse parece ser o caso com os cétricos antigos, em sua característica suspensão de juízo. Por isso, passaremos agora para esses e tentaremos mostrar como, mesmo neles, onde não há a afirmação de nenhum saber que possa ser obtido através da indeterminação, essa desempenha um papel fundamental na ligação do *lógos* com o modo de vida cétrico.

5 “Sócrates permaneceu calmo, com sua atenção devotada à filosofia até quase o último minuto de vida. Esta é a imagem de Sócrates que influenciou mais profundamente as últimas gerações” (Wilson, 2013, p. 23).

6 Por exemplo: Wilson, 2013, p. 15.

Os Céticos Antigos (Pirrônicos)

Em seu *Hipotíposes Pirrônicas*, Sexto Empírico busca expor as características básicas do ceticismo pirrônico. Assim, ao falar da “nomenclatura do ceticismo”, Sexto nos diz que:

A persuasão cética, então, é também chamada Investigativa, em decorrência de sua atividade em questionar e inquirir; Suspensiva, em decorrência da sensação que surge no inquiridor depois da investigação; *Aporética*, ou (como alguns dizem) em decorrência do fato de se intrigar com e investigar tudo, ou em decorrência de não se decidir sobre assentir ou negar; e Pirrônica, em decorrência do fato que Pirro parece a nós ter se ligado ao ceticismo mais sistematicamente e evidentemente do que qualquer um antes dele (Sexto Empírico, 2007, Livro I, seção iii, grifos nossos).

Não examinaremos, aqui, o aspecto ‘pirrônico’ desse ceticismo; antes, nos dedicaremos a examinar os primeiros três aspectos descritos por Sexto e ver como eles se conectam entre si.

O cético é aquele, tal como os dogmáticos (quer dizer, aqueles que afirmam *estar em posse de um saber*), teria começado a sua investigação sobre as coisas para poder se *decidir* sobre aquilo que elas são, sobre quais *aparências* (ou fenômenos) são verdadeiros e quais são falsos e, por meio dessa decisão, tornarem-se tranquilos (Sexto Empírico, 2007, Livro I, seção xii)⁷. Entretanto, vez após outra, o cético é frustrado em sua busca por tranquilidade interior; pois ele percebe que, a cada argumento que se mobiliza em favor de uma tese, é possível mobilizar um argumento de igual força persuasiva para a tese oposta, de tal maneira que se torna impossível decidir qual é verdadeira e qual é falsa. Por isso, incapaz de se decidir sobre quais fenômenos são verdadeiros e quais são falsos, o cético suspende o juízo – e é precisamente daí que, inesperadamente, segue-se a tranquilidade a qual ele buscava! Assim, se o cético esperava obter tranquilidade por meio da *decisão* sobre o verdadeiro e o falso, sobre a sua *determinação*, é, no entanto, a *suspensão de juízo*, quer dizer, o não *decidir* nem *determinar* quais aparências são verdadeiras e quais são falsas, quais dizem o que as coisas são e quais não dizem, que traz, inesperadamente, a tranquilidade que o cético buscava. Apenas quando o cético desiste de sua busca é que ele consegue aquilo que buscava, tal como o pintor Apelles, que buscava representar a espuma na boca do cavalo na sua pintura e, ao ser terrivelmente malsucedido, desiste e lança a sua esponja na sua pintura, conseguindo, assim, exatamente a representação da espuma que desejava!

Ora, mas podemos entender como lançar a esponja na pintura produziria a representação de espuma que o pintor buscava; como, no entanto, a suspensão de juízo traz a tranquilidade que os céticos visavam? Porque é precisamente a crença em que as coisas sejam por natureza boas ou más – quer dizer, essa *decisão* sobre aquilo que as coisas são por sua natureza – que faz com que os homens se encontrem em um estado de constante perturbação. Isso porque:

quando lhes falta aquilo que eles acreditam ser bom, eles se consideram perseguido por males naturais e perseguem o que (assim eles pensam) é bom. E quando eles adquirem essas coisas, eles experienciam mais problemas; pois se exaltam para além da razão e medida, e temendo a mudança fazem qualquer coisa para não perder aquilo que pensam ser bom. Mas aqueles que não fazem nenhuma determinação sobre o que é bom ou ruim por natureza nem evitam nem perseguem nada com intensidade; e, portanto, eles são tranquilos (Sexto Empírico, 2007, Livro I, seção xii).

7 A esse respeito, Gazzinelli também fala: “Nas *Hipotíposes*, [Sexto] considera que o critério pode diferenciar-se em duas espécies: o primeiro seria um critério ontológico, que afirma a existência das coisas e não é acolhido pelos céticos; o segundo, um critério de ação, tomado como guia na vida comum, seria prontamente acolhido pelos céticos, permitindo-lhes a tomada de decisões na ausência de um critério de verdade [e, portanto, um modo de vida mesmo na ausência, e mesmo definido por meio da ausência de um saber]” (Gazzinelli, 2009, p. 98).

Assim, é *determinar* as coisas que leva à inquietude, pois, ao determiná-las como algo de bom ou de ruim *por sua natureza*, nos conturbamos quando não temos aquilo que acreditamos ser bom, por acreditarmos que assim somos afligidos por males naturais, e nos conturbamos quando temos aquilo que acreditamos ser bom, já que, por acreditarmos que é bom *por natureza*, acreditamos também que perdê-lo seria um mal irremediável. Entretanto, aqueles que não *determinam* aquilo que as coisas são em sua natureza não podem ser conturbados por não terem aquilo que acreditam ser bom ou temerem perdê-lo quando o tem, pois não tomam nada como sendo por natureza bom ou ruim. É na *indeterminação* da suspensão de juízo, e não na *determinação* das coisas como sendo por sua natureza de uma ou de outra forma, que o cético encontra a tranquilidade que buscava inicialmente.

Podemos, após essa exposição, retornar à primeira citação e compreender como aqueles três aspectos do ceticismo se relacionam um com o outro. O cético é investigativo pois sua atividade consiste em uma investigação sobre a natureza das coisas, sobre o verdadeiro e o falso e sobre quais aparências seriam verdadeiras e quais seriam falsas. É suspensivo, pois, depois de investigar aquilo que as coisas são, reconhece a equipolência dos argumentos tanto em favor de uma tese quanto de sua negação e é levado por ela ao estado da suspensão de juízo. E é *aporético*, precisamente pelo fato de, em *tudo* que investiga, ver-se intrigado e incapaz de decidir entre assentir ou negar a uma tese acerca do que o objeto da investigação seja por natureza.

Com isso em mente, podemos começar a esboçar a relação entre discurso, indeterminação e modo de vida presente no ceticismo. Para tanto, comecemos lembrando que o ceticismo se inicia com uma investigação sobre a natureza das coisas, investigação que é conduzida de um modo peculiar ao cético e, mais do que isso, *define* a atividade cética. Pois, tal como afirma Sexto:

O ceticismo é uma habilidade de operar de qualquer maneira oposições entre aquilo que aparece e aquilo que é pensado, uma habilidade pela qual, por causa da equipolência nos objetos e explicações opostos, nós chegamos primeiramente à suspensão de juízo e posteriormente à tranquilidade (Sexto Empírico, 2007, Livro I, seção iv).

Ora, sendo o ceticismo uma tal habilidade, o cético é aquele que se usa dela, cuja atividade se define por essa atividade. Mas ela não é senão um certo exercício do *lógos*, um exercício *dialético* de produção de oposições pelas quais se chega à equipolência entre teses opostas sobre o objeto de investigação, o que leva à suspensão de juízo acerca dele e, em seguida, à tranquilidade naquilo que lhe diz respeito – tranquilidade a qual, desde o início, era o visado pelo cético em sua investigação. Isso deixa claro que o que está em questão no modo de investigação cético é sobretudo um modo de vida, uma atividade que define o modo de ser cético e de que maneira o cético leva a sua vida.

Pelo exercício dialético e *aporético* de seu *lógos*, o cético busca viver uma vida de tranquilidade, sem as perturbações a que são levados os dogmáticos por se decidirem precipitadamente sobre a natureza das coisas. Nesse caso, podemos ver claramente a ligação fundamental que a indeterminação faz entre discurso e modo de vida: o cético, buscando tranquilidade, começa sua investigação esperando poder decidir sobre a natureza das coisas e assim cessar sua inquietação. Sua investigação e seu modo peculiar de fazê-la, entretanto, levam-no a uma *aporia*, pois a cada argumento a favor de uma tese é possível opor outro argumento de igual peso persuasivo a favor da tese oposta, de tal maneira que a equipolência dos argumentos torna impossível decidir entre as teses acerca do objeto de investigação. No entanto, é precisamente essa *aporia* que leva o cético à suspensão de juízo e, assim, à tranquilidade que ele visava. Nesse sentido, a *aporia* é indispensável ao modo de vida cético, na medida em que a tranquilidade cética só pode se manter enquanto o

cético conduz sua vida de acordo com a sua investigação, já que só o resultado aporético dessa que permite ao cético chegar à tranquilidade que busca. Não por outro motivo, Sexto afirma que os céticos se distinguem dos dogmáticos porque, enquanto esses acreditam que descobriram a verdade, os céticos *continuum investigando* (Sexto Empírico, 2007, Livro I, seção i)⁸... Assim, vemos que a ligação do lógos com o modo de vida cético dá-se fundamentalmente por meio da aporia: pois, se é um certo exercício dialético do lógos que é peculiar ao cético e define a sua habilidade e a sua atividade, isso se deve ao fato de que é essa atividade que produz a aporia que deve *se manter* para que o cético possa se manter na tranquilidade em função da qual conduz a sua vida e que é característica de seu modo de viver. É por não poder responder de modo definitivo sobre a natureza das coisas, que o cético pode viver da forma que vive, em um estado de *tranquilidade e guiando-se* não por aquilo que as coisas são, mas sim por como elas aparecem para ele...

Nesse caso, como vemos, diferentemente dos sofistas ou de Sócrates, a aporia do cético não conduz a algum saber. E, muito antes de precisar conduzir a um saber para poder servir de ligação entre discurso e modo de vida cético, ela só é capaz de fazer essa ligação *precisamente porque não conduz a saber nenhum*⁹. A aporia cética não leva a um conhecimento, quer sobre a arte da persuasão, quer de si próprio; antes, a única coisa a que ela leva é *um modo de vida*¹⁰. Sem dúvida, também nos sofistas e em Sócrates a aporia ligava o lógos com um modo de vida; no entanto, essa ligação se dava porque a aporia levava a um saber e esse saber levava a um modo de vida. Com os céticos, porém, a aporia leva *imediatamente* a um modo de vida, mostrando que a ligação entre discurso e modo de vida por meio da aporia não precisa de ainda mais uma mediação por meio de um saber obtido pela aporia. E isso é extremamente importante para melhor compreender essa ligação: pois mostra, em outras palavras, que não é preciso não se encontrar em aporia *ao menos em relação a alguma coisa* para que a aporia possa ligar discurso e modo de vida. Se nos baseássemos em Sócrates e nos sofistas, poderíamos ser levados a crer que a aporia só faz essa ligação mediadamente por meio de um saber que deriva dela, como se a aporia, para poder ligar o discurso com o modo de vida, precisasse antes de tudo levar a um saber por meio do qual pode fazer essa ligação; o saber da arte da persuasão faz dos sofistas professores; o saber da própria ignorância faz com que Sócrates examine a si mesmo e aos outros homens pelo resto da sua vida. Esses saberes dependem de uma aporia, certamente; e no entanto, indicam, precisamente, que em algum sentido quem os possui não se encontra em aporia, o que talvez nos levasse a crer que, para que o discurso se ligue com a prática por meio de uma aporia, seja necessário em algum sentido, não estar em aporia, pois a ligação entre discurso e modo de vida necessitaria de um *saber*. No entanto, como podemos ver com os céticos pirrônicos, esse não é o caso: mesmo onde não nos consideramos em posse de um saber, é possível pensar uma ligação

8 A esse respeito, Bolzani também afirma: “A posição cética, segundo o pirronismo, consiste, portanto, na recusa simultânea da afirmação da apreensibilidade e da não-apreensibilidade. O conceito que expressará essa posição será o de suspensão de juízo ($\epsilon\pi\omicron\times\eta$), certamente a noção que opera como marca distintiva do ceticismo em relação a todo dogmatismo” (Bolzani, 2013, p. 28).

9 Daí que Brochard afirme: “Por isso, a sua primeira providência [a de Enesidemo] foi assinalar diretamente o que separa os [céticos] acadêmicos e os [céticos] pirrônicos. Os acadêmicos são dogmáticos: ora afirmam sem reserva, ora negam sem hesitar. Os primeiros, ao contrário, nunca dizem que uma coisa é ou não é verdadeira: eles não afirmam nada, nem mesmo que nada afirmam, e se se servem dessa fórmula, ainda muito afirmativa para seu gosto, é porque a linguagem os obriga [ou seja, nem a afirmação de que eles não afirmam nada se constitui, para o cético, em um saber]” (Brochard, 2009, p. 255).

10 Nas palavras de Porchat: “É que o pirronismo não é um conjunto de dogmas nem uma estrutura conceitual sistemática, ao contrário do que é o caso com um grande número de filosofias. É antes, como tentei delinear, uma postura crítica e suspensiva diante da razão especulativa, que se complementa por uma prática filosófica inteiramente orientada para as coisas da vida [e coisas aqui não se deve entender em sentido forte, mas sim, antes, como os fenômenos com que todos temos de lidar no curso de nossas vidas, de modo que a prática filosófica voltada para elas, é, portanto, um *modo de vida*]” (Porchat, 2007, p. 270).

fundamental entre discurso e modo de vida na qual a indeterminação desempenha um papel ainda maior e mais relevante. *A ligação entre discurso e modo de vida* não precisa se dar por meio de um saber; muito pelo contrário, a própria *indeterminação* já é suficiente para uma tal ligação e, mais do que isso, é por vezes *a única que pode tornar certas ligações entre discurso e modo de vida possíveis*.

Ora, mas no caso do ceticismo, essa ligação entre discurso e prática pela aporia tem algo que poderíamos chamar de um ‘preço’. Isso porque, justamente pelo fato de o cético não se considerar em posse de nenhum saber, ele não poder dizer o que as coisas *são*. Sem dúvida, há uma ligação entre discurso e modo de vida no cético; no entanto, precisamente por essa ligação se dar inteiramente pela aporia e sem nenhuma mediação do saber, ela leva ao cético a guiar-se, em sua vida, pelos *fenômenos*, pelas coisas tais como *aparecem* para ele e não tais como elas *são*. Por isso, Sexto afirma que os céticos possuem um critério *prático* (Sexto Empírico, 2006, p. 17), e não *teórico*, de ação (Idem, p. 25). E o lógos cético é um lógos que conduz ao seu modo de vida justamente porque leva à suspensão de juízo acerca daquilo que as coisas são e a viver a vida segundo os fenômenos, não porque fornece um conhecimento teórico do que as coisas são (nem do que as coisas seriam *para a consciência*, como se isso pudesse ser algo de fixo¹¹) a partir do qual o cético poderia orientar-se em sua vida. Se é a aporia que possibilita ao cético o seu modo investigativo de vida, ela é, ao mesmo tempo, o que não lhe permite pronunciar-se sobre o ser das coisas; o seu modo de vida não é concebido como levando em conta aquilo que as coisas *são*, mas sim o que elas *aparentam* ser.

Por isso, acreditamos que ainda podemos dar mais um passo no exame dessa relação entre discurso, indeterminação e modo de vida. Nesse passo, buscaremos mostrar que, mesmo quando a indeterminação não resulta em um saber *determinado*, ainda é possível concebê-la em um nível ontológico, como se a indeterminação *repousasse no ser das próprias coisas*. Para tanto, falaremos de um mais influente filósofo indiano, Nāgārjuna, e veremos como a sua compreensão da vacuidade, *śūnyatā*, permitiria pensar, ao menos segundo a nossa interpretação,¹² a indeterminação em um nível ontológico, como própria ao ser das coisas, e como, desse modo, ela também desempenharia um papel fundamental na relação entre discurso e modo de vida que se dá no interior do pensamento deste filósofo.

1- Nāgārjuna

Nāgārjuna é um dos mais importantes filósofos budistas. Estima-se que ele tenha vivido por volta de 150-250 d.C. no sul da Índia, e costuma-se atribuir a ele a fundação da escola Madhyamaka do budismo Mahāyāna, sendo frequentemente chamado até mesmo de “Segundo Buda” devido ao seu pensamento e ao modo como ele influenciou e está na origem de diversas tradições budistas (Yün, 2005, cap. 12)¹³. Mas qual seria seu pensamento, que teria tido um alcance e influência tão amplos na história da filosofia indiana? Buscaremos, aqui, esboçar alguns de seus traços mais gerais e importantes, baseando-nos em sua obra, *Versos fundamentais do caminho do meio* (Nāgārjuna, 2016).

11 A esse respeito, a crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze e a sua comparação desse ceticismo ao ceticismo antigo é particularmente interessante. A esse respeito: Machado, 2014.

12 Defendemos mais detidamente nossa interpretação de Nāgārjuna, em particular no que concerne à sua compreensão das duas verdades (a convencional e a suprema) em: Machado, 2016. Para uma interpretação distinta, acompanhada de uma crítica à minha própria interpretação: Giuseppe, 2016.

13 Vale notar que, contudo, alguns autores questionam a classificação de Nāgārjuna quer como pensador mahāyāna, quer como pensador mādhyamika. A esse respeito: Ferraro, 2017, p. 37.

Nessa obra em versos, Nāgārjuna segue uma estrutura argumentativa e dialética bastante definida (um tanto reminescente da dialética cética¹⁴) e com um objetivo bem estabelecido: o de mostrar, para o seu interlocutor imaginário que tudo é *vazio*, śūnya (um dos principais ensinamentos do budismo Madhyamaka).

Mas, o que significa que as coisas sejam vazias? Significa que elas não têm *natureza própria*, *svabhāva*, quer dizer, que elas não possuem uma *essência*. Mas o que significa, para Nāgārjuna, possuir uma essência? Significa, em poucas palavras, possuir algo que permanece sempre o mesmo e que existe independente e *separadamente* de qualquer outra coisa, sem depender de nada senão de si próprio para existir. Assim, quando dizemos que algo tem uma essência, queremos dizer que aquilo que este algo é *essencialmente* é sempre o mesmo e existe separada e independentemente da essência de outras coisas, já que é o fato de ser independente que faz com que essa essência permaneça a mesma eternamente. Entretanto, o que Nāgārjuna quer estabelecer com sua obra é que nada no mundo é tal que possua uma essência, que exista inerente, separada e independentemente de outras coisas; tudo é *vazio*.¹⁵

Para mostrá-lo, a obra de Nāgārjuna segue uma sequência de capítulos na qual, em cada capítulo, Nāgārjuna argumenta a fim de mostrar que a coisa que é tema daquele capítulo, e à qual o seu interlocutor imaginário gostaria de atribuir uma natureza própria, um *svabhāva*, é *vazia*. Sendo assim, o livro segue como se, de capítulo em capítulo, o interlocutor de Nāgārjuna tentasse encontrar algo de que se pudesse falar que tem uma natureza própria, que possui uma essência, e Nāgārjuna sempre frustrasse essa tentativa, mostrando que aquilo que seu interlocutor pensava ter uma natureza própria é, na verdade, *vazio*, quer dizer, sempre existe apenas condicional e relativamente.

Mas, como Nāgārjuna faz essa demonstração? Não temos a intenção, aqui, de fazer um exame exaustivo dos capítulos do livro e de toda a sequência de sua argumentação; antes, consideraremos um trecho de um capítulo da obra que julgamos razoavelmente exemplar do tipo de argumentação utilizado por Nāgārjuna para que tenhamos ideia da lógica e da argumentação que se encontra por traz do posicionamento filosófico desse autor.

Tomemos, por exemplo, o capítulo II, sobre o movimento, o qual interpretaremos com a ajuda do comentário de Jay L. Garfield a ele (Nāgārjuna, 2016, pp. 40-41).¹⁶ Nesse capítulo, o interlocutor estaria argumentando que, ainda que se conceba todas as coisas como em constante mudança, quer dizer, em movimento constante, nesse caso seria necessário admitir, pelo menos, que o movimento tem natureza própria, que o movimento é a essência das coisas¹⁷. Entretanto, Nāgārjuna argumenta, também o movimento é *vazio* e não tem natureza própria, apenas existindo em dependência com outras coisas. Afinal, se o movimento possui uma essência, quer dizer, algo que permanece o mesmo e existe separada e independentemente de qualquer outra coisa, onde ela estaria? O movimento

14 A esse respeito o comentário de Garfield em: Nāgārjuna, 1995, p. 307. Para um interessante estudo a respeito das afinidades entre ceticismo e budismo (apesar de conter afirmações consideravelmente problemáticas no que concerne à interpretação do ceticismo, tal como que os cétricos pirrônicos não negariam estar em posse de todo e qualquer tipo de conhecimento, mas sim afirmariam ter conhecimento direto das aparências – uma leitura do ceticismo que nos parece extremamente difícil de se sustentar e que falha na compreensão de um dos aspectos centrais e característicos do ceticismo pirrônico): Kuzminski, 2010. Para mais sobre as possíveis influências de filosofias indianas na constituição do pensamento de Pirro: Flintoff, 1980.

15 Cf. o comentário de Garfield em: Nāgārjuna, 1995, pp. 100-102.

16 Nossa leitura do capítulo se baseia principalmente no comentário de Garfield em Nāgārjuna, 1995, pp. 124-135.

17 Cf. o comentário de Garfield em Nāgārjuna, 1995, p. 126.

não pode estar naquilo que já foi movido, nem no que não foi movido. Mas, se é assim, onde poderia estar o movimento? Talvez, não no que foi movido nem no que não foi movido, mas sim no ‘móvel’, quer dizer, naquilo que se move. Ora, mas como o movimento poderia estar *naquilo* que se move, se aquilo que se move pode tanto se movimentar como não se movimentar? Afinal, o objeto que está se movendo pode igualmente não se mover – como dizer, então, que o movimento *esteja* nele como algo que lhe é intrínseco?¹⁸ Se fosse assim, teríamos que dividir o movimento em dois: um, aquele em função do qual aquilo em que ele está tem a qualidade de ser ‘móvel’; o outro, aquele em função do qual esse aquilo efetivamente é movido¹⁹. Porém, isso significaria que o sujeito do movimento também teria que ser dividido em dois, já que não pode haver movimento sem um sujeito do movimento, quer dizer, para cada movimento deve haver um sujeito correspondente. No entanto, isso seria absurdo; pois, ao mesmo tempo que o sujeito do movimento precisaria ter um movimento duplo, um em função do qual ele é ‘móvel’, outro em função do qual ele se move de fato, ele não poderia ter ambos, já que cada movimento teria que ter *um* sujeito correspondente e distinto e, portanto, não poderiam pertencer ao mesmo sujeito. Sendo assim, o movimento não pode estar no ‘móvel’.²⁰

Porém, sem que haja um ‘móvel’, quer dizer, sem que haja algo que se move, como pode existir o movimento? O movimento é precisamente *aquilo que move algo*; se não há algo que é movido, se não há algo que se move, não é possível, então, haver o movimento. Ora, mas, igualmente, se não é possível haver o movimento, também não é possível haver o que se move; pois o que se move só existiria se o movimento existisse. Sendo assim, é preciso concluir, nem o movimento, nem o que se move existem (inerentemente)²¹; tanto um quanto outro são *vazios*.

A argumentação seguida até aqui pode parecer um tanto hermética e abstrata. No entanto, basta lembrarmos do que está em questão para melhor compreendermos a linha de argumentação: afinal, Nāgārjuna quer mostrar que o movimento é vazio, quer dizer, não existe enquanto uma essência isolada e independente que permanece sempre a mesma. Para tanto, sua argumentação segue uma espécie de redução ao absurdo: suponhamos, então, que o movimento existe como uma essência: o que ocorreria? Ora, ocorreria que, como o movimento existe como uma essência, ele tem que sempre existir da mesma forma e do mesmo jeito, independentemente do que for. Mas o movimento é sempre aquilo que move algo; não pode, portanto, estar naquilo que *já* foi movido (já que não se move mais e, portanto, não tem mais movimento) ou naquilo que não foi movido. No entanto, se não está em nenhum desses dois, no que poderia estar? Ora, o interlocutor imaginário de Nāgārjuna responde, está naquilo que se move. Mas como dissemos anteriormente, aquilo que se move também pode parar de se mover – mas, como o movimento é uma *essência*,

18 “Como, porém, poderá haver movimento para algo que está sendo percorrido, uma vez que não é concebível algo que está sendo percorrido desprovido de movimento?” (Nāgārjuna, 2016, p. 40).

19 “No suposto movimento do que está sendo percorrido é implícito um movimento duplo: aquele pelo qual algo que está sendo percorrido pode ser concebido como percorrido e, ademais, o movimento que está naquele lugar” (Idem).

20 “Ademais, se o móvel se move, seguem-se dois movimentos: aquele pelo qual o móvel se manifesta como *móvel* e aquele pelo qual o móvel real vai. (...) / O móvel não efetua aquele mesmo movimento pelo qual ele se manifesta como tal, porque ele não é anterior ao movimento – pois alguém vai a algum lugar. / O móvel não efetua um movimento diferente daquele pelo qual o mesmo se manifesta como tal, pois não são possíveis dois movimentos em um único móvel” (Idem, pp. 40-41).

21 “Nem um móvel real, nem um irreal, nem um real/irreal efetua o tríplice movimento. / Portanto, nem a ação do mover-se, nem o móvel, nem o percurso são comprovados” (Idem, p. 41).

ele não poderia deixar de estar naquilo que se move mesmo depois que ele deixasse de se mover, já que ele sempre permanece o mesmo e não é alterado pela mudança em outras coisas que não ele, inclusive nas mudanças pelas quais o que se move passa.²² Mas, sendo assim, teríamos que concluir que existe um duplo movimento, um em função do qual aquilo que se move tem a qualidade de ser 'móvel', e outro aquele em função do qual ele se move de fato; oras, mas isso quer dizer que deveria haver dois movimentos igualmente essenciais e, por tanto, distintos e separados um do outro, os quais precisariam, cada um deles, ter o seu sujeito correspondente; mas assim cairíamos em absurdo e até mesmo em uma espécie de regressão ao infinito, pois voltaríamos ao problema inicial de ter um sujeito com apenas um movimento como sua qualidade, quando ele precisa ter dois. Enquanto concebermos o movimento como uma essência que existe separada e independentemente das coisas e permanece a mesma, não podemos conceber como dois movimentos distintos poderiam pertencer ao mesmo sujeito: pois, se permanecessem ao mesmo sujeito, não seriam dois movimentos *essencialmente* distintos; pois ambos seriam movimento de um mesmo sujeito e, por isso mesmo, teriam algo em comum que não é permitido pelo fato de ambos serem essências. Enquanto o movimento é concebido como uma essência, cada movimento distinto tem que ter um sujeito distinto, já que caso contrário um movimento não seria independente do outro mas sim se relacionaria com ele na medida em que pertenceria ao mesmo sujeito.

Com isso, temos que o movimento, concebido como essência, ao precisar ser dividido em dois, divide também o sujeito em dois; mas assim, chegamos a um absurdo e não conseguimos resolver o problema; pois, para o sujeito se movimentar, ele deveria possuir dois movimentos distintos; no entanto, só é possível a ele ter um. Desse modo, devemos concluir, não é possível que exista um sujeito do movimento. Ora, mas, se para o movimento existir, deve existir um sujeito do movimento, então se o sujeito do movimento não existe, então também o movimento não existe. Daí que devemos concluir que tanto o sujeito do movimento quanto o movimento são vazios, quer dizer, não são essências e não existem enquanto tal.

Essa argumentação pode causar um pouco de resistência; afinal, parece querer demonstrar que o movimento *não existe* e, para tanto, partir de uma série de pressupostos um tanto duvidosos. No entanto, é preciso lembrar aqui que estamos em uma argumentação de redução ao absurdo sobre uma concepção muito específica de existência do movimento: a concepção de que o movimento exista inerentemente como uma natureza própria, de que seja uma essência, uma *svabhāva*, tal como a definimos a acima²³. Nāgārjuna não quer estabelecer que o movimento não existe *de modo algum*; antes, só quer mostrar que a partir do momento em que pensamos a sua existência como uma *svabhāva*, como uma existência de *algo* que existe independentemente e isoladamente das outras coisas e permanece sempre o mesmo, contradições e absurdos lógicos surgirão necessariamente. Poderíamos reclamar da argumentação de Nāgārjuna sobre o movimento, dizendo que não é preciso pensar nele como *algo* que existe no sujeito e tem que permanecer nele mesmo quando ele para de se movimentar, que não é preciso, portanto, que tanto o movimento quanto o sujeito sejam duplicados, que não é preciso separar os dois tipos de movimento. Nāgārjuna concordaria inteiramente; tudo que ele quer estabelecer é que, já que mais do que não ser preciso,

22 Cf. o comentário de Garfield em Nāgārjuna, 1995, p. 132.

23 Cf. o comentário de Garfield em Nāgārjuna, 1995, p. 126.

não é *possível* que o movimento exista dessa forma, deve-se concluir que ele não é algo que existe inerente e permanentemente, como uma essência; antes, ele é algo que apenas existe em uma *relação* com outro, que é dependente dessa relação e condicionado por ela. O movimento não existe sem o que se move e, igualmente, o que se move não existe sem o movimento; ambos se encontram em uma relação de *interdependência* fora da qual não podem existir, não podendo, portanto, existir enquanto essências e ser o que são de modo *absoluto*. Por isso, ao afirmar que o movimento não existe, Nāgārjuna não quer dizer que ele não exista *de modo algum*; antes, só quer dizer que ele não existe de modo *absoluto*, que sua existência não é incondicionada e independente de qualquer relação, mas sim apenas uma existência relativa, quer dizer, uma existência que só é possível em uma relação com algo outro que ele. E, de fato, é isso que significa ser *vazio*. Ser vazio não significa não existir *de modo algum*, mas sim só existir *condicionalmente*, em uma relação com o outro e em uma dependência dessa relação com o outro. E é isso que Nāgārjuna quer mostrar que todas as coisas são; tudo, tudo sem exceção, só existe de maneira condicionada, dependente, em uma relação com algo outro que si próprio sem a qual não poderia existir.

Ora, mas alguém poderia argumentar: então o fato das coisas serem vazias não é a própria essência de todas as coisas? Aqui, na verdade, chegamos a uma conclusão surpreendente: a vacuidade só pode se aplicar a todas as coisas na medida em que *ela mesma não é essencial às próprias coisas* – ou seja, na medida em que ela mesma é *vazia*. A própria vacuidade – a qualidade das coisas de serem interdependentes umas às outras em sua existência ou a sua cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*) – é também vazia – pois essa qualidade não existe independentemente das coisas das quais ela é qualidade. Embora ela seja universal, ele não é *essencial*. A verdade última de todas as coisas é que elas não existem como natureza própria, mas sim apenas convencionalmente – daí que a verdade convencional (*saṃvṛti-satya*) sobre as coisas, aquilo que elas são convencionalmente, seja inseparável da verdade suprema (*paramārtha-satya*) sobre elas, qual seja, de que elas não têm existência nenhuma que não a existência convencional²⁴. Não por outra razão, Nāgārjuna afirma, no capítulo XXIV da mesma obra:

Isso que é conhecido como “cooriginação dependente”, nós denominamos “vacuidade”. A vacuidade é [ela mesma] uma designação dependente. Ela é, precisamente, o caminho do meio (Nāgārjuna, 2016, p. 62).

Mas, afinal, como essas considerações espessamente metafísicas se vinculam com um modo de vida, e, mais especificamente, com o modo de vida budista que Nāgārjuna busca promover? Ora, lembremos que o principal objetivo do budismo é a cessação do sofrimento. Porém, *como a cessação do sofrimento seria possível, se ele fosse uma essência?* Afinal, caso fosse essencial, isso significaria que sua existência seria independente de qualquer outra coisa e que, portanto, ele não poderia deixar de existir; existindo incondicionalmente, seria impossível removê-lo por meio da remoção das condições para sua existência, já que ele não teria nenhuma. Assim, ao mostrar que todas as coisas – inclusive o sofrimento (Nāgārjuna, 2016, pp. 49-50) – são vazias por meio de sua argumentação, Nāgārjuna espera, também, possibilitar a cessação do sofrimento, que é aquilo que o budista busca. Ao argumentar que todas as coisas são vazias, Nāgārjuna não apenas oferece uma defesa da doutrina budista, como também um meio para se praticá-la, precisamente porque

²⁴ Para uma exposição mais detalhada de nossa interpretação das duas verdades, assim como de em que medida ela se afastaria tanto da interpretação de Ferraro quanto da interpretação de Garfield e de Siderits, cf. Machado, 2016.

é a apreensão do vazio de todas as coisas e o abandono do pensamento, na medida em que esse se prende a conceber as coisas como possuindo essências, que possibilitaria ao budista praticar a cessação do sofrimento em sua vida.

Não se pode evitar a comparação com os céticos, que obtêm sua tranquilidade de não tomarem as coisas como boas ou ruins *em si mesmas*... Aqui também existe uma relação entre *discurso*, indeterminação e modo de vida; afinal, em certo sentido, a argumentação de Nāgārjuna leva sempre à indeterminação, no sentido de ser uma argumentação que leva à impossibilidade de dizer aquilo que as coisas são *em um sentido absoluto e definitivo*, e não apenas *relativo e convencional*. Nesse sentido, embora Nāgārjuna afirme que a verdade sobre as coisas seja que elas são *vazias*, isso, no entanto, significa precisamente que não é possível conhecê-las de maneira *absoluta* e que, nesse sentido, não é possível ter nenhum *saber* sobre elas, enquanto por isso se entender um conhecimento daquilo que as coisas são *absolutamente*. Dessa forma, também em Nāgārjuna, a indeterminação não tem de levar a nenhuma saber – contanto que se entenda saber como saber aquilo que algo é *absolutamente* – para poder fazer a ponte entre discurso e modo de vida. Muito pelo contrário: mais uma vez, é precisamente porque ela não leva a nenhum saber que ela pode fazer a ponte entre discurso e modo de vida budista visada por Nāgārjuna.

Entretanto, diferentemente do ceticismo, o modo de vida, aqui, apoia-se em uma consideração ontológica acerca do *ser* das coisas²⁵, a respeito do qual o cético se silencia. Sem dúvida, o budista madhyāmika também, inevitavelmente, silencia sobre as coisas, na medida em que não pode dizer o que elas são absolutamente. No entanto, enquanto nos céticos esse silêncio se deve a considerarem que não conhecem as coisas tal como elas são em si mesmas, em Nāgārjuna ele se deve ao fato de as coisas *não serem nada em si mesmas, e serem o que são apenas em sua relação de dependência mútua umas com as outras*²⁶. Enquanto a indeterminação dos céticos descansa sobre o fato de não poderem decidir, entre as aparências das coisas, aquela que diz verdadeiramente o que a coisa é em si mesma, a indeterminação de Nāgārjuna estaria *nas próprias coisas*, no fato de que elas mesmas *são* indecíveis. (E não seria possível, afinal, que fosse precisamente isso que Pirro, muito antes dos céticos pirrônicos queria dizer, ao afirmar que iria dizer a verdade das coisas e, ao mesmo tempo, dizer que elas são indecíveis? (Gazzinelli, 2009, pp. 104-113) Não estaria Nāgārjuna, nesse caso, talvez mais próximo de Pirro do que os próprios céticos pirrônicos? Mais do que isso, não mostraria ele que é possível ter um discurso ontológico, que diz respeito não apenas ao nosso modo de conhecer as coisas, mas sim às próprias coisas, sem com isso ser dogmático,

25 Ao interpretar o discurso sobre a vacuidade como um discurso que se refere à realidade das próprias coisas, propomos uma interpretação mais próxima da de Garfield e Siderits, segundo os quais seria possível falar do que as coisas são sem, com isso, falar de sua natureza intrínseca, mas sim apenas de coisas que só são o que são por meio de sua relação com outras coisas (e, por isso, na medida em que são *vazias*), do que da de Ferraro, para o qual a vacuidade seria apenas uma ferramenta discursiva que contribuiria para a apreensão de uma realidade para além de todo discurso metafísico sobre o que as coisas são e que, portanto, não poderia ser caracterizada nem mesmo por meio da vacuidade. Em nossa leitura, o próprio conceito de vacuidade já implica o fato de que ela não pode ser utilizada para designar *ostensivamente* (quer dizer, essencialmente) a realidade a que ela se refere, mas sim apenas *relativamente*, embora tal designação meramente relativa não possa ser atribuída apenas, por exemplo, aos limites de nossa cognição, mas deva antes, justamente, ser atribuída ao fato das coisas *elas mesmas* não serem nada *ostensivamente*. Para um histórico das diversas interpretações da “vacuidade” e da “doutrina das duas verdades”, cf. a excelente reconstrução histórica das diversas interpretações de Nāgārjuna da tese de Ferraro (premiada com o prêmio ANPOF de melhor tese do biênio 2012-2013) em Ferraro, 2017, caps. 1-6. Para mais sobre a discussão em torno da vacuidade e da doutrina das duas verdades, para além dos já mencionados Machado, 2016 e Ferraro, 2016. Cf. também Ferraro, 2013a, 2013b e 2014; Garfield, 2009 e Garfield; Siderits, 2013.

26 Para mais a esse respeito, cf. também, por exemplo, Priest; Garfield, 2002, cap. 16.

ou seja, sem com isso atribuir a elas nenhuma natureza absoluta da qual se poderia ter um conhecimento igualmente absoluto? Não forneceria Nāgārjuna, assim - e não por acaso, dada a influência indiana no pensamento de Pirro (Flintoff, 1980) - uma chave para se ler a este?). E, no entanto, mesmo que a indeterminação seja uma indeterminação *ontológica*, mais uma vez, ela não impossibilita a ligação entre discurso e prática; muito pelo contrário, ela é a condição de possibilidade da ligação entre discurso e modo de vida visada por Nāgārjuna. É só pela compreensão de que as coisas *são* indeterminadas, quer dizer, que não nos fornecem nenhum acesso ao que elas são *definitivamente*, porque elas não são *nada em definitivo*, que se torna possível praticar a cessação do sofrimento... Daí que a ligação do discurso de Nāgārjuna com o modo de vida budista se torna possível: pois esse exercício discursivo, argumentativo e dialético de Nāgārjuna serviria de instrumento para nos levar à apreensão da indeterminação que está no *ser* das próprias coisas, que é necessária para que a prática budista da cessação do sofrimento seja possível. É a indeterminação que liga o discurso de Nāgārjuna com o modo de vida que é por ele visado.

Considerações Finais

Em certo sentido, não nos pareceria muito exagerado afirmar a existência de um certo 'preconceito filosófico' em relação à indeterminação. Mais frequentemente do que não, ela é concebida como sendo um entrave à atividade filosófica, precisamente por impossibilitar a *determinação* de seu objeto de investigação. Paradoxos, contradições, *indeterminações*: todas coisas que filósofos buscaram frequentemente superar, desfazer, derrotar.

Em grande parte, é difícil não vincular essa necessidade de superar a aporia com um pressuposto sobre a relação entre discurso e modo de vida. Pressuposto que seria aquele de considerar que o discurso só poderia orientar a nossa vida na medida em que ele é capaz de *decidir* sobre tudo que lhe diz respeito. Caso contrário, o discurso não seria seguro o bastante para orientar a nossa prática, definir o nosso modo de vida; como deixar que o discurso oriente a nossa prática, se ele não fornece um fundamento seguro e *definitivo* para ela? Como o discurso poderia orientar a nossa vida e ser um guia na tomada e na *decisão* de nossas ações, quando ele é incapaz de nos fazer decidir definitivamente aquilo que as coisas são?

Esperamos, com este artigo, ter ajudado a responder essa pergunta, e, desse modo, a criticar esse 'preconceito filosófico' com a indeterminação. Afinal, como vimos, muitas vezes, não apenas a indeterminação não impossibilita uma ligação coerente entre discurso e modo de vida, como é mesmo sua *condição de possibilidade*. Nesse sentido, não apenas seria possível viver segundo um discurso que tem em si e é indissociável de uma certa indeterminação, como também algumas experiências de vida e filosóficas só seriam possíveis por meio dela. Assim, talvez seja mais frutífero para a filosofia aprender a, em vez de buscar incondicionalmente desfazer toda e qualquer indeterminação, reconhecer quando a indeterminação, *enquanto* indeterminação, faz uma contribuição insubstituível para a filosofia e a atividade filosófica de um modo geral.

Referências Bibliográficas:

- ARISTÓFANES. 1987. "As Nuvens". In: *Sócrates* (Os pensadores). Trad. por G. Starzynski. São Paulo: Nova Cultural.
- BOLZANI, R. 2013. *Acadêmicos Versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- BROCHARD, V. 2009. *Os céticos gregos*. Trad. por J. Conte. São Paulo: Odisseus Editora.
- FERRARO, G. 2013a. "A criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's theory of the two truths". In: *Journal of Indian Philosophy*, 41. Heidelberg: Springer.

- _____. 2013b. "Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine". *Journal of Indian Philosophy*, 41. Heidelberg: Springer.
- _____. 2014. "Grasping Snakes and Touching Elephants: A Rejoinder to Garfield and Siderits". *Journal of Indian Philosophy*. Heidelberg: Springer.
- _____. 2016. "As duas verdades de Nāgārjuna nos comentários de Bhāviveka e Candrakīrti". In: *Kriterion*. v. 57. Belo Horizonte: UFMG.
- _____. 2017. *Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nāgārjuna*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- GARFIELD, J. L. 2009. "Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā (Fundamental Verses of the Middle Way): Chapter 24: Examination of the Four Noble Truths". In: *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Nova York, Oxford University Press.
- GARFIELD, J.; PRIEST, G. 2002. *Beyond the Limits of Thought*. New York, Oxford University Press.
- GARFIELD, J.; SIDERITS, M. 2013. "Defending the semantic interpretation". In: *Journal of Indian Philosophy*, 41. Heidelberg: Springer.
- FLINTOFF, E. 1980. "Pyrrho and India". In: *Phronesis*. Vol. 25, No. 1. Leiden: Brill.
- GAZZINELLI, G. 2009. *A vida cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola.
- KERFERD, G. 2003. *O Movimento Sofista*. São Paulo, Edições Loyola, 2003.
- KUZMINSKI, A. 2010. *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham: Lexington Books.
- MACHADO, L. 2014. "Sobre a relação do ceticismo com a filosofia: a crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze". In: *Revista Sképsis*, Ano VII, nº10.
- _____. 2016. "Verdade e Vazio em Nāgārjuna: O Capítulo XXIV dos Mūlamadhyamakakārikā". In: *Kriterion*. v.57. Belo Horizonte: UFMG.
- NĀGĀRJUNA. 1995. *The Fundamental Wisdom of The Middle Way*. Trad. por J. Garfield. Nova York: Oxford University Press.
- _____. 2016. *Versos fundamentais do caminho do meio*. Trad. por G. Ferraro. Campinas: Editora Phi.
- PORCHAT, O. 2007. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP.
- PLATÃO. 2011. *Apologia de Sócrates*. Trad. por André Malta. Porto Alegre, L&PM.
- _____. 2007. *Hípias Menor*. Trad. por A. Malta. Porto Alegre, L&PM.
- SEXTO EMPÍRICO. 2000. *Outlines of Scepticism*. Ed. por J. Annas e J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2006. *Against the logicians*. Trad. por R. Bury. Cambridge: Harvard University Press.
- SPRAGUE, R. (org). 2001. *The Older Sophists*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- WILSON, E. 2013. *A morte de Sócrates*. Trad. por Fátima Siqueira. Rio de Janeiro: Editora Record.
- YÜN, H. 2005. *Budismo: Conceitos Fundamentais*. Trad. por Luciana Franco Piva. São Paulo: Editora de Cultura.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.