



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**Um cético no Oriente:
O diálogo entre o budismo e o ceticismo
pirrônico**

Luis Carlos de Sousa Rebelo

Seropédica / RJ
Novembro de 2024



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Um cético no Oriente

Luis Carlos de Sousa Rebelo

Monografia apresentada como requisito
parcial para obtenção do grau de Licenciado
em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr.
Rodrigo Pinto de Brito.

Seropédica / RJ
Novembro de 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Luis Carlos de Sousa Rebelo

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito.

MONOGRAFIA APROVADA EM **/**/2024 com média:

Nota: _____

Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito – UFRRJ
(Orientador)

Nota: _____

Prof. Dr. Fransisco José Dias de Moraes – UFRRJ

Nota: _____

Prof. Dr. Alexandre Arantes Pereira Skvirsky – CEFET-RJ

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe Solange de Araújo de Sousa Rebelo, mulher preta, periférica, filha de Xangô, que de forma precoce se juntou aos ancestrais, porém deixou uma herança kármica grandiosa que se converte em ter um filho formado no ensino superior. Que, mesmo estando em constante ataque e descrença, ainda se mantém como uma das poucas formas de ascensão social e busca por dignidade de pessoas pobres e marginalizadas.

Agradeço também à minha irmã Maria das Graças Araújo Rebelo, e ao meu cunhado Sidnei Luiz da Silva de Oliveira, que durante toda minha trajetória de vida foram pessoas importantes, dando suporte e ensinamentos aos problemas que a vida apresentou.

Agradeço à minha digníssima companheira Ariana Bitencourt Dias, pelos ensinamentos preciosos sobre a espiritualidade da vida e por demonstrar o sentido mais profundo do que é amor e compaixão. Tenho eterna gratidão por essa mulher negra, mãe, periférica, ‘cria’ da Lagoa do Sapo em Japeri, por ter me acompanhado em um dos períodos mais árduos da minha vida, em que tive que lidar com uma graduação, pandemia e luto. Por tudo isso e muito mais, sou extremamente grato.

Ao meu amigo e irmão de vida, Paulo Henrique Araújo de Mello, a quem sempre estive comigo desde a infância, rindo, chorando, passando pelos perigos da vida e entrando na vida acadêmica juntos, não há palavras para descrever o quão importante sua existência é para mim.

Ademais, agradeço aos amigos que conquistei na vida universitária, Júlio César “Ametista”, Gerson Cassemiro, Gabriel Azevedo Cruz, Asriel do Nascimento, Yasmim Kalthreen, Matheus dos Santos Teixeira e muitos outros nomes que não cabem aqui, porém tem lugar no meu coração. Aos colegas do grupo de orientação, agradeço pelos ensinamentos e debates que fortalecem o espírito.

Minha eterna gratidão aos meus professores de graduação, Francisco José Dias de Moraes, Robinson Guitarrari, Danilo Bilate, Amauri Mendes Pereira, entre os outros que passaram pela minha trajetória e deixaram um legado de ensinamentos que será utilizado por mim durante a docência e durante a vida. Agradeço também ao meu professor e orientador Rodrigo Pinto de Brito por aceitar a orientação desta pesquisa desafiante, também sou grato pelas dicas, ensinamentos e por sua amizade. A todos aqueles que passaram pela minha vida e deixaram algum fruto: minha eterna gratidão.

*O Grande Buda
Apenas dorme
Na primavera*

Masaoka Shiki

RESUMO

Há algumas conexões a serem investigadas com maior profundidade acerca das origens do ceticismo pirrônico. Devido a uma viagem de cerca de uma década no oriente na comitiva do imperador macedônio Alexandre, O Grande, Pirro de Élis parece ter absorvido de forma intensa e significativa o comportamento e noções filosóficas de algumas escolas de pensamento as quais teve contato. Esta aproximação, segundo o doxógrafo Diógenes Laércio (IX, 61) teria sido, principalmente, com os gimnosofistas na Índia e magos. Dentre os contatos já citados, ao qual Pirro teve um acesso direto, há também similaridades com o budismo, que será nosso foco aqui, sobre o qual podem ser feitos alguns paralelos com o ceticismo de Sexto Empírico, além das práticas ascéticas performadas por Pirro, que relembram algumas atividades monásticas. Os frutos deste contato parecem não ter ficado restringidos apenas a Pirro, mas, ao ceticismo pirrônico como um todo. Noções pirrônicas como a suspensão do juízo (*epoché*) e a imperturbabilidade (*ataraxía*), por exemplo, aparentam ser similares ao modo como budistas chegam ao seu estado de tranquilidade espiritual (*nirvāṇa*). De modo geral, os filósofos aqui trabalhados buscam, igualmente, realizar suas filosofias de forma pragmática, entendendo-as como modos de viver e também como um aspecto medicinal/terapêutico, com o objetivo de apaziguar o sofrimento. Consequentemente, esses pensadores adotam uma postura anti-metafísica da realidade, entendendo que esta é indeterminada, negando aquilo que, no vocabulário aristotélico, é chamado de substância e que esse dogmatismo metafísico, desse modo, seria causa dos conflitos humanos. São essas conexões que iremos explorar neste trabalho.

Palavras-chave: Pirronismo; Budismo; Ceticismo; Filosofia Oriental.

ABSTRACT

There are some connections that need to be investigated in greater depth regarding the origins of Pyrrhonian skepticism. Due to a trip of about a decade in the East in the entourage of the Macedonian emperor Alexander the Great, Pyrrho of Elis seems to have absorbed in an intense and significant way the behavior and philosophical notions of some schools of thought with which he had contact. This approach, according to the doxographer Diogenes Laertius (IX, 61), would have been mainly with the gymnosophists in India and the Magi. Among the contacts already mentioned, to which Pyrrho had direct access, there are also similarities with Buddhism, which will be our focus here, about which some parallels can be made with the skepticism of Sextus Empiricus, in addition to the ascetic practices performed by Pyrrho, which recall some monastic activities. The fruits of this contact seem not to have been restricted only to Pyrrho, but to Pyrrhonian skepticism as a whole. Pyrrhonian notions such as the suspension of judgment (*epoché*) and imperturbability (*ataraxía*), for example, appear to be similar to the way Buddhists reach their state of spiritual tranquility (*nirvāṇa*). In general, the philosophers discussed here also seek to carry out their philosophies in a pragmatic way, understanding them as ways of living and also as a medicinal/therapeutic aspect, with the aim of pacifying suffering. Consequently, these thinkers adopt an anti-metaphysical stance on reality, understanding that it is indeterminate, denying what, in Aristotelian vocabulary, is called substance and that metaphysical dogmatism, therefore, would be the cause of human conflicts. It is these connections that we will explore in this work.

Keywords: Pyrrhonism; Buddhism; Skepticism; Eastern philosophy.

SUMÁRIO

Introdução	9
1. Budismo: Religião ou Filosofia?	12
1.1. Uma interpretação acerca da verdade.	17
1.2. O objetivo final: A iluminação.	22
2. Pirro e Índia.	26
2.1. Uma análise do discurso.	29
2.2. Um diálogo acerca da suspensão do juízo.	34
3. A viabilidade do pirronismo pela perspectiva budista.	39
3.1. Pirro, um filósofo proto-Zen?	45
Considerações finais	49
Bibliografia	52

Introdução

A partir de viagem para o Oriente que durou cerca de dez anos, Pirro de Élis parece ter retornado com um comportamento atípico para os padrões gregos de sua época. Segundo Diógenes Laércio (IX, 61), sua convivência com os gimnosofistas na Índia parece ter estimulado seu pensamento e elevado sua filosofia ao caminho mais nobre. Deste modo, surge assim um novo movimento filosófico que busca o fim último na imperturbabilidade a partir da não adesão a opiniões, similar ao último verso da obra nagarjuniana, *Versos fundamentais do caminho do meio* (*Mūlamadhyamakakārikā*) em que o autor presta uma homenagem ao Buda Histórico afirmando que, movido pela piedade, ele mostrou o caminho para a extinção de todas as teorias. A passagem de Pirro pelo Oriente será o motor que move e motiva toda esta pesquisa, e este trabalho será dividido em três eixos: o primeiro abordando questões relacionadas ao budismo, o segundo aborda questões relativas a Pirro e o pirronismo e o terceiro eixo sendo uma proposta de conexão mais direta entre budismo e pirronismo.

Assim sendo, cada eixo terá uma subdivisão que será abordada do seguinte modo: o primeiro eixo, em relação ao budismo, será dividido em três subcapítulos, sendo o primeiro aquele no qual faremos um esclarecimento acerca de como o budismo se afirma e como ele será afirmado em nossa pesquisa, buscando romper com a dicotomia entre religião e filosofia tratando a doutrina em seus aspectos mais filosóficos, afastando-se das narrativas místicas, delimitando o escopo de análise, assim como o dos autores usados. A ideia é introduzir os primeiros conceitos de modo mais geral para compreender a lógica interna a qual será baseada todo o texto. Devido a ampla gama de vertentes e diferentes formas de apresentação dessas vertentes se faz necessário esse recorte, deixando claro quais e como serão trabalhados os conceitos budistas.

No segundo subcapítulo abordaremos o conceito de verdade, tendo a filosofia nagarjuniana como base para o debate deste primeiro conceito e mais outros, como a causalidade, o sofrimento, os *Dharmas*, etc. O ponto deste subcapítulo é estabelecer e deixar claro dois conceitos importantes no budismo que posteriormente serão concatenados com alguns conceitos pirrônicos. Esses dois conceitos são a doutrina da vacuidade (*śūnyatā*) e, de forma concomitante, a doutrina da cooriginação recíproca (*pratītyasamutpāda*).

Para finalizar este primeiro eixo, no terceiro subcapítulo trataremos do conceito de iluminação (*nirvāṇa*), buscando estabelecer uma interpretação em um âmbito mais filosófico. A partir do capítulo XXV das *Mūlamadhyamakakārikā*, será debatido como funciona o estado cognitivo de um sujeito iluminado, que passou por todo o processo de compreensão de seus sofrimentos aplicando a doutrina da vacuidade. No fim, o processo de iluminação torna-se uma atividade constante de busca para o afastamento do sofrimento a partir da compreensão e aceitação da impermanência da vida e do entendimento de que não há sentido em pensar como fixo aquilo que é móvel.

O primeiro eixo tem por objetivo estabelecer e delimitar as ferramentas conceituais que serão utilizadas a partir do segundo eixo, no qual será trabalhado o pirronismo propriamente. Já com os conceitos filosóficos budistas esclarecidos, passaremos a utilizá-los em consonância com o ceticismo pirrônico. O segundo eixo será dividido, assim como o primeiro, em três subcapítulos: no primeiro subcapítulo, o que domina é o arcabouço histórico, de forma que busca-se narrativas históricas que apontam para a aproximação de Pirro e seu contato com o budismo. A fonte primária neste capítulo é o relato de D.L. IX, 61-69. Aqui busca-se trazer à luz os frutos da viagem de Pirro para a Índia, buscando compreender o contexto histórico do Budismo na época em que Pirro lá esteve presente, para tal, a obra de Christopher I. Beckwith “*Greek Buddha: Pyrrho’s encounter with central Early Buddhism in Central Asia*” é crucial. Nesta obra o autor busca remontar o contexto histórico e filosófico em que Pirro e o Budismo cruzaram seus caminhos. Deste modo, entende-se que Pirro entrou em contato com o budismo primitivo e absorveu algumas características dessa epistemologia em seu estado embrionário.

O segundo subcapítulo do segundo eixo trata da linguagem. Iniciamos um debate acerca da forma de linguagem do cético, tendo como base a obra sextiana “*Hipotiposes Pirrônicas*”. Levando em consideração a importância do “ceticismo linguístico” para o pirronismo e para o budismo, é necessário abordar esse tópico. Afinal, o quietismo é de suma importância para compreender a imperturbabilidade, assim como a iluminação, portanto este subcapítulo foca em compreender como funciona o mecanismo linguístico argumentativo do cético, explorando a conexão com o ceticismo linguístico budista, entendendo que as opiniões, teorias, etc. são todas equipolentes. A partir disto, entende-se que o budismo não se trata exclusivamente de um sistema de crença ou um puro dogmatismo, pelo contrário, o ceticismo é uma peça fundamental no desenvolvimento da doutrina.

Este último subcapítulo está em conexão direta com o último subcapítulo do primeiro eixo, tratando das aproximações entre o indiferentismo de Pirro, a suspensão do juízo e a iluminação. Compreendendo que estes conceitos se manifestam no âmbito cognitivo enquanto uma atividade constante, busca-se tratar do caráter teleológico do cético pirrônico reconstruindo todo o processo necessário para chegar ao estado de *ataraxía*. Sendo assim, Pirro e sua conduta serão vistos em consonância à conduta de um Boddhisattva, não integralmente, porém de forma aproximada.

O terceiro eixo, que é menor, dividido em dois subcapítulos, será diferente dos anteriores. A proposta é visualizar uma aplicação prática dos conceitos explorados. No primeiro subcapítulo, tentaremos abordar um dos problemas de grande pertinência na filosofia pirrônica, a saber, o problema da *apraxía*. Este subcapítulo busca compreender a viabilidade da conduta cética pela lente budista, afinal, se interpretarmos a filosofia de Nāgārjuna como cética, e isso é possível de fato, veremos um estilo de vida cético tão radical quanto de Pirro. Como exemplo, veremos, brevemente, o estilo de vida dos budistas da vertente tibetana *Geluk*, em que os monges adeptos desta escola têm como base uma pedagogia a partir da filosofia nagarjuniana. Deste modo, encarnando os princípios de uma filosofia cética, chegaremos a conclusão de uma possibilidade real de aplicabilidade do ceticismo pirrônico.

Por fim, chegamos ao último subcapítulo, que possui uma proposta um pouco mais audaciosa. Durante todo o texto, será visível a recorrência da abordagem do Zen-budismo como exemplo ou complemento de alguma ideia trabalhada. Essa escolha não é por acaso, ela culmina neste final, com a possibilidade de enxergar Pirro como um filósofo que encarna o espírito do Zen-budismo. Sendo assim, esta última parte do texto tem como finalidade aproximar a conduta de Pirro à conduta Zen. Porém, tendo cautela e evitando possíveis anacronismos, afinal é improvável, quase impossível, que Pirro tenha tido contato com a filosofia Zen-budista. Sendo assim, esta parte opera mais como um reforço que fortalece a possibilidade de viabilidade do pirronismo.

1. Budismo: Religião ou Filosofia?

Começemos com um tema bastante discutido. Como o budismo se define? Se pensarmos em um contexto histórico, a partir dos estudos dos textos canônicos, o budismo se manifesta como uma prática de vida que objetiva o afastamento do sofrimento; no campo filosófico, pode-se dizer que seria uma filosofia terapêutica. O debate filosófico no budismo ganha força, principalmente, com os escritos de Nāgārjuna¹ em sua obra "Versos fundamentais para o caminho do meio" (*Mūlamadhyamakakārikā*), na qual o filósofo faz investigações acerca de conceitos importantes à doutrina, como a vacuidade (*śūnyatā*), a verdade, a realidade em si, etc. O budismo, enquanto religião, se define como uma prática soteriológica, em busca de uma “salvação” de um sofrimento inerente ao mundo. Porém, existe uma diferença fundamental para com as religiões que buscam a salvação pela pura fé:

Budismo é, então, uma religião, se por isso chamamos um conjunto de ensinamentos que objetivam preocupações soteriológicas. Mas se pensamos em religião como um tipo de fé, um compromisso para o qual razões não podem ser dadas, então o Budismo não conta. Tornar-se um budista não é aceitar um conjunto de doutrinas somente com base na fé. E a salvação não ocorre apenas por crença devota nos ensinamentos do Buddha (SIDERITS, 2007, p. 7. trad nossa).²

O budismo dá ênfase a práticas que visam compreender o mundo samsárico³, a fim de alcançar a iluminação, e não um salto de fé para com um ser ou instância superior. É interessante entender que, quanto ao budismo religioso, existe uma relação sincrética bastante desenvolvida com religiões e doutrinas - principalmente asiáticas - com as quais teve contato, portanto, é comum encontrar praticantes do budismo - não necessariamente monges - sendo

¹Filósofo indiano que viveu aproximadamente no séc II d.C. conhecido por fundar a escola Madhyamaka “caminho do meio”. Doravante, sua obra será referida como MMK com a tradução de Ferraro, 2016.

²Buddhism is, then, a religion, if by this we mean that it is a set of teachings that address soteriological concerns. But if we think of religion as a kind of faith, a commitment for which no reasons can be given, then Buddhism would not count. To become a Buddhist is not to accept a bundle of doctrines solely on the basis of faith. And salvation is not to be had just by devout belief in the Buddha's teachings.

³O termo *samsāra* surge das escrituras do cânone Pali e é usado para se referir ao fluxo de mudanças de um mundo que segue as leis da causalidade. Esse mundo pode ser também visto pela ótica fenomenológica, seria o mundo manifesto pelo princípio do ciclo de nascimento, vida e morte que é percebido pelos sentidos. Também compreendido como realidade convencional/ordinária no vocabulário nagarjuniano. Sobre a relação *nirvāṇa/samsāra*, cf. MMK capítulo 25 - Exame do *nirvāṇa*.

adeptos de dogmas que não pertencem aos dogmas búdicos⁴. Por outro lado, algumas vertentes no budismo, como o Soto Zen⁵, buscam entender o budismo fora do escopo teórico filosófico-religioso, interpretando-no como uma prática de ação direta na vida cotidiana. É comum alguns monges zen afirmarem que o zen-budismo é “O budismo”, um ideal ortodoxo que remonta ao budismo original/primitivo, dando ênfase à forma de vida do Buda histórico. Pois os zen-budistas são indiferentes a diversas crenças, como a crença na existência da alma, do espírito ou da reencarnação. O zen-budismo se identifica como uma prática de viver para além do sofrimento, e somente isso, sem a demanda de aprofundamento teórico - mesmo que muitas vezes encorajado - dos textos canônicos, mas com foco nas práticas meditativas. Suzuki, em sua obra “Uma introdução ao zen-budismo” (2017), explica como funciona essa dimensão prática: “Ele (zen-budismo) apela diretamente à vida, sem nem mesmo fazer referência a uma alma, a Deus ou a qualquer coisa que interfira no curso ordinário do viver ou que o perturbe” (SUZUKI, 2017, pp. 63-64).

O budismo zen se diferencia no que diz respeito a essa tentativa de definir o budismo como filosofia ou religião. Como uma vertente do *Mahāyāna*⁶, o zen se posiciona como um caminho à iluminação a partir da meditação, no entanto, este caminho é destoante das outras formas adotadas por outras vertentes. Segundo Suzuki, “o zen decididamente não é um sistema fundado sobre a lógica e a análise. É, antes, um antípoda da lógica, que defino como o modo dualista de pensamento” (SUZUKI, 2017, p. 21). Deste modo, o zen talvez não possa ser considerado uma filosofia, pelo menos não no sentido ocidental do termo. Sendo assim, o zen seria sobretudo uma prática de ação direta na vida, muitas vezes tomada como uma doutrina mística, por conta da indiferença para com classificações teóricas. Os monges zen são constantemente lembrados por sua prática pedagógica peculiar, a partir de gritos e gestos aparentemente sem sentido. “Pelo mesmo motivo que o zen não é uma filosofia, também não é uma religião” (SUZUKI, 2017, p. 22), pois a prática devocional para com os budas - seja a partir de reverência a imagens ou a partir de leituras das escrituras canônicas - é indiferente para o zen. Assim, qualquer ação desse tipo, por parte do praticante do zen, é uma ação pessoal do praticante e não uma demanda da doutrina. “Todas essas ações de devoção consideradas meritórias ou santificadoras pela maioria das pessoas de chamada mentalidade

⁴ Cf. USARSKI, F. Budismo e as outras. capítulo 2.

⁵Escola budista japonesa fundada pelo Mestre Eihei Dogen no séc. XII. Entretanto, a prática zen possui origem na China e seu fundador, Bodhidharma, é conhecido como o “Primeiro Patriarca”. Para melhor exposição sobre o Zen, cf. Suzuki, D. T. “Ensaio sobre o Zen-budismo”.

⁶Termo originário do idioma sânscrito, significa “grande veículo”, essa vertente se difundiu em países do extremo oriente se contrapondo à vertente hīnayāna “pequeno veículo” que é mais difundida na Índia. Para entender mais sobre o debate, r: USARSKI, F. O Budismo e as outras, capítulo 1.

religiosa são artificialidades aos olhos do zen” (SUZUKI, 2017 p. 23). Portanto, o budismo zen se configura como uma doutrina peculiar do budismo, pois ao mesmo tempo que parece místico e obscuro, ele se afirma como uma prática direta e aberta a qualquer intervenção por parte do praticante.

De modo geral, para a finalidade deste texto, não é tão importante definir de forma definitiva o budismo como filosofia ou religião, pois diversas vertentes podem ser abordadas e é indiferente a definição sobre em quê a vertente se encaixa num quadro geral; em vez disso, o que importa é a relevância da doutrina em sua contribuição para o pirronismo. Pois há muitos aspectos doutrinários e conceitos que não se apresentam, necessariamente, como filosóficos e ainda assim fazem parte do sistema. Tomadas as noções filosóficas e em termos mais modernos, principalmente em termos ocidentais de filosofia, talvez nem o budismo, nem mesmo o pirronismo, possam - e muitas vezes não são - considerados como filosofia. Pois a filosofia, como está estruturada hoje no sentido tradicional do ocidente, requer uma dimensão lógica muito bem demarcada, necessitando assim de uma linguagem bem erudita, que muitas vezes foge ao entendimento comum, e isso não faz jus à proposta pirrônica, segundo a percepção do pirronismo primitivo descrito por Beckwith:

Eu tentei resolver problemas maiores na história do pensamento. O mais importante desses problemas envolve a fonte dos ensinamentos de Pirro. Eu gostaria de chamá-lo filosofia, e eu tenho pecado - às vezes intencionalmente - por fazer isso quando eu falo sobre os aspectos mais “filosóficos” do Pirronismo primitivo, mas, de modo geral, chamá-lo de filosofia em uma linguagem moderna é um sério equívoco (BECKWITH, 2015, p. X, trad. nossa).⁷

Pelo fato do pirronismo ser uma “filosofia” que se afirma pela prática e não pelo discurso, não é tão interessante ser encaixada em conceituações que levam em conta determinados tipos de lógica para entender o sistema, por mais contraditório que pareça. Essa característica pode ser um dos motivos pelos quais Pirro não teria escrito nada, e isso levantou o questionamento que ficou marcado na tradição filosófica ocidental: o pirronismo era mesmo uma filosofia? Ou, o próprio Pirro era um cético pirrônico?⁸

⁷I have attempted to solve several major problems in the history of thought. The most important of these problems involves the source of Pyrrho’s teachings. I would like to call it philosophy, and I have sinned sometimes willfully - by doing so then I talk about Early Pyrrhonism’s more “philosophical” aspects, but in general to call it philosophy in a modern language is to seriously mislabel it.

⁸Sobre o suposto dogmatismo em Pirro, que colocaria em dúvida seu ceticismo, ver: Bett, R. Pyrrho, His Antecedents, and His legacy. Oxford University Press. 2000.

Esses questionamentos aparecem não sem fundamento e também relacionados ao budismo, devido à sua característica não verbal, principalmente do zen-budismo, que Pirro parece mimetizar. É comum uma tradição que dá ênfase à linguagem, à lógica e à teorização racional não compreender um sistema que pretende romper com esse tipo de abordagem. Isso levou diversos pensadores da Modernidade, período em que se intensificam os estudos orientais no ocidente, a chegarem a um entendimento que hoje compreendemos como ‘orientalismo’⁹, uma tentativa de compreender o pensamento oriental a partir da lógica ocidental. Algo que consequentemente levou a diversas interpretações equivocadas - para não dizer preconceituosas. Definir o budismo como religião ou filosofia é o equívoco mais comum ao tentar entender um sistema epistemológico que não faz parte de uma tradição ocidental de filosofia ou religião. De fato, pode ser que o budismo incorpore características das duas categorias, porém, não na perspectiva ocidental. Seria necessário, então, retirar as noções ocidentalizadas de filosofia e religião para entender o budismo como tal. Exemplificando, para esclarecer, seria impossível, por exemplo, encaixar o budismo numa perspectiva da lógica aristotélica, que segue o princípio de não-contradição, afirmando que uma coisa só pode ser absolutamente “X” se não for, ao mesmo tempo, uma coisa “Y”¹⁰.

Esta lógica não deve ser aplicada, por exemplo, ao conceito de Vazio (*śūnyatā*), pois no budismo há um questionamento sobre a verdade acerca da dimensão ontológica dos entes, não há a perspectiva da essência em um mundo no domínio do Devir; existe, por outro lado, um vazio essencial na chamada Substância no sentido aristotélico, ou seja, a Substância ou é, ou não é, ou ambos: é e não é ou nenhum dos dois, nem é e nem não é.¹¹ Consequentemente, é permitido o objeto ser duas coisas ao mesmo tempo, não existe o ser sendo igual a si mesmo, pois, não existe o si mesmo. Tendo isso em vista, o texto sobre Zen-budismo de Byung Chul Han define o Vazio como o “aberto que permite uma penetração recíproca” (HAN, 2019, p. 64), ou seja, a noção de vazio não é reduzida a uma doutrina do nada, na verdade ela diz

⁹O termo não designa somente uma adaptação do conhecimento oriental para a linguagem ocidental, mas também uma forma de relação de poder para afirmar a suposta superioridade do pensamento ocidental em relação ao oriente. Para entender mais sobre essa relação ver: Edward W. Said. “Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente”.

¹⁰Vale ressaltar que apesar da inclinação anti-lógica do budismo, os argumentos usados para validar a doutrina são argumentos construídos com base na lógica clássica aristotélica. O anti-logicismo diz respeito ao papel da lógica- que é uma ferramenta argumentativa de caráter provisório, em outras palavras, um meio para outros fins. Nāgārjuna, por exemplo, faz uso explícito de ferramentas lógicas presente em Aristóteles- como o princípio de não-contradição e o terceiro excluído- em alguns versos das MMK, cf. MMK 7.30; 8.7; 19.6. Para uma melhor análise da lógica argumentativa em Nāgārjuna cf. Robinson, R. Some logical aspects of Nāgārjuna’s System.

¹¹ Acerca da doutrina do Vazio, Nāgārjuna, em “*Os Versos fundamentais do Caminho do meio*”, empreende grande conceituação sobre esse tema. Este tópico será retomado mais detalhadamente mais à frente.

respeito a uma ideia de fluidez, algo que é demonstrado no Sutra das montanhas e rios¹² em que Dogen diz que “as montanhas fluem”. Essa passagem, como diz Han, seria metafórica se estivesse no “âmbito da substância” (HAN, 2019, p. 61), porém, no sentido do vazio, a montanha está inteiramente submetida à ação do Devir, assim, não há a partícula imutável do objeto, todo ele está em constante processo de fluidez.

Em suma, algumas noções básicas do budismo vão na contramão de religiões mais tradicionais; e principalmente o budismo primitivo ou original, atribuído ao próprio Buda histórico¹³, rompe com noções atuais de religião, e até mesmo com noções de sua época de surgimento. Por exemplo, o Zoroastrismo era uma religião comum nas imediações onde Buda começou seus ensinamentos - devido à expansão do império Persa - tendo iniciado as doutrinas maniqueístas de noções de Bom ou Mau, doutrinas que o budismo primitivo, a princípio, não adotou.¹⁴ Entretanto, esse modelo maniqueísta acabou por ser absorvido pelo Budismo assim como outras religiões, como o Bramanismo, também cederam a esses conceitos (BECKWITH, 2015, p. 9). Por isso, a necessidade de sempre deixar claro qual a vertente está sendo usada para explanação, pois algumas noções podem ser totalmente antagônicas dentro do mesmo sistema, dependendo da vertente. Assim, noções como a de reencarnação existem em alguns segmentos do budismo *Mahāyāna*, ao mesmo tempo que no zen-budismo, também uma vertente da mesma escola, esse conceito é negado e visto como uma mera “artificialidade” (SUZUKI, 2017, p.23).

Por fim, respondendo à questão original: o Budismo é uma filosofia ou uma religião? Em sentido ocidental, possui características de ambos, em um sentido não-ocidental, o Budismo é o Budismo. A faceta teísta do Budismo surge por conta da interação com outras doutrinas e religiosas. O Buda histórico não se denominava uma divindade ou um profeta falando em nome de algum deus, a ideia de Buda é uma ideia de emancipação do indivíduo em relação a desejos e vontades insaciáveis que jogam o indivíduo no sofrimento, assim como Pirro buscava a quietude, Buda buscava a resignação dos desejos e com isso chegava à Iluminação (*nirvāṇa*).

¹²Dogen, E. Shobogenzo. Trad: Rev. Humbert Nearman. Shasta Abbey Press. California. 2007.

¹³Sidarta Gautama (564 a.C.) foi, supostamente, o primeiro a chegar à iluminação (*nirvāṇa*). Teve seus ensinamentos eternizados nos textos canônicos e é conhecido como Buda Shakyamuni. Cf. Yun, Mestre Hsing. Buda Sakyamuni: Uma Biografia. Trad: Lúcia de Sousa Porto Gilioli. Ed. Farol. 2019.

¹⁴Cf. Beckwith Christopher I. “Greek Buddha: Pyrrho 's encounter with early Buddhism in Central Asia” - Prólogo.

1.1. Uma interpretação acerca da verdade.

O Budismo se caracteriza como uma prática de afastamento do sofrimento (*duḥka*), entretanto, essa prática requer uma análise propedêutica das relações causais do sofrimento. O sofrimento, segundo o próprio Buda histórico, é a primeira Nobre Verdade¹⁵ e “a inteira trajetória espiritual e pedagógica do Buda (que começa justamente pela experiência direta da dor feita pelo jovem Siddhartha) está baseada na verdade do sofrimento” (FERRARO, 2016, p. 285). Nesse sentido, o sofrimento é uma das principais preocupações que toda a doutrina budista está dedicada a superar.

De início, é necessário definir o que é sofrimento e como ele é produzido, uma vez que, para o budismo, o sofrimento não é uma constante, não é algo que seja eterno e imutável, não sendo dotado de natureza própria (*svabhāva*), o sofrimento é uma verdade convencional, que surge a partir de condições específicas e pode ter um fim. O sofrimento seria, como Candrakīrti¹⁶ afirma em sua obra *Prasannapadā* (Palavras claras), uma “mera teoria”. Nesse sentido, o sofrimento é uma condição psicológica, que surge em concomitância com o que é chamado de cinco agregados (*skandhas*)¹⁷, com efeito, “o Buda afirma que *namarūpa* (isto é, o conjunto dos cinco agregados, ou *skandhas*, mentais e ‘materiais’) é condicionado pela ‘consciência’ (*viññāna*)” (FERRARO, 2016, p. 289). Dessa forma, o sofrimento não é uma categoria puramente metafísica, algo substancial do qual a própria realidade é constituída, pelo contrário, ela é uma verdade contingente construída por fatores determinantes e também passível de um fim.

“O ensinamento dos *buddhas* sobre o *Dharma* está baseado em duas verdades: a verdade ordinária do mundo e a verdade conforme o sentido supremo” (MMK 24.8). Com efeito, o conceito de verdade, para o budismo madhyamaka, é dividido em duas instâncias que são conectadas de forma interdependente e são de suma importância para o processo

¹⁵As Quatro Nobre Verdades é um dos temas de maior discussão nos estudos búdicos. O filósofo Nāgārjuna- o qual citarei ao longo deste texto- dedica dois capítulos em sua principal obra “versos fundamentais do caminho do meio” (*Mūlamadhyamakakārikā*) para examinar a noção de sofrimento (*duḥka*) e o conceito das Quatro Nobre Verdades, sendo a principal fonte de discussões e debates sobre essas temáticas. As Quatro Verdades são, respectivamente: O sofrimento, a origem do sofrimento, a cessação do sofrimento e o caminho para a cessação do sofrimento.

¹⁶Filósofo indiano do séc. XII, um dos principais comentadores de Nāgārjuna.

¹⁷Os cinco agregados são, na tradição budista, os cinco aspectos que formam o ser senciente, eles são: a forma (*rūpa*), a sensação (*vedanā*), percepção (*saṃjñā*), formação mental (*saṃskāra*) e a consciência (*viññāna*). Cf. MMK, capítulo 4 - O exame dos agregados.

formativo filosófico do adepto, elas são definidas como os dois principais *Dharmas*.¹⁸ a verdade ordinária e a verdade suprema. Ferraro interpreta a concepção de verdade ordinária a partir dos comentadores de Nāgārjuna, a saber, Candrakīrti e Bhāviveka. Por um lado, segundo Bhāviveka, “a verdade convencional não é nada mais do que a visão ordinária, pela qual às coisas, às pessoas e à sua atividade são atribuídas individualidades e identidades específicas” (FERRARO, 2016, p. 542), por outro lado, Candrakīrti, conclui Ferraro, separa a realidade ordinária em três sentidos: “1 - cobertura e obscurecimento da verdade suprema; 2 - dependência recíproca; 3 - visão mundana convencional” (2016, p. 543). Ademais, Nāgārjuna afirma que “pela experiência da alteração, estabelecemos a falta de natureza própria dos entes” (MMK 13.3). Porém, o filósofo rejeita a tese substancialista afirmando que essa concepção é somente convencional e condicionada e não a realidade última das coisas; a ideia de essência só existe no plano epistemológico, faz parte da concepção fenomênica do mundo. Com efeito, “um aspecto fundamental do pensamento desse autor (Nāgārjuna) é a ideia de que as coisas são ‘vazias (*śūnya*) de *svabhāva*’¹⁹; logo, não podem ser consideradas ‘entes substanciais’” (FERRARO, 2016, p. 85). Entendido isso, o sofrimento surge quando se pensa essa realidade ontológica do ente como a realidade última, e um dos passos para o fim do sofrimento seria a aceitação de que a ontologia não transcende o plano epistêmico.

Por outro lado, a verdade suprema é a fase final na trajetória de um adepto da doutrina, ou seja, em um processo de amadurecimento para a iluminação, as duas verdades funcionam como fases, que existem em dependência recíproca. De fato, “é importante ressaltar que, embora a ‘verdade suprema’ seja - por definição - superior à dimensão epistêmica ordinária, essa última é absolutamente importante no projeto pedagógico budista” (FERRARO, 2016, p.

¹⁸*Dharma* em sânscrito ou *Dhamma* em pali, na nomenclatura budista, significa o caminho ou o propósito de vida que o adepto da doutrina deve seguir, caso esteja buscando a iluminação (nirvāṇa). O *Dharma* é descrito como sendo uma das três joias do budismo, sendo as outras duas a comunidade budista (Sangha) e o próprio Buda. O texto canônico que melhor apresenta o conceito de *Dharma* é o *Dhammapada* que é creditado como sendo compilado pelo próprio Buda histórico. Nisto, há divergências, uma vez que Sidarta não deixou nada escrito. Historicamente, seus sermões foram compilados, posteriormente, em três concílios durante alguns séculos após sua morte, antes disso os discursos do Buda eram transmitidos pela via oral. Cf. Tripitaka, Sūtrapitaka. The Dhammapada: the Buddha's path of wisdom. Trad: Buddhārakkhita Thera. Ed. Kandy, Buddhist Publication Society. Sri Lanka. 2003.

¹⁹O tema da vacuidade (*śūnyatā*) é de grande importância para o entendimento do pensamento nagarjuniano e para algumas correntes mahayanistas subsequentes, como o Zen, por exemplo. Basicamente, a ideia do vazio é a noção de que os objetos são vazios de uma substância e, portanto, qualquer menção a uma suposta realidade ontológica dos entes é somente uma mera convenção e não uma descrição última da realidade dos entes. Por outro lado, a noção sunyatista da realidade não deve ser confundida com uma noção niilista da realidade, essa ideia também é rejeitada por Nāgārjuna, pelo fato de ser mais uma convenção. Em suma, o “caminho do meio” (*madhyamaka*) seria o meio termo entre a concepção metafísica substancialista da realidade e a concepção niilista da realidade. Cf. FERRARO, 2016, p. 22.

544). Por isso, é de suma importância saber distinguir o que está no plano ordinário e o que está no plano supremo, afinal, “os ensinamentos baseados na verdade ordinária são propedêuticos aos baseados na verdade suprema” (FERRARO, 2016, p. 545).

Independentemente da peculiaridade das suas leituras, todos os principais autores que lidaram com a doutrina das duas verdades através da história moderna dos estudos de Nāgārjuna têm mais ou menos explicitamente considerado a vacuidade (frequentemente igualada, como o texto de Nāgārjuna certamente permite, à cooriginação dependente *pratītyasamutpāda*) como resposta à questão o que é a verdade suprema? (FERRARO, 2013, p. 569, trad. nossa)²⁰

Nietzsche afirma que o homem, ao criar a linguagem, imaginou “expressar com as palavras o supremo saber sobre as coisas” (NIETZSCHE, 2005, p. 13). Essa passagem nos auxilia a entender como funciona a diferenciação entre a verdade suprema e a verdade ordinária e a rejeição desta. Em outras palavras, a verdade ordinária não é somente uma noção inicial daquilo que virá ser entendido como verdade suprema, mas também é a própria verdade suprema de forma verbalizada, ou seja, a primeira verdade é “pensável e expressível através de noções e palavras que, enquanto tal, pertenceriam à dimensão ordinária; a segunda, transconceitual e transdiscursiva, logo, ‘silenciosa’” (FERRARO, 2016, p. 546). Nesse sentido, pode-se deduzir o motivo de todo o misticismo e obscurecimento do entendimento da verdade suprema, por parte dos comentadores; com efeito, todas tentativas de explicar e predicar a verdade suprema se tornam uma tarefa bastante complicada, pois, além de ser uma verdade alcançada somente pela prática, seja ela a yoga, a meditação, o ascetismo e afins, é ilógico buscar alguma caracterização ou entendimento do Vazio, e qualquer esforço da linguagem para tentar descrever a vacuidade, que é a verdade suprema, como foi supracitado, cristalizaria a própria vacuidade. Por isso qualquer debate sobre ela deve ser entendido como provisório e propedêutico.²¹

²⁰Irrespective of the peculiarities of their readings, all the main authors who have dealt with the doctrine of the two truths throughout the modern history of Nāgārjuna studies have more or less explicitly considered emptiness (often equated, as Nāgārjuna’s text certainly allows, to *pratītyasamutpāda*) as the answer to the question what is supreme truth?

²¹A grosso modo, grande parte da obra de Nāgārjuna é um combate a algumas seitas budistas que entendem a vacuidade desse modo cristalizado, como sendo dotado de *svabhāva*, aqueles que entenderam a doutrina da vacuidade dessa forma, acabaram por interpretar a vacuidade em um sentido niilista, tese da qual Nāgārjuna rejeita veementemente. Com efeito, “tal como uma cobra apanhada de forma inadequada ou uma fórmula mágica mal pronunciada, a vacuidade mal compreendida causa a destruição dos homens de pouca inteligência”. (MMK 24.11)

Compreendendo que os objetos não possuem natureza própria (*svabhāva*), levanta-se a questão de como eles passam a existir, uma vez que o vazio substancial se faz presente. A tese budista que busca compreender essa dinâmica de surgimento afirmará que os objetos surgem a partir da cooriginação dependente. Os niilistas, que Nāgārjuna combate, geralmente interpretam o Vazio como uma “não-existência” de forma última, ou seja, as coisas surgem do nada. Essa interpretação é equivocada, afinal, como o autor afirma nos primeiros versos de sua obra “nunca, em nenhum lugar, são conhecíveis quaisquer entes originados a partir de si, a partir de outro, a partir de ambos, e também privados de causa” (MMK 1.1). Ou seja, os entes não podem se originar a partir de si e de outros, pois isso implicaria numa existência substancial e, por outro lado, não podem surgir entes sem uma causa. O pensamento madhyamaka buscará resolver o “tetralema” da origem dos entes a partir da tese da cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*), essa tese é uma das teses presentes no âmbito da verdade suprema, assim como a da vacuidade; e justamente pela ideia de que não há diferença substancial no reino da verdade suprema, a vacuidade e a cooriginação dependente andam de mãos dadas, uma completando a outra de maneira interdependente.²²

A tese *pratītyasamutpāda* afirma que os entes surgem de forma dependente de suas partes conceituais (FERRARO, 2016), por exemplo, as relações de causa e efeito seguem esse modelo: a causa gera o efeito, que por sua vez gera a própria causa; pois a causa só recebe essa designação de causa, uma vez que o efeito exista, isso segue a seguinte fórmula lógica: $(x \leftrightarrow y)$, sendo x = causa e y = efeito. Uma causa sem efeito não é causa de nada, logo não é nem mesmo causa; assim, a causa só existe porque existe o efeito, nesse sentido, apesar de falarmos em sentido epistemológico, tanto o conceito de *pratītyasamutpāda* e *śūnyatā* “descrevem o *status* ontológico dos entes fenomênicos (ou dárnicos)” (FERRARO, 2016, p. 553). E dessa forma, tendo em vista essa junção dos conceitos, entender que os entes surgem em dependência recíproca equivale a dizer que as coisas não existem “em si”, logo, são vazias.

Entendendo as Quatro Nobre Verdades e, conseqüentemente, as duas verdades dárnicas chega-se a uma possível dissolução do sofrimento, pois se as coisas não fossem vazias e fossem substanciais, o próprio sofrimento não teria origem, uma vez que a substância seria eterna, logo, não possuiria surgimento, tampouco haveria possibilidade de cessação, isso invalidaria três das quatro Nobre Verdades, a saber: a origem do sofrimento, a cessação do sofrimento e o caminho para a cessação do sofrimento. Desse modo, o próprio sofrimento

²² Cf. MMK capítulo XXV - Exame do *nirvāṇa*.

também se adéqua à tese da cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*). Com efeito, Nāgārjuna afirma: “Como pode haver sofrimento não cooriginado de forma dependente? Com efeito, é declarado que o sofrimento é algo impermanente - ele, portanto, não existe naquilo que tem natureza própria” (MMK 24.21).

Toda a doutrina budista e seu ceticismo inerente funciona como um medicamento para o sofrimento, seja ele fisiológico ou psicológico. De fato, o filósofo ex-budista Paul Williams afirma que “a fórmula das Quatro Nobre Verdades é provavelmente baseada na fórmula para os diagnósticos médicos” (WILLIAMS, 2000, p. 42). A filosofia budista, nesse sentido - e também como uma defesa contra a acusação de niilismo - não nega a realidade, na verdade ela é compreendida da maneira mais imanente possível, fugindo de toda transcendência metafísica, seja ela niilista ou substancialista; o caminho do meio é, em última instância, o caminho que levará a uma vida saudável e tranquila.

1.2. O objetivo final: A iluminação.

Toda escola da doutrina budista possui um objetivo final que se realiza a partir da cessação do sofrimento, a saber, a iluminação (*nirvāṇa*). A ideia de *nirvāṇa* é ambígua devido a sua aplicação em outros contextos fora da tradição budista e também devido a falta de inclinação dos adeptos em explicar o significado do termo, afinal, eles estavam preocupados em alcançar o *nirvāṇa* ao invés de definir o conceito, pelo menos é como Soonil Hwang compreendeu. Com efeito, o autor afirma que

Desde que o budismo começou a ser estudado no ocidente, diversos estudos sobre o *nirvāṇa* foram realizados, porém, nenhum estudo chegou a ser totalmente esclarecedor. Isso não é surpreendente se considerarmos o fato de que os budistas buscam alcançar o *nirvāṇa*, enquanto que os estudiosos buscam saber o que o *nirvāṇa* pode ser (HWANG, 2006. trad. nossa).²³

Em outras palavras, o adepto da doutrina está mais preocupado em chegar no destino final do que definir qual ou como seria esse destino final, o que leva a entender que só se compreende verdadeiramente o *nirvāṇa* caso, de fato, ele seja alcançado. Nāgārjuna compreendeu isso e sua saída foi definir de forma apofática, ou seja, negando possíveis predicções. Com efeito, o autor define o *nirvāṇa* como sendo “sem eliminação, sem obtenção, sem aniquilamento, sem eternidade, sem cessação: é isso que é chamado de *nirvāṇa*” (MMK 25.3). Dessa maneira, entende-se que o *nirvāṇa* é um estado que está fora das definições que se dariam a objetos do campo fenomênico, o *nirvāṇa* seria um antípoda do *samsāra*.

Ademais, a ideia de *nirvāṇa* não é exclusiva do budismo, tampouco originária dela, a literatura védica já traz consigo a ideia de *nirvāṇa*, como sendo uma liberação das vontades mundanas, uma forma de desapego, forças que regem o *samsāra*. No verso 26 do capítulo 5 do Bhagavad-Gita²⁴ a palavra *nirvāṇa* aparece nesse sentido: “Aqueles que estão livres de todos os desejos materiais, que são autorrealizados, autodisciplinados, e empreendem um

²³Since Buddhism began to be studied in the Western world, numerous studies of *nirvāṇa* have been undertaken, yet no fully satisfactory clarification of it has been made. This is not surprising if we consider the fact that while for Buddhists it is to reach *nirvāṇa*, it is for scholars to study what *nirvāṇa* may be.

²⁴Texto religioso canônico da cultura hindu, faz parte de uma obra maior chamada Mahabharata, que a tradição atribui sua compilação ao autor Veda Vyasa, que também compilou outros textos canônicos na cultura indiana, como os puranas, por exemplo. Utilizaremos a tradução de Prabhupāda, A.C. Bhaktivedanta Swami. Bhagavad-gītā: Como Ele É. The Bhaktivedanta book trust. Edição e-book. 2017.

constante esforço em busca da perfeição têm garantidos a liberação no Supremo (*Brahma-nirvāṇam*) num futuro muito próximo.”

O budismo preserva esse sentido, porém, com uma peculiaridade: sem a necessidade de mencionar a divindade *Brahma*, como normalmente aparece nos textos védicos, afinal, não há o culto a essa divindade, atendo-se somente à palavra *nirvāṇa*, e geralmente traduzido como iluminação. Para além desse significado, Nāgārjuna irá compreender o *nirvāṇa* de uma segunda maneira, criando assim duas categorias distintas. O primeiro tipo, que é similar à forma supracitada, Ferraro traduziu como “*nirvāṇa* com resíduo (*sa-uphadi-śeṣa-nirvāṇa*)” (FERRARO, 2016, p. 572), como sendo o tipo de *nirvāṇa* que resulta na cessação das contaminações (*kleśas*)²⁵. Essa forma de *nirvāṇa* seria uma das que se alcança ainda em vida, porém, esse estado não é permanente, pois ainda estaríamos presos aos agregados (*skandhas*), este seria o “resíduo”, aquele que se iluminou estaria sujeito a sair de seu status de iluminado devido às demandas fisiológicas do corpo.

No Zen-budismo essa forma de *nirvāṇa* é chamada de *Satori*, sendo a “aquisição de um novo ponto de vista” (SUZUKI, 2017, p. 79), ou seja, essa iluminação é um novo estado cognitivo de percepção, com efeito, Suzuki define o *Satori* como “[...] um olhar intuitivo para dentro da natureza das coisas em oposição ao entendimento lógico ou analítico das coisas” (SUZUKI, 1958, p. 230, trad. nossa).²⁶ Saindo das interpretações místicas, a iluminação, pelo menos nesse primeiro sentido, é uma nova forma de compreensão da realidade, se realizando no plano epistêmico, ou seja, não é uma forma de arrebatamento, o sujeito ainda está vivo e vivendo a vida como qualquer ser humano. Para Ferraro, o *nirvāṇa*, nesse sentido, seria “a superação da metafísica ordinária” ao qual Nāgārjuna definiria como sendo a metafísica substancialista e a metafísica niilista. Alcançar o *nirvāṇa* seria o abandono da visão de mundo através dessa lente, a realidade seria percebida a partir do estado cognitivo que a doutrina do vazio (*śūnyatā*) afirma, como sendo a realidade sem a diferenciação ontológica dos entes.

O segundo tipo de *nirvāṇa* é o - também traduzido por Ferraro - “*nirvāṇa* sem resíduo (*nir/an-upadhi-śeṣa-nirvāṇa*)” (FERRARO, 2016, p. 572) e essa forma diz respeito à iluminação com a cessação completa dos agregados (*skandhas*), ou seja, só vem com a morte física, ou seja um ser que alcançou o *nirvāṇa* em vida e que ao morrer se iluminou. Essa

²⁵As contaminações dizem respeito aos aparatos cognitivos que nos fazem ser apegados ao mundo, que geram ideias, noções, vontades, paixões. Seria o fenômeno, propriamente dito, que nos faz ser presos à realidade objetiva e nos faz entender essa realidade como única realidade.

²⁶*Satori* may be defined as an intuitive looking into the nature of things in contradistinction to the analytical or logical understanding of it.

forma de *nirvāṇa*, como cita Hwang, é comparável a um estado de um santo²⁷, que teve uma vida de resguardo e desapego e partiu como um iluminado. Essa categoria é difícil de definir sem entrar em um discurso metafísico, portanto, para fazer a distinção entre um tipo e outro, os autores recorrem ao uso de analogias. Com efeito, Candrakīrti afirma que o *nirvāṇa* com resíduo é “comparável à situação de um vilarejo no qual as gangues de delinquentes fossem completamente aniquiladas”²⁸ ao passo que o *nirvāṇa* sem resíduo “é como a destruição do mesmo vilarejo, cujas gangues de delinquentes já foram aniquiladas.”²⁹

A partir da morte física do iluminado há um mistério acerca do destino do ser que se tornou Buda. Nāgārjuna dá uma resposta àqueles que se perguntam o que acontece com aquele que alcançou o *nirvāṇa*: “O Venerável, depois da extinção, não se manifesta nem como algo que existe, nem que não existe, nem as duas coisas, nem nenhuma das duas” (MMK 25.17). O autor faz novamente uma definição apofática sobre o destino do *Tathāgata*³⁰ usando o tetralema que também é usado posteriormente ao próprio conceito de *nirvāṇa*. Tanto o *Tathāgata* quanto o *nirvāṇa* são descritos como sendo não existentes, não inexistentes; não existentes e inexistentes; não nem existentes e nem inexistentes.

Chegamos à oposição principal, o *nirvāṇa* e o *samsāra*. Apesar de ambos serem opostos, essa ideia remonta a uma definição ontológica, o que não faria sentido devido ao fato de o *nirvāṇa*, como definido por Nāgārjuna, não possuir um “ser” nem um “não-ser”. Nesse sentido, não há diferenciação substancial entre *nirvāṇa* e *samsāra*. Nāgārjuna afirma essa colocação no seguinte verso: “Entre *samsāra* e *nirvāṇa*, não há diferença nenhuma; entre *nirvāṇa* e *samsāra*, não há diferença nenhuma” (MMK 25.19). A única forma de diferenciar ambas dimensões é pelo plano epistêmico, porém, essa passagem não deve ser vista como implicativa, como afirma Ferraro, “dizer que as duas dimensões não são diferentes não implicaria que, por tanto, sejam idênticas” (FERRARO, 2016, p. 591). A ideia de que *nirvāṇa* e *samsāra* não possuem diferenciação é apenas porque ambas dizem respeito ao mesmo objeto em que as dimensões atuam, ou seja, o mundo objetivo.

²⁷[...] the state of a saint can be expressed as *nirvāṇa* without a remainder of clinging, since there is no more attachment left (Hwang, 2006, pp.14-15).

²⁸PsP 519.12.13 apud FERRARO, 2016, p. 578.

²⁹Idem. Nesta analogia entende-se que as gangues de delinquentes são os agregados, sendo aqueles elementos que habitam o corpo e o impedem de realizar sua elevação, como p. ex. desejo, ignorância, etc. Ao passo que o vilarejo é o próprio corpo que, alcançando o *nirvāṇa* sem resíduo, cessa sua atividade uma vez que cessou as atividades dos agregados.

³⁰Aquele que alcançou o *nirvāṇa*, porém o *nirvāṇa* sem resíduo, após a morte do corpo físico. Para maior detalhamento ver MMK, capítulo XXII - Exame do *Tathāgata*.

Em suma, *nirvāṇa* e *saṃsāra* são apenas duas formas de ver o mesmo mundo, não há uma transcendência de realidade, pois a realidade é a mesma e a única que existe, “*saṃsāra* e *nirvāṇa* são duas formas de apreender a única realidade” (FERRARO, 2016, p. 592). É como se o véu de Maya³¹ fosse retirado da visão daquele que alcança a iluminação. Jung, em seu prefácio à obra de Suzuki, afirma que “o processo do *satori* é formulado e interpretado como uma ruptura e uma passagem da consciência limitada na forma do eu, para a forma do si-mesmo que não tem um eu” (JUNG, 1983, p. 549)³². Ferraro afirma que chegar ao *nirvāṇa* equivale a uma “revolução epistêmica”, portanto, o *nirvāṇa* não possui nada de transcendental no sentido que o misticismo propõe. Enquanto nos vedas o *brahma-nirvāṇa* conecta ao divino eterno, no budismo, em que essas noções são ilusórias e fantasiosas, é o oposto, na verdade, o *nirvāṇa* “é a destruição completa de meras fantasias” (FERRARO, 2016, p. 579).

³¹A ideia do Véu de Maya está presente na filosofia védica, indicando que o mundo é coberto por esse véu, que impede de acessarmos a verdadeira natureza dos objetos. Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação*, usa a metáfora do véu de Maya como mais uma forma de falar sobre o fenômeno, o véu encobre a coisa-em-si do mundo, fazendo com que só vemos aparência. Cf. Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza.- São Paulo: Editora UNESP, 2005.

³²JUNG, Carl Gustav. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. trad: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Editora Vozes. Petrópolis, RJ. 1983. Prefácio à obra de Suzuki.

2. Pirro e Índia.

Em relação a Pirro, a tradição o coloca em uma categoria de filósofo minorado em relação ao cânone que caracterizaria a filosofia clássica. Ademais, é dito que Pirro “teria introduzido em seu modo de vida os estados de inapreensibilidade das coisas (*akatalepsia*) e de suspensão do juízo (*epokhé*)” (D.L. IX, 61)³³. Pirro não é conhecido por ser um filósofo que teve uma formação filosófica tradicional, não frequentando os espaços de estudo de filosofia da época, como o Liceu ou a Academia. Na verdade, desde sua juventude, o filósofo é conhecido por ser discípulo de Anaxarco, o que fez crer que Pirro seria um atomista, e que teria acompanhado-o em suas viagens, e em especial, teria viajado com a companhia de Alexandre Magno ao Oriente, e, por isso, “entrou em contato com os gimnosofistas, na Índia, e com os magos persas” (D.L. IX, 61). Nesse sentido, compreende-se que a formação filosófica de Pirro foi em contato com uma certa diversidade de ideias.

É dito que Pirro, em seu encontro com os gimnosofistas, elevou suas convicções filosóficas e foi levado ao caminho mais nobre da filosofia (D.L. IX, 61), e mais ainda, Pirro até mesmo praticava uma espécie de yoga³⁴, e essa prática seria uma evidência de que seu tempo no oriente não foi em vão, afinal, sua estadia no oriente durou cerca de uma década (BECKWITH, 2015, p. 15). Em sua viagem à Índia, Pirro teria tido contato com um budismo primitivo, nas regiões em que ficou instalado durante alguns anos.

Por volta do final de 330 a.C. Alexandre e seus seguidores chegaram à Kápisa, um principado no que é hoje o centro-leste do Afeganistão. Após a campanha na Ásia Central, incluindo a conquista de Bactria, Sogdiana e o oeste de Gandhara, eles cruzaram o Hindu Kush para o leste de Gandhara, ponto mais ao sudeste da Ásia Central e noroeste da Índia. Eles ficaram por volta de dois anos lá - primavera de 327 até o outono de 325 - antes de voltar por mar ou por terra para o oriente próximo. (BECKWITH, 2015, trad. nossa).³⁵

³³Laérico, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Neste texto utilizaremos a tradução de Mario da Gama Kury (2008).

³⁴Acerca dessa prática, entende-se que Pirro mimetiza uma postura psicológica similar e não, necessariamente, à prática física, a postura psicológica percebe-se pela firmeza em relação a determinadas situações, como a resistência notável à dor e a indiferença a perigos iminentes, etc. Sobre este tópico ver: Beckwith Christopher I. “Greek Buddha: Pyrrho's encounter with early Buddhism in Central Asia- Capítulo 3”.

³⁵Toward the end of 330 BC, Alexander and his followers reached Kāpīśa, a principality in what is now east-central Afghanistan. After campaigning in Central Asia, including the conquest of Bactria, Sogdiana, and western Gandhāra, they crossed the Hindu Kush into eastern Gandhāra, the southeasternmost corner of Central Asia and the northwesternmost part of India. They spent over two years there-spring 327 to fall 325 before leaving by land and by sea to return to the Near East.

Durante o período em que Pirro esteve na Índia, o budismo era uma corrente de pensamento relativamente nova, haviam passado somente pouco menos de 200 anos após a passagem de Sidarta Gautama e seus sermões. O Budismo ainda estava em uma fase descentralizada, o cânone estava sendo organizado e compilado:

O Budismo ganhou seu perfil dogmático e organizacional na medida em que compilou seu cânone conforme as decisões coletivas tomadas em três concílios, a saber: nas reuniões monásticas em Rajagaha (conforme a ambígua datação da tradição, no ano 483 a.C.), em Vesali (383 a.C) e em Paliputta (252 a.C.). (USARSKI, 2009, p. 34).

Entre os séculos VI a.C. e XIII d.C. o Budismo travou uma disputa por espaço com o Hinduísmo na região ao norte da Índia, ganhando influência e posteriormente se espalhando para outras regiões. Com efeito, nessa época “o Budismo passou de condição de movimento ‘sectário’ à de ‘religião civilizacional’, associada a uma cultura sofisticada não mais limitada a regiões e ao patrocínio de governos locais” (USARSKI, 2009, p. 66). Dessa maneira, compreende-se que Pirro e a comitiva do Imperador Macedônio chegaram à Índia em um momento de tensão entre essas religiões e, possivelmente, devido à região em que ficaram instalados, tiveram um grande contato com os ideais do budismo, possivelmente até mesmo mais que o próprio Hinduísmo.

A conduta de Pirro foi vista como sendo totalmente diferenciada após seus anos de imersão no Oriente. Diógenes Laércio, além de outras fontes, relata diversas passagens sobre a vida de Pirro, e como sua conduta era peculiar em relação ao modo de vida do filósofo grego tradicional. Alguns desses relatos podem remontar a uma conduta similar à dos ascetas budistas,³⁶ como, por exemplo, o seu comportamento quase nômade. Com efeito, os gimnosofistas eram conhecidos por essa conduta ascética, similar aos cínicos, poder-se-ia dizer que essa conduta seria uma herança cínica, afinal, havia o cínico Onesícrito na companhia de Alexandre. Entretanto, como relatado por Diógenes Laércio, Pirro “isolava-se da sociedade e vagava solitário, raramente, aparecia aos de casa. Agia assim, por ter escutado um indiano reprovar Anaxarco dizendo que não poderia ensinar alguém a ser bom, frequentando a corte real” (D.L. IX, 63), ou seja, segundo Laércio, o isolacionismo de Pirro

³⁶É difícil dizer com precisão qual escola budista Pirro teve contato. Entretanto, é mais provável que Pirro teve contato com as escolas que hoje são conhecidos como hīnayāna, que, naquela época eram compostas por diferentes subdivisões, as quatro maiores citadas nos textos canônicos são a Theravāda, Sarvāstivāda, Sautrāntika e a Lokottaravāda. Somente a escola Theravāda sobreviveu até os dias atuais e essas escolas são os alvos ao qual Nāgārjuna combate em sua obra principal. Cf. USARSKI, F. Budismo e as outras. capítulo 1.

não é proveniente da conduta cínica, mas sim, da observação da conduta do indiano. O ceticismo linguístico e, conseqüentemente, o afastamento da vida pública também podem ser resquícios desse contato. Os budistas são adeptos de um silenciamento verbal e mental, entendendo que a mente também é mais um sentido do corpo e que, portanto, não seria mais confiável, pois estaria presa à percepção do fenomênico. Pirro incorpora essa atitude não emitindo juízos sobre os fenômenos, apenas agindo conforme aparecem, não seguindo de forma dogmática, adotando o princípio da *hesuxia* como caminho para a suspensão do juízo (*epoché*)³⁷.

Entende-se que Pirro teve contato com escolas budistas as quais Nāgārjuna consideraria como sendo metafísicas, e que, por isso, deveriam ser combatidas e desmistificadas, pois estariam deturpando os ensinamentos de Buda. Ou seja, Nāgārjuna busca retomar uma certa ortodoxia budista. Pirro evitaria ao máximo emitir qualquer opinião que pudesse ser considerada como uma metafísica³⁸ ou não-evidente, portanto, é possível, assim como vemos em Nāgārjuna, ver uma certa ortodoxia budista em sua conduta e essa ortodoxia se materializa na ação, através da prática direta na vida cotidiana.

³⁷ Há divergências na atribuição do termo “*epoché*” a Pirro. Devido ao fato de o termo ser posterior ao filósofo. Usaremos aqui com um sentido pedagógico de não adesão dogmática a teorias, opiniões, etc.

³⁸Entende-se metafísica (dṛṣṭi) no vocabulário nagarjuniano como visão, opinião, teoria, etc. equivalente ao doxa grego. Para mais, ver: “Os Versos fundamentais do Caminho do Meio”, capítulo XXVII - Exame das teorias.

2.1. Uma análise do discurso.

O modo de agir do cético é caracterizado, segundo Sexto Empírico, como sendo a “habilidade antitética de opor coisas aparentes e também pensamentos, de todos os modos e sempre que possível” (PH 1.8)³⁹, de forma que seu objetivo é a suspensão do juízo (*epoché*), ou seja, em face à oposição de argumentos e coisas aparentes, o cético⁴⁰ conclui a equipolência dos argumentos (*isostheneia*) e por fim, a suspensão. Ora, o que é interessante observar é que o cético não faz uma separação substancial entre o argumento e o visível. Na verdade, há uma relação de dependência entre ambas as dimensões, o cético argumenta sobre o que lhe é visível, evitando uma abstração para além disso. Vale definir aqui o que seria esse “visível” para o cético: o ceticismo se manifesta como uma epistemologia que tem como base de funcionamento os fenômenos, em outras palavras, “o cético assente à impressão que lhe é coagida pela afecção” (PH 1.13). Há uma predileção pelo fenômeno em detrimento da especulação sobre como as coisas são para além do fenômeno, pois isso seria assumir uma postura dogmática, o que o cético evita ao máximo.

O visível é o campo de atuação do cético, Nāgārjuna compartilha e deixa mais explícito a mesma posição, “Os seis sentidos são visão, audição, olfato, paladar, tato e mente; o campo deles são o visível etc” (MMK 3.1)⁴¹. Não é claro que os cétricos pirrônicos consideravam a mente como um sentido, porém, eles consideravam que o entendimento passa pelos sentidos, como uma espécie de filtro durante a investigação, a partir de uma afecção (*pathos*). De todo modo, tudo fica a cargo dos sentidos, as esferas sensoriais se tornam aquilo que se conecta com tudo, similar ao sutra sobre o “Discurso sobre o Tudo”, em que é afirmado que Buda assim responde a questão “O que é tudo?": “Simplesmente o olho e a forma; ouvido e o som; nariz e os aromas; língua e os sabores; corpo e as sensações táteis; intelecto e ideias” (FERRARO, 2016, p. 134), formando os 12 *āyatanas*. Ou seja, tudo que é possível de ser compreendido passa pela esfera sensorial. Essa fórmula segue um caminho: existe a realidade

³⁹Para as citações dos esboços pirrônicos de Sexto Empírico, uso a tradução de Rodrigo Pinto de Brito em: BRITO, Rodrigo Pinto. Sobre a noção de linguagem subjacente ao ceticismo pirrônico sextiano: um estudo do livro I de Esboços Pirrônicos, de Sexto Empírico, acompanhado de tradução e de uma investigação teórico-metodológica.. 2024. 262 f. Tese (Doutorado em Linguística)- Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2024. Doravante, referido como PH.

⁴⁰Apesar de nem todo ceticismo ser pirrônico, essa definição do modo cético de ação colocada por Sexto Empírico engloba também o pirrônico. Com efeito, “o filósofo pirrônico foi potencialmente definido pela conceituação da conduta cética, pois é o participante dessa habilidade” (PH 1.11).

⁴¹ Os seis sentidos mencionados em Nāgārjuna na verdade fazem parte do conjunto dos 12 *āyatanas* ou esferas sensoriais, sendo seis *āyatanas* externos e seis internos. Cf. MMK capítulo III - Exame das esferas sensoriais.

visível, essa realidade é captada pelos sentidos e forma-se um entendimento ou consciência daquilo que os sentidos captam juntamente com o crivo da afecção. Ferraro sintetiza esse mesmo entendimento em Nāgārjuna da seguinte forma: “a consciência é indicada como resultado das volições” (FERRARO, 2016, p. 144), essas volições seriam as paixões e/ou desejos que prendem o ente na roda da vida (*saṃsāra*).

Ademais, tanto o budista nagarjuniano quanto o cético pirrônico entendem que há uma dimensão dominante de se enxergar a realidade, devido a seu poder de coação, que é a dimensão governada pelo fenômeno, e que o entendimento dela enquanto fenômeno e não como realidade última é o que leva à iluminação ou à imperturbabilidade⁴². Porém, essa realidade não é somente governada pelos sentidos, mas também pelo discurso. O discurso e/ou a argumentação são vistos pelas duas correntes de pensamento com certo cuidado, entendendo que o discurso possui uma roupagem dogmática, pois, quando se profere uma sentença simples no formato S é P, parece que estamos falando de uma característica pertencente ao sujeito da sentença, como se o predicado fosse necessariamente emanado do sujeito, excluindo uma possível interpretação em que o predicado faz parte do universo do observador que analisa a sentença e, portanto, o predicado está mais vinculado a ao observador do que ao sujeito predicável⁴³. Nāgārjuna lida com esse problema da linguagem fazendo uma separação entre a dimensão convencional da realidade e a dimensão suprema da realidade, entendendo que o ato do discurso é pertencente à dimensão convencional, portanto, serve como uma dimensão pedagógica. Com efeito, “é importante ressaltar que, embora a ‘verdade suprema’ seja - por definição - superior à dimensão epistêmica ordinária, essa última é absolutamente importante no projeto pedagógico budista” (FERRARO, 2016, p. 544). Desse modo, o discurso está condicionado a um modo de percepção da realidade, percepção essa que não é o objetivo final a ser alcançado, mas que possui grande importância para esse fim último, que é uma realidade em que o discurso não serve mais, é onde a pura afecção transdiscursiva ganha lugar. Portanto, o silêncio seria um modo de se manter o mais próximo

⁴²Essa diferenciação da realidade é em sentido epistemológico, como foi explicitado nas seções anteriores. Aqui tentamos fazer uma equiparação entre *saṃsāra* e *nirvāṇa* como sendo equivalentes ao modo de percepção governado pelas ideias fixas, que o cético chama de dogmático e a realidade do imperturbado, como aquele que já desapegou da necessidade de ideias fixas. Essa equiparação será melhor trabalhada na próxima seção.

⁴³A ideia aqui é manter certa relevância do papel do observador em relação ao objeto e seus predicados, preservando a dimensão epistemológica dessa relação, o predicado não possui existência sem o contato do observador, assim como não faria sentido dizer que da clorofila nas plantas surge o verde se os nossos olhos não enxergassem o verde. Nāgārjuna faz uma indagação nesse sentido em seus versos: “Um sujeito da visão não existe nem unido nem separado da visão; agora, em ausência do sujeito da visão, como poderá haver visão e visível?” (MMK 3.6), respeitando o princípio da dependência recíproca (*pratītyasamutpāda*) sujeito observador dá sentido para o observado e vice-versa, o sujeito que observa só existe enquanto há algo a ser observado.

possível de Buda, pois o discurso tem um limite e para dar o próximo passo a fim de chegar ao estado cognitivo da pessoa iluminada, o silenciamento é recomendado. Para o Zen-budismo, o silenciamento é uma prática necessária. De fato, “a ideia é atingir uma afirmação superior à antítese lógica da afirmação e negação” (SUZUKI, 2017, p. 53).

O céptico, por outro lado, terá um comportamento um pouco diferente em relação ao discurso quando comparado ao budista. Pirro defende que as questões, tópicos, assuntos são todos indiferenciados (*adiaphora*), instáveis (*astathmeta*) e indecidíveis (*anepikrita*) (BECKWITH, 2015, p. 25), pois não é possível dizer a real natureza dessas questões. Notadamente, Pirro classifica essas questões como *pragmata*, ou aquilo que se tenta ter domínio a partir de juízos de valores.

Quanto as *pragmata* ‘questões, tópicos, assuntos’, eles são todos (*adiaphora*) indiferenciáveis por uma diferença lógica, (*astathmeta*) instáveis, desequilibradas, não-mensuráveis e (*anepikrita*) não-julgadas, não-fixas, não-decidíveis. Portanto, nem nossas percepções ou nossas visões, teorias, crenças (*doxai*) nos dizem a verdade ou a falsidade sobre as *pragmata*; então nós certamente não devemos confiar nelas para fazer esse juízo. Em vez disso, nós devemos ser (*adoxastous*) sem pontos de vista, (*aklineis*) sem inclinações em relação a isso ou aquilo e (*akradantous*) inabaláveis na nossa recusa a decidir, dizendo sobre qualquer coisa que não é mais do que é ou é e não é ou nem é e nem não é (BECKWITH, 2015, p. 23, trad nossa)⁴⁴.

Percebe-se que nessa passagem Pirro faz o uso do quadrilema para definir as *pragmata*, indicando, assim, o vazio substancial dessas questões, similar à maneira apofática que Nāgārjuna usa o quadrilema para definir as possibilidades de ser do *nirvāṇa*. Assim como Pirro apresenta uma versão apofática das *pragmata*, Nāgārjuna, por seu turno,

apresenta a abordagem *madhyamaka* do *nirvāṇa*; uma abordagem que deve, em primeiro lugar, ser distinguida de todas as concepções ‘metafísicas’ desse estado, isto é, da sua descrição em termos de ‘ser’, ‘não-ser’, ‘ser e não-ser’, ‘nem ser e nem não-ser’ (FERRARO, 2016, p. 573).

⁴⁴Apud. preap. evang. xiv, 18:2–4; cf. Long and Sedley (1987: 2:5), Chiesara (2001: 20), Decleva Caizzi (1981:54–55).

As for *pragmata* ‘matters, questions, topics’, they are all *adiaphora* ‘undifferentiated by a logical differentia’ and *astathmēta* ‘unstable, unbalanced, not measurable’ and *anepikrita* ‘unjudged, unfixed, undecidable’. Therefore, neither our sense-perceptions nor our ‘views, theories, beliefs’ (*doxai*) tell us the truth or lie [about *pragmata*]; so we certainly should not rely on them [to do it]. Rather, we should be *adoxastous* ‘without views’, *aklineis* ‘uninclined [toward this side or that]’, and *akradantous* ‘unwavering [in our refusal to choose]’, saying about every single one that it no more is than it is not or it both is and is not or it neither is nor is not.

Tendo isso claro, o cético pirrônico fará seu discurso com extrema cautela, devido à tendência dogmática da linguagem, por conta de seu caráter assertivo, o cético deve sempre manter a postura negativa da linguagem, sempre se opondo aos argumentos e deixando claro que o que o cético fala não é um posicionamento final acerca do que ele observa.

Apesar do silenciamento ser o método com que Buda e, por conseguinte, os *madhyamaka* lidam com a linguagem, Pirro parece não ter herdado esse método em sua passagem pelo oriente, ou pelo menos não parece ter herdado de maneira tão radical. Pelo contrário, o pirronismo posterior a Pirro entende que o discurso é uma ferramenta poderosa, a *aphasia* presente no pirronismo não significa um total silenciamento, mas uma cautela com a linguagem, evitando o discurso assertórico, sempre evitando a postura dogmática. Enquanto o dogmático parece mais livre para enunciar suas crenças, o cético é coagido a sempre estar fazendo o oposto, pois “o dogmático assume como subsistente aquilo sobre o que dogmatiza, o cético, por seu turno, enuncia seus proferimentos como podendo anular-se a si próprios, então não se deveria dizer que dogmatiza em sua enunciação” (PH 1.15). Ou seja, o cético tem um desafio de manter seu proferimento aberto a uma possível anulação, ao mesmo tempo que tenta não ser contraditório - entendendo contraditório como a adesão à afirmação oposta - pois também seria dogmatizar.

Além disso, o cético possui um objetivo em sua argumentação que não é necessariamente a persuasão, como talvez o dogmático tende a fazer: uma leitura de como as coisas são a partir de sua natureza própria, e com isso convencer o outro acerca da veracidade de seu argumento. O cético visa o caminho da suspensão, porém, suspensão enquanto um estado cognitivo ao invés de um sentido idealizado de uma suspensão.⁴⁵ Segundo Diógenes Laércio, o dogmático vê a postura cética do seguinte modo:

Os filósofos dogmáticos polemizam com eles sustentando que não é verdade que os céticos não compreendem ou não dogmatizam, pois o momento mesmo em que imaginam estar refutando chegam a uma compreensão das coisas e no mesmo instante afirmam e dogmatizam. Sendo assim, quando dizem que não definem coisa

⁴⁵É interessante deixar essa postura clara, pois parece que quando o cético usa negativamente sua argumentação e por fim sua não-adesão às opiniões, surge um efeito quase que niilista por parte do cético, por conta do posicionamento de estar sempre contrário a determinadas questões. Essa postura, provavelmente, levou o cético a ser acusado de dogmático, mesmo que um dogmático negativo. Nāgārjuna passa pelo mesmo problema quando ele expõe a doutrina do vazio (*śūnyatā*). Seus oponentes entendem esse conceito como mais um dogma, entretanto, assim como Pirro, a ideia do vazio se realiza como um pathos de não adesão, ir em direção ao vazio seria uma maneira de desapego das opiniões ou, no vocabulário sextiano, uma habilidade antitética (*dynamis antithetiké*). Cf. Garfield, J. *Epoché and Śūnyatā: Skepticism East and West*. *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 3 (Jul., 1990), pp. 285-307.

alguma, e que a cada proposição se contrapõe a outra, eles não somente definem como dogmatizam (D.L. IX, 102).

É interessante observar que essa acusação de dogmatismo do cético decorre, segundo Mary Mills Patrick, de que o “resultado psicológico seja uma tendência dogmática da mente” (PATRICK, 2010, p. 45) e possivelmente, seja um vício do dogmático de estar sempre debatendo contra dogmas contrários ao seu, portanto, acabou-se por lidar com o pirronismo como mais um dogma. Portanto, faz-se necessário para o cético sempre deixar claro a postura temporária de seus argumentos e que o que ele faz diz respeito somente ao fenômeno, não recorrendo a opiniões não-evidentes.

Em suma, o objetivo do cético é a tranquilidade a partir da impossibilidade de asserir como as coisas são por natureza, argumentando por sua relatividade. Considerando o discurso como uma forma de dogmatizar o cético limita seu posicionamento sempre deixando claro sua não-inclinação. Mesmo que para os dogmáticos haja uma aparência dogmática na postura cética, o cético visa se manter imperturbado o tanto quanto possível. Porém, o cético também quer ser compreendido, ou pelo menos os seguidores de Pirro, pois o próprio Pirro provavelmente fosse indiferente às acusações de dogmatismo, sua postura era inabalável, até mesmo em relação ao discurso: “Pirro mantinha sempre a compostura, de tal maneira que, mesmo quando alguém o deixava no meio do discurso, ele terminava o que tinha a dizer embora fosse a única pessoa restante” (D.L. IX, 63). De todo modo, o cético enxergava uma dimensão pedagógica no discurso e não somente dogmática, ainda se faz importante que o discurso seja de forma não-dogmática, mesmo que a tendência seja dogmatizar enquanto discursiva.

2.2. Um diálogo acerca da suspensão do juízo.

A suspensão do juízo (*epoché*) é o ponto chave do ceticismo pirrônico. Entretanto, é atribuído a Pirro o indiferentismo (*apatheia*), porém, para fins desta pesquisa, focaremos no estado suspensivo que deve ser compreendido em suas delimitações. Sexto afirma essas delimitações de forma clara quando diz que a finalidade do ceticismo é a “imperturbabilidade no que concerne à opinião, e o equilíbrio das afecções no que é inevitável” (PH, 1.25), ou seja, há duas instâncias de atuação da cosmovisão cética: uma avaliação em relação às opiniões e uma outra avaliação em relação às coisas que são inevitáveis, que seria algo como reações automáticas do corpo ou mente, afecções que não passam pelo crivo da razão para se manifestarem.

Em relação às opiniões, o cético busca o caminho da investigação, analisando critérios que tornem o raciocínio coerente, com o objetivo de abandonar a crença de uma suposta origem subsistente, a partir de si - não aderindo à ideia de como as coisas são por natureza, lidando somente como as coisas aparecem a ele. Deste modo, há uma forte cautela com o uso da linguagem que, como mencionado na seção anterior, possui uma tendência dogmática. O cético, em suma, faz a análise do que lhe é dito ou apresentado para no fim não se inclinar dogmaticamente a nada, “aderindo aos aparentes, vivendo sem opiniões, de acordo com a observância da vida comum” (PH, 1.23). Vale ressaltar que a partir desta passagem, o cético deliberadamente faz uma escolha em suas aderências, a saber, aquela que vai de acordo com a vida comum, afinal, o objetivo do ceticismo pirrônico está vinculado diretamente à vida, portanto o cético tende a lidar com suas opiniões de acordo com a vida comum. Similarmente, a filosofia Zen-budista funciona com o mesmo princípio, de seguir em direção a vida prática.

A ideia do Zen é agarrar a vida enquanto ela flui. Não há nada extraordinário ou misterioso no Zen. Eu levanto a mão; pego um livro do outro lado da mesa; ouço os meninos jogando bola lá fora; vejo as nuvens passando acima do bosque: em tudo isso estou praticando o Zen, estou vivendo o Zen. (SUZUKI, p.64, 2017)

A não-inclinação a opiniões de forma dogmática é somente uma maneira de se manter em constante fluxo com a vida, diferentes pessoas possuem diferentes opiniões e a vida segue deste modo, o cético só segue essa fluidez, claro que em constante observação em suas inclinações.

Por outro lado, em relação ao equilíbrio das afecções, o cético parece lidar com isso com maior facilidade do que convencer seus acusadores acerca de seu suposto dogmatismo. Ora, as opiniões devem ser proferidas para terem algum efeito - mesmo que seja para um discurso que defenda a não adesão a opiniões - isso é um problema para o cético, pois ele depende que os outros entendam seu ponto de vista⁴⁶, enquanto que a moderação das afecções se manifesta muito mais como uma questão interna, individual, respeitando a autonomia do cético, levando assim à sua característica indiferença. Deste modo, o cético chega ao estado de tranquilidade em relação às opiniões, pois passa a tratar com as questões (*pragmata*) de forma serena, sem exaltação por conta da indiferença entre elas, com isso se segue um estado de imperturbabilidade. Porém, este estado de imperturbabilidade parece ser colocado a teste em questões mais diretas do que as questões opinativas. De fato, é dito sobre Pirro, que era conhecido por sua indiferença, que diversas vezes era perturbado em ocasiões específicas, como “quando se assustou, tendo sido atacado por cães, respondeu ao que o acusava que é difícil despir-se completamente do humano” (D.L. IX, 66) ou ao demonstrar sua hostilidade contra os sofistas (D.L. IX, 69).

Essa conduta encontra um paralelo em Nāgārjuna, quando ele elabora o conceito de “*nirvāṇa* com resíduo (*sa-uphadi-śeṣa-nirvāṇa*)” (FERRARO, 2016, p.572), em que mesmo tendo alcançado um estado de imperturbabilidade, este estado não seria permanente. De fato, mesmo com uma conduta tão pretensamente elevada que se mostra como um humano acima do humano, haverá situações em que manter esta postura se torna danoso, “não consideramos que o cético está totalmente tranquilo, porém dizemos que é importunado por aquilo que lhe é coagido; pois concordamos que às vezes estremecem e sentem sede e têm outras afecções semelhantes” (PH, 1.29). Pirro, nesse aspecto, era visto de forma exaltada, com efeito, um de seus discípulos, Timão, citado por Diógenes Laércio, o exaltava perguntando “como, sendo mortal, facilmente conduzes uma vida tranquila, único guiando os mortais à maneira de um deus” (D.L. IX, 65). Na perspectiva budista, essa imagem que Timão projeta em Pirro é a imagem de um Bodhisattva⁴⁷, que possui um aspecto quase divino com o objetivo de ensinar

⁴⁶A fim de não sofrer acusações de dogmatismo, porém, este posicionamento é discutível. Pois, por um lado, temos Pirro que, com sua indiferença, dificilmente se importava com o que diziam sobre sua conduta e viveu sua vida indiferentemente. Vemos essa indiferença registrada na passagem em que quando em meio a um discurso, mesmo que ignorado, continuava a discursar (D.L. IX, 63). Por outro lado, temos Sexto Empírico que viu a necessidade de criar toda uma seção em uma de suas principais obras para justificar o posicionamento não-dogmático do cético.

⁴⁷O Bodhisattva, na cultura mādhyāyana, se manifesta como um guia para a iluminação. Em sânscrito, Bodhi significa a própria iluminação e Sattva significa algo como zelador ou aquele que cuida, que guia, uma figura que tem um aspecto de sabedoria e liderança. O Bodhisattva seria aquele que alcançou um estado de esclarecimento e tem, por obrigação, auxiliar os outros a seguir o mesmo caminho, Notoriamente, há toda uma

o caminho para uma vida tranquila e moderada. Mesmo que Pirro não tivesse a pretensão de se tornar um guia, sua conduta era tão notória que os discípulos surgiam pela simples necessidade de seguir os passos de seu mestre, que também se mantinha indiferente a isto.

O indiferentismo não surge por uma mera crença ou sem base lógica, na verdade, há um motivo que determina a necessidade de uma conduta indiferente. Podemos rastrear essa motivação ao analisar uma questão que é recorrente tanto ao pirronismo quanto é recorrente no budismo, a saber, o problema do critério. Esse problema é desenvolvido devido a uma questão central, atribuída a Pirro:

Nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo (D.L. IX, 61).

Desta passagem pode-se notar que Pirro negava uma natureza inerente às coisas, ou seja, as opiniões acerca dos objetos surgem por uma deliberada convenção e não emanam dos objetos em si, lidando somente como os objetos aparecem. O problema do critério está em definir um critério universal, devido ao fato de estarmos investigando como a aparência nos aparece, basta observar como Sexto define o que é o ceticismo, sendo a “habilidade antitética de opor coisas aparentes e também pensamentos, de todos os modos e sempre que possível” (PH, 1.8). Deste modo compreende-se que, para além da investigação dos aparentes (pelos sentidos), o pensamento também entra na fórmula, de modo que lida com o aparente também.⁴⁸ Por outro lado, em relação à oposição advinda dessa habilidade antitética, pode-se pensá-la como uma forma não dogmática de categorização das coisas, no qual, respeitando o princípio de que os objetos não possuem uma natureza própria, percebemos como os objetos são pela oposição a outros objetos. Assim, usando a lógica do princípio da cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*), percebe-se que pela falta de uma natureza substancial os objetos se afirmam pela oposição ao outro. O critério parece seguir essa mesma lógica, conseqüentemente, levando a uma circularidade. Na tentativa de definir uma questão

doutrina por trás da cultura do Bodhisattva, em que é necessário uma liberação da vida comum para aquele que almeja seguir o caminho do Bodhisattva, o que não é o caso de Pirro, porém, a descrição feita por Timão é algo similar, alguém de conduta tão elevada que se assemelha à Divindade e guia o povo comum para uma espécie de libertação mental. Para conhecer melhor o desenvolvimento da cultura dos Bodhisattva ver: Dayal, Har. The Bodhisattva doctrine in Buddhist sanskrit literature.

⁴⁸Tanto os sentidos quanto o pensamento (mente), para Sexto Empírico, lidam com a realidade fenomênica, vendo por esse ângulo, Sexto acaba por seguir o mesmo raciocínio nagarjuniano presente no verso 3.1 das MMK: “Os seis sentidos são visão, audição, olfato, paladar, tato e mente; o campo deles são o visível etc”.

qualquer, estipula-se um critério, porém, novamente, pela falta de natureza própria, o critério não pode ser afirmado por si mesmo, deve-se então estipular um novo critério para confirmar o critério original e assim se segue *ad infinitum*, que por fim levará à necessidade de suspensão do juízo, pela impossibilidade de preservar um critério autossuficiente.⁴⁹

Por fim, Sexto compreende que a finalidade do ceticismo é a imperturbabilidade (PH, 1.12), de modo que é bastante claro que é impossível estabelecer um critério auto-explicativo, pois entende-se que lidamos com o objetos em sua aparência, até mesmo no âmbito cognitivo e por conta linguagem, da forma como ela realiza sua atividade - de modo que parece dogmatizar - o próprio pensamento lida com o resultado do que é captado pelos sentidos. O problema todo para o cético, que também se estende ao budista *madhyamika*, é que vivemos em uma ilusão substancialista, lidamos com a realidade epistemológica confundindo-a com o ontológica, isso cria a ilusão e angústia de que aquilo que é passageiro é, em última instância, fixo. Esse raciocínio é um problema em Nāgārjuna e quiçá, em toda doutrina budista: “se tu concebes a existência real dos entes em termos de natureza própria, então, necessariamente, tu enxergas os entes como algo destituído de causas e condições” (MMK 24.17). Ou seja, as relações causais estão diretamente ligadas ao devir dos objetos, no âmbito ontológico não faz sentido uma substância, que por definição é existente por si mesma, possuir uma causa externa; todo objeto seria dotado de uma substância que seria o primeiro motor de si mesmo, em suma, todos objetos não teriam a necessidade de relação com outros objetos para afirmar sua existência no espaço e no tempo.

A partir deste raciocínio, cria-se a angústia ou qualquer perturbação existencial, afinal, se assim fosse não haveria como rastrear qualquer origem de qualquer coisa, uma patologia, por exemplo, teria início em si mesma, inviabilizando qualquer tentativa de diagnóstico ou qualquer possibilidade de cessação. Tanto a iluminação (*nirvāṇa*) quanto o indiferentismo (*adiaphoria*), a imperturbabilidade (*ataraxia*) e a quietude (*hesuxia*) devem, necessariamente, ter essa percepção em mente. Sem a interiorização dessa compreensão, o ato suspensivo e, por fim, a imperturbabilidade se tornam uma utopia teórica, por isso, o ceticismo, como definido por Sexto, é uma habilidade e da mesma forma que o budismo, principalmente o

⁴⁹É interessante observar que a suspensão do juízo (*epoché*) é similar a lógica da vacuidade (*śūnyatā*). Ora, o cético suspensivo só é de tal forma devido a problemática do critério, por conta da inexistência substancial dos objetos, porém, preservando um grau de realismo lidando com a existência aparente do objeto. Compreendendo que o status ontológico parece ser vazio, o que resta é lidar com o status epistemológico, que é, no fim, o que afirma que o objeto existe. Se não existe uma substância, no mínimo existe uma aparência que, equivocadamente, é vista como substância. “A vacuidade de um objeto significa sua inexistência substancial, mas não, sua inexistência absoluta” (FERRARO, p. 556. 2016). Não obstante, o problema do critério está presente nos tropos de Agripa seguindo um encadeamento lógico similar.

Zen, se manifesta como um apelo direto à vida, sendo necessário uma prática para sua realização. Nãgārjuna deixa isso bem claro quando faz a separação entre realidade ordinária e realidade suprema, que se afirmam, a primeira, como uma realidade pedagógica, permeada pela teorização e conceituação e a segunda como realidade puramente da atividade prática, em que já se abandonou a necessidade de teorizar sobre a prática. A dimensão pirrônica parece seguir a mesma lógica, o primeiro âmbito é o da oposição dos aparentes e pensamentos, uma realidade caracterizada pela pluralidade no que diz respeito ao que está sob investigação, para no fim, chegar ao estado de *aphasia* e *ataraxía*, em que não há necessidade de uma investigação ulterior.

3. A viabilidade do pirronismo pela perspectiva budista.

A viabilidade do pirronismo é tema de uma longa discussão, quando colocada historicamente. Sexto deixa claro que o ceticismo pirrônico é uma conduta (*agogé*) (PH, 1.4), ou seja, em última instância, é um hábito, possuindo uma dimensão na vida prática. E essa vida prática seria uma vida de investigação, com vista à suspensão. O principal critério de ação dessa vida é o aparente ou aquilo que se manifesta no campo fenomênico (PH, 1.22). Esse critério, vale ressaltar, é um campo de disputa, pois nele se encontra o debate sobre uma possível dogmatização que os pirrônicos são acusados de realizar. Veremos como esse critério pode não surgir de forma dogmática.

Diógenes Laércio afirma que Pirro seguia sua conduta filosófica da forma mais honesta possível, de fato, ele afirma que

o filósofo não saía de seu caminho por coisa alguma e não tomava qualquer precaução; ao contrário, mostrava-se indiferente em face a todos os perigos que lhe deparavam, fossem eles carros, precipícios ou cães, nada deixando ao arbítrio dos sentidos (D.L IX, 62).

Baseando-nos nessa passagem poderíamos concluir que Pirro aparentemente seria um cético sem critério algum, contrariando até mesmo a passagem de Sexto supracitada PH 1.22. Entretanto, o próprio Laércio, ao citar Enesidemo,⁵⁰ diz que “na filosofia, Pirro aplicava a suspensão do juízo, porém na vida cotidiana não lhe faltava a precaução” (D.L. IX, 62). É possível pensar que, a partir desta passagem, que é amplamente corroborada a partir de outras (como, por exemplo, o episódio relacionado a sua irmã⁵¹ que Pirro não era totalmente indiferente, mas possuía critérios de ação específicos. Desse modo, é deixado claro que o cético possui um critério de ação, porém, não necessariamente o cético age de acordo com esse critério de forma dogmática.

⁵⁰Filósofo cético (séc I a.C.), conhecido por reavivar o ceticismo pirrônico, sua contribuição para o pirronismo está em “Discursos Pirrônicos”, obra que não sobreviveu. Conhecemos Enesidemo e sua obra pela ampla divulgação por outros filósofos. Para mais, ver: Os Céticos Gregos, de Victor Brochard Tradução de Jaimir Conte, São Paulo: Odisseus Editora, 2010.

⁵¹Essa passagem diz respeito a uma deliberação de Pirro sobre não se manter indiferente o tempo todo. Com efeito, a passagem diz: “certa vez, entretanto, Pirro perdeu a calma por causa de sua irmã, chamada Filista, e a alguém que o censurou respondeu que não era em relação a uma frágil mulher que se devia mostrar indiferença” (D.L. XI, 66). De fato, essa passagem mostra que em certas ocasiões necessárias Pirro demonstrava uma atitude menos suspensiva. Ao ver sua irmã em uma situação desagradável ele, deliberadamente, agia.

Sexto Empírico afirma o seguinte: “dizemos que o critério da conduta cética é o aparente, assim, é potencialmente chamado de impressão; pois, baseado na sensação e na afecção involuntária, é ininvestigável” (PH, 1.22). Ora, os conceitos de ‘sensação e afecção involuntária’ nos ajudam a pensar que a adesão cética nada mais é do que a imposição do fenômeno, não há controle algum dos sentidos ou da forma como reagimos aos acontecimentos iminentes, ou seja, a adesão cética é uma simples aceitação da imposição de um fato claro, evidente. Deste modo, talvez a perda da calma que Pirro teve em relação a sua irmã foi algo involuntário, não houve uma adesão pensada ou teorizada para realização de tal ato. Ademais, Sexto deixa claro que o cético não dogmatiza se, pelo significado de dogma, entende-se o “assentimento às coisas não-evidentes investigadas pelas ciências” (PH, 1.13), portanto, a reação a um perigo iminente ou uma fala desconcertante não seria uma reação dogmática. Este tipo de atitude demonstra que o estado de tranquilidade não é um estado permanente, na verdade, parece está de acordo com o conceito citado nas seções anteriores de “*nirvāṇa* com resíduo (*sa-uphadi-śeṣa-nirvāṇa*)” em Nāgārjuna. Com isso, entende-se que a vida comum está em constante fluxo entre a tranquilidade e as afecções involuntárias que interrompem o processo de tranquilidade.

Ademais, o problema da acusação de dogmatismo vem com uma outra questão: os limites da suspensão. Se pensarmos a partir do vocabulário nagarjuniano em relação ao cético pirrônico, este - o cético pirrônico - seria aquele que estaria ciente de sua posição na realidade convencional investigativa, entendendo-a como tal e, portanto, entenderia à oposição evidente de visões, teorias, dogmas, etc. Deste modo, o cético, suspende o juízo, devido a oposição e equipolência dos argumentos. Por isso, o cético não dogmatizaria, pois entenderia sua posição como passageira e, em última instância, passível de anular a si mesma (PH, 1.15). Podemos colocar um pouco da discussão entre Rústicos e Urbanos⁵² para uma análise. Segundo Barnes (1982), o pirrônico rústico não possui qualquer tipo de crença, direcionando sua suspensão a qualquer questão que surja, enquanto que o pirrônico urbano possui um direcionamento mais específico com sua suspensão, aderindo com certa facilidade a questões da vida comum. Como colocado acima, Sexto deixa claro que o ato suspensivo se dá quando há um conflito de ideias, enquanto que a adesão é em relação às questões involuntárias da vida comum. Ao pensarmos nessa dicotomia em termos nagarjunianos, a tendência parece ser que Nāgārjuna compreende essas duas dimensões quando faz a diferenciação entre *nirvāṇa* com resíduo

⁵²Para mais sobre este tópico, ver: MARCONDES, D. Rústicos X Urbanos: O problema do insulamento e a possibilidade de uma filosofia cética, 2008.

(estágio temporário) e *nirvāṇa* sem resíduo (estágio final, porém alcançado somente após a morte física do iluminado) (FERRARO, 2016, p.572).

A filosofia de Nāgārjuna está voltada à vida monástica⁵³, de modo que não se pensava uma diferenciação entre vida comum e vida filosófica/científica. Na verdade, “*os versos fundamentais do caminho do meio*” têm como objetivo se opor à forma como as escolas budistas “*mainstream*” (Willians apud Ferraro, 2016, p.13) da época se organizavam filosoficamente, nesse sentido, é similar ao embate de Sexto em suas obras “contra os professores”. Entretanto, Nāgārjuna não aparentava ter uma preocupação com sua filosofia aplicada à vida comum. Deste modo, o projeto nagarjuniano parece trazer uma nova possibilidade de viabilidade para o pirronismo. Uma das características que viabiliza a possibilidade de uma filosofia nagarjuniana é a adesão de uma comunidade. Ora, um dos pilares do budismo - ou uma das ‘joias’ - independente da vertente, é a importância da comunidade (*sangha*). O ponto é: a vida cética parece ter mais chances de sucesso a partir do momento em que há uma adesão ampla, como é o caso da escola *madhyamaka* - se pensarmos esta escola como uma escola de certo modo cética. Pirro estava cercado por outras escolas/comunidades filosóficas já estabelecidas e bem formadas, principalmente por dogmáticos, e justamente esses dogmáticos caracterizam o pirronismo como mais uma escola filosófica, igualmente dogmática.

Parece haver uma certa confusão na forma como o dogmático enxerga o pirronismo, afinal, a acusação de dogmatismo parte, principalmente, por dogmáticos, ou seja, talvez, por conta de um hábito, dogmáticos possuem uma tendência a olhar ao seu redor a partir de seu dogmatismo, até mesmo projetando-o onde, possivelmente, não há. Por exemplo, Richard Bett (2000), aponta um suposto dogmatismo em Pirro, na passagem que Aristócles atribui a Pirro, afirmando que as coisas são indeterminadas, e que essa indeterminação está no âmbito substancial, entendendo essa afirmação como um posicionamento metafísico. Com efeito, Bett afirma:

Pirro não adota a atitude do pirronismo tardio de *epoché*, suspensão do juízo. Pelo contrário, ele sustenta uma posição metafísica - realidade inerentemente indeterminada; sua prescrição de que deveríamos evitar ter opiniões está baseada precisamente em sua aderência a essa posição metafísica que, como sugerido, ele

⁵³Nāgārjuna está em uma posição de disputa de entendimento dos dogmas que diversas escolas budistas parecem ter subvertido seus significados. De fato, Ferraro (2016, p. 16) deixa claro que as MMK, tem como objetivo se opor a tendência metafísica de conceber entes como dotados de uma natureza intrínseca.

pode ser entendido como algo que se considera mais do que uma mera opinião (BETT, 2000, p. 39, trad nossa).⁵⁴

Ora, a afirmação de Pirro é lida como dogmática precisamente pela forma como é formulada, talvez um simples ‘me parece que...’ pudesse evitar esse tipo de leitura. De fato, o cético deve ter cautela em suas argumentações devido à roupagem dogmática da linguagem. Devido a esse problema da aparência dogmática da linguagem, o próprio dogmático parece ter dificuldades em compreender o ceticismo de forma não-dogmática. Kuzminski parece ter percebido isso ao afirmar sobre a passagem que Bett usa para sua acusação de dogmatismo.

Aristócles, cuja história perdida da filosofia Eusébio cita, era um filósofo peripatético, o que os pirrônicos chamariam de dogmático, que claramente não aceitaria a atitude pirrônica, e mais importante, provavelmente não entenderia ou mesmo tentaria ser preciso. Ceticismo pirrônico parece fazer pouco ou nenhum sentido para dogmáticos; eles conseguem caracterizar, aparentemente, somente como uma forma negativa de crença, como niilistas. (KUZMINSKI, 2008, p. 39, trad nossa).⁵⁵

Curiosamente, Nāgārjuna lida com a exata mesma acusação ao falar sobre a doutrina do Vazio (*śūnyatā*)⁵⁶. De todo modo, o cético parece estar sempre sujeito a essas acusações, obrigando-o a sempre buscar uma forma de justificar sua conduta para os dogmáticos.

Tendo em vista que a acusação de dogmatismo e, em última instância, apraxia dos céticos pirrônicos parte, principalmente, de filósofos dogmáticos, analisemos um exemplo de uma experiência cética, como um projeto pedagógico. Ora, anteriormente foi afirmado que a filosofia nagarjuniana tem como objetivo a vida monástica. Deste modo, pode-se pensar que a educação monástica - que tem como base a filosofia nagarjuniana - é cética. A filosofia *madhyamaka* é usada como base pedagógica de forma bastante enraizada no budismo tibetano - especificamente a vertente Geluk - de modo que pode-se notar um projeto de

⁵⁴Pyrrho does not adopt the later Pyrrhonist attitude of epochē, suspension of judgement. On the contrary, he holds a metaphysical position—reality is inherently indeterminate; his prescription that we should avoid opinions is based precisely on his adherence to this metaphysical position, which, as I have suggested, he may be understood to regard as itself more than mere opinion.

⁵⁵Aristocles, whose lost history of philosophy Eusebius quotes, was a Peripatetic philosopher, what Pyrrhonists would call a dogmatist, one clearly unaccepting of the Pyrrhonian attitude, and more important, not likely to understand it even if trying to be accurate. Pyrrhonian scepticism seems to make little or no sense to dogmatists; they can characterize it, it appears, only as a negative version of belief, as nihilism.

⁵⁶ O método argumentativo de Nāgārjuna nas MMK é realizado se contraponto às acusações de seus oponentes *abhidharma* de uma leitura metafísica da doutrina do Vazio, que, em termos céticos, seria uma acusação de dogmatismo por parte de Nāgārjuna.

comunidade *madhyamaka*. Com efeito, Dreyfus (2002, p. 133) afirma que a filosofia *madhyamaka* está no cerne da educação do monge budista Geluk⁵⁷. Deste modo, o ceticismo presente na filosofia de Nāgārjuna está incorporada no projeto pedagógico monástico. O debate na tradição Geluk é a forma como se materializa a filosofia cética, sendo uma das principais atividades para a difusão de um hábito investigativo, aplicado diariamente de forma constante. Esse debate pode ser similar ao posicionamento sextiano em relação à oposição de ideias de um modo não dogmático.

Assim como o pirronismo, o debate Geluk implica uma recusa à alegações dogmáticas. Ademais, esses debates ilustram que o *madhyamaka* pode ser entendido como uma habilidade, o que é exatamente como Sexto caracteriza a conduta pirrônica (BRONS, 2018. trad nossa).⁵⁸

O Monge Professor (Gen-la) fica responsável por levantar questões e, ao serem respondidas, elas são rejeitadas, como forma de evitar o posicionamento dogmático, a rejeição tem como objetivo demonstrar a oposição dos argumentos.

Gen-la começa sua pergunta, ‘o que é o búfalo?’ ‘as pernas são o búfalo?’ ‘a cabeça é o búfalo?’ ‘os chifres são o búfalo?’ O objetivo deste exercício é desfazer qualquer tentativa de fixar o conceito pelo qual o objeto poderia ser identificado. [...] A partir deste ponto, Gen-la introduz a noção de existência convencional. O búfalo existe convencionalmente, mas não ultimamente. Nós podemos apontar para o búfalo e efetivamente usar o conceito de búfalo, mas não podemos ir além disso. Em termos pirrônicos: se fizermos isso, nós iríamos para além da aparência do búfalo e nos prenderíamos em nossas crenças dogmáticas. (Brons, 2018. trad nossa).⁵⁹

Todo o projeto de educação monástica *Geluk* tem o mesmo objetivo do projeto *madhyamaka*, a saber, a realização do vazio, equivalente, em termos pirrônicos, à suspensão

⁵⁷Sobre este tópico mais detalhadamente, ver: DREYFUS, GEORGE B. J. The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. Berkeley: University of California Press. 2002.

⁵⁸Like Pyrrhonism, Geluk debate entails the refusal to make dogmatic claims. In addition, these debates illustrate that Mad hyamaka can be understood as an ability, which is exactly how Sextus characterizes Pyrrhonism from the outset.

⁵⁹Genla starts by asking, ‘What is the buffalo?’ ‘Are the legs the buffalo?’ ‘Is the head the buffalo?’ ‘Are the horns the buffalo?’ The point of this exercise is to undo any attempt to pin down the concept by which the object could be identified. [...] At this point, Genla introduces the notion of conventional existence. The buffalo exists conventionally, but not ultimately. We can point to the buffalo and effectively use the concept of the buffalo, but we cannot go beyond this practice. In Pyrrhonian terms: if we were to do so, we would go beyond the appearance of the buffalo and become entrapped by our dogmatic beliefs.

do juízo. Deste modo, o debate não visa buscar uma resposta definitiva às perguntas, mas sim exercitar a mente para não cair na tendência dogmática de ver a realidade. Em última medida, a educação *Geluk* visa fazer seus iniciados alcançarem a “revolução epistêmica” nagarjuniana.

Em suma, há uma possibilidade de observar a viabilidade do pirronismo a partir da perspectiva oriental budista, de forma que, ao levantar o questionamento sobre se é possível praticar o ceticismo pirrônico, pode-se responder que sim. Os Budistas, de forma indireta, têm feito isso há séculos. Ou, melhor dizendo, como possivelmente o pirronismo surge como uma interpretação do budismo, é possível afirmar que Pirro, na verdade, praticava uma espécie de budismo com características próprias ao qual foi denominado pirronismo. O budismo tibetano se mostra como uma experiência, em larga escala, de uma educação de base madhyamaka, mostrando como é possível a aplicação dessas filosofias. Obviamente que, tendo em vista que não é algo totalmente fechado em si, há influência de diversas outras ideias pairando sobre esse tipo de educação, mas nenhuma filosofia é aplicada dessa forma, em total plenitude, sem alguma disputa de ideias. Mas a formação de uma cultura que tem como fundamento - ao invés de um instrumento - um ceticismo desse nível é prova viva de que é possível a aplicação efetiva da vida cética.

3.1. Pirro, um filósofo proto-Zen?

A filosofia Zen se manifesta como uma prática direta na vida, de fato, como já mencionado, o Zen se mostra indiferente - para não dizer avesso - a um tipo de pedagogia puramente teórica, pois este tipo de metodologia pedagógica tradicional é visto como insuficiente caso não haja um engajamento prático, uma ação direta na vida cotidiana. Assim a filosofia Zen é estritamente pragmática,

o Zen não pode ser convertido em ideias, não pode ser nunca descrito em termos lógicos. Por essa razão os mestres Zen declaram que ele (Zen) é ‘independente de letras’ (linguagem), sendo uma transmissão especial fora dos ensinamentos ortodoxos (SUZUKI, 1958, p. 267, trad nossa).⁶⁰

Não obstante, esse pragmatismo tem um fim em si mesmo, não sendo uma prática com um fim definido, na verdade o foco está na própria prática. Com um sentido de pura imanência, a chegada ao estado de iluminação é algo que se dá no cotidiano, nas práticas comuns do dia a dia, e o estado de atenção plena é de suma importância para o chegar a esse ideal.

O ponto mais importante na nossa prática é fazer o esforço correto ou perfeito. Esforço correto direcionado para o caminho correto é necessário. Se o seu esforço está indo na direção errada, especialmente se você não está ciente disso, é um esforço ilusório. Nosso esforço na prática deve ser direcionado saindo do alcançar algo para o não-alcançar algo.

Normalmente, quando você faz algo, você faz querendo alcançar algo, você se apegando ao resultado. Do alcançar algo para o não-alcançar algo significa se livrar dos resultados ruins e esforços desnecessários. Se você fizer algo seguindo o espírito do não-alcançar algo, há uma boa qualidade nisso. (SUZUKI, 1973, p. 59, trad nossa).⁶¹

⁶⁰Zen cannot be converted into ideas, it can never be described in logical terms. For this reason the Zen masters declare that it is ‘independent of letter’, being ‘a special transmission outside the orthodox teachings’.

⁶¹The most important point in our practice is to have right or perfect effort. Right effort directed in the right direction is necessary. If your effort is headed in the wrong direction, especially if you are not aware of this, it is a deluded effort. Our effort in our practice should be directed from achievement to non-achievement. Usually when you do something, you want to achieve something, you attach to some result. From achievement to non-achievement means to be rid of the unnecessary and bad results of effort. If you do something in the spirit of non-achievement, there is a good quality in it.

Pirro parece mimetizar algo similar, dando total foco a suas tarefas diárias, como varrer o chão ou até mesmo lavando aves e leitões para vender no mercado (D.L. IX. 69). O foco nas tarefas diárias também parecia ser marca registrada em Pirro, não só fazia suas tarefas com indiferença, mas também na vida cotidiana era cauteloso e precavido (D.L. IX. 62). Essas características apontam um comportamento que remonta ao que seria o espírito dos monges Zen. Assim como a pedagogia dos monges Zen não é a pedagogia teórica usual como é em outras escolas budistas ou até mesmo em escolas filosóficas, Pirro também não ensinava de forma comum. Pelo contrário, apesar de haver aqueles que estranharam o comportamento de Pirro, seu modo de viver era bastante respeitado e até mesmo louvado. O filósofo foi declarado sumo sacerdote de sua cidade natal e até mesmo houve uma isenção de impostos para filósofos graças a ele (D.L. IX. 64). Ora, sua disposição espiritual era louvável, segundo as fontes, com uma indiferença inabalável, resistia a dores sem muitas demonstrações de sofrimento (D.L. IX. 67), similar aos monges que em estado de profunda meditação demonstram um controle do corpo a partir do controle da mente.

Esse controle da mente está vinculado diretamente à prática física, materializada na realização do trabalho. Essa prática tem origem na China, sendo uma tradição do trabalho manual implementada pelo monge Hyakujo. O trabalho manual é uma das principais atividades da Sala de Meditação.⁶² Com efeito, essa diferença é um ponto crucial que torna o Zen-budismo único, com uma prática diferenciada das escolas indianas.

Na Índia, os monges praticam mendicância; quando eles meditam eles se retiram dos afazeres mundanos para um quietismo, e na medida em que eles são apoiados economicamente pelos seus devotos, eles não se propõem a trabalhar em nenhum emprego servil como é o costume dos monges Zen chineses e japoneses. O que salvou o Zen-budismo de uma deterioração que terminaria em um quietismo e uma mera ginástica intelectual, o que foi mais ou menos o caminho de outras escolas do budismo, foi seguramente devido ao evangelho do trabalho (SUZUKI, 1958, p. 316, trad nossa).⁶³

⁶² Cf. Suzuki, 1958. Ensaio VII - The Meditation Hall and the Ideals of the Monkish Discipline.

⁶³In India the monks are mendicants; when they meditate they retire into the quiet corner from worldly cares; and inasmuch as they are supported economically by their secular devotees, they do not propose to work in any menial employment such as Chinese and Japanese Zen monks are used to. What saved Zen Buddhism from deteriorating into quietism or mere intellectual gymnastics, which was more or less the fate befalling other schools of Buddhism, was surely due to the gospel of work.

A atividade física é o que proporciona uma estabilidade emocional, afinal corpo e mente não estão separados, esta característica holística está enraizada no pensamento Zen. Com efeito, Suzuki afirma

como a filosofia Zen é para transcender a concepção dualista de corpo e espírito, sua aplicação prática, naturalmente, será, dualisticamente falando, fazer os nervos e músculos o mais preparados e absolutamente obedientes a mente, para não nos fazer dizer que o espírito é realmente preparado e o corpo é frágil. (SUZUKI, 1958, p. 317, trad nossa).⁶⁴

Pirro era conhecido pela sua extravagância e por fazer longas caminhadas falando sozinho era algo recorrente no cotidiano do filósofo (D.L. IX, 63). Suas práticas eram similares às práticas meditativas dos monges Zen. Essas práticas são bem comuns nos mosteiros Zen. Interessante que a prática meditativa serve também como exercício intelectual, visando a fixação de ideias e controle emocional. Pirro parece ter compreendido essa prática, ao ponto de, quando perguntado o porquê de falar sozinho, o filósofo responde que a prática servia para ele se tornar um bom homem (D.L. IX, 64). Mesmo sendo essa uma prática incomum, ela foi vista como louvável e replicada entre os discípulos do cético.

Essas práticas visam promover, para além da iluminação, uma vida saudável. Pode-se dizer que Pirro encarnou esse espírito e fez com tal sucesso que viveu bem mais que a média de sua época, cerca de noventa anos⁶⁵ em uma época em que a expectativa era bem menor, algo curioso a ser observado, além de levantar questões sobre o estilo de vida de Pirro. Há uma ambiguidade na compreensão no modo de vida de Pirro, pois, por um lado é dito que Pirro viveu de modo tão indiferente que constantemente se colocava em perigo, Pirro “mostrava-se indiferente em face de todos os perigos que se lhe deparavam, fossem eles carros, precipícios ou cães, nada deixando ao arbítrio dos sentidos.”⁶⁶ Por outro lado, é dito que levava sua vida cotidiana com precaução.⁶⁷ Pelo seu longo tempo de vida, é difícil pensar que Pirro viveu uma vida totalmente “rústica”, sendo indiferente a tudo. Mesmo nas principais fontes o que se percebe é que ele tinha um certo senso de preservação, e dificilmente uma vida tão negligente seria vista com tanto louvor quanto a vida de Pirro aparentemente foi, e

⁶⁴As the philosophy of Zen is to transcend the dualistic conception of flesh and spirit, its practical application will naturally be, dualistically speaking, to make the nerves and muscles the most ready and absolutely obedient servants of the mind, and not to make us say that the spirit is truly ready but the flesh is weak.

⁶⁵D.L. IX, 62.

⁶⁶ibid.

⁶⁷ibid.

não só pelos seus discípulos diretos, pois havia uma exaltação da figura de Pirro pelos seus conterrâneos.

Ademais, Pirro parece ter tido um contato tão significativo com as filosofias orientais - no nosso caso, com o budismo - que é difícil não perceber diversos traços desse contato, seu estilo de vida era tão peculiar para o entendimento do pensamento grego que era visto entre extremos, ou como estranho, com um comportamento reprovável, ou era exaltado quase como uma divindade (D.L. IX, 65). Seu estilo de vida sendo praticamente de um nômade e asceta (BECKWITH, 2015, p. 49) demonstrava como sua filosofia estava enraizada em sua vida cotidiana, mantendo sempre que possível uma serenidade nos afazeres. Apesar de ser dito que na juventude Pirro era inquieto (D.L. IX, 63), após sua passagem pelo oriente sua postura mudou radicalmente, o que levanta o questionamento sobre o que de fato Pirro observou em sua viagem: talvez o choque cultural foi tão grande que resultou não somente em mudança de paradigma filosófico, mas, possivelmente - e aqui é somente uma hipótese - alguma iniciação em algum rito ou seita filosófica. Assim, o espírito Zen, que talvez esteja presente no budismo desde o começo (embora com o tempo outras práticas foram sendo incorporadas), parece ter sido encarnado por Pirro em algumas práticas que apresentamos, que só seriam vistas no Zen chinês e japonês séculos depois.

Considerações finais

Este texto teve como escopo de atuação, para além da comparação e retomada genealógica entre budismo e pirronismo, a providência de subsídios para pensar o ceticismo em uma amplitude maior. Alguns problemas que permeiam o ceticismo pirrônico desde seus primórdios até os estudos contemporâneos, como o problema da *apraxia* ou as acusações de dogmatismo, parecem encontrar no budismo e, especificamente, na filosofia nagarjuniana maneiras de contornar essas acusações. Entretanto, como foi argumentado ao longo do texto, algumas questões parecem surgir graças a problemas interpretativos avançados por parte dos acusadores, isso fica evidente ao analisar as acusações e como elas se manifestam, como afirma Kuzminski (2008), o “ceticismo pirrônico parece fazer pouco ou nenhum sentido para dogmáticos” (p. 39). Este “fazer sentido” parece ser uma obstinação por parte dos dogmáticos em, dogmaticamente, serem apegados a uma lógica de pensamento que não se aplica ao ceticismo.

Ademais, é interessante como o ceticismo proveniente do budismo é porta de entrada para se pensar em um estilo de vida cético, seja no âmbito moral, comportamental ou qualquer outro. Afinal, a ideia é que o ceticismo pirrônico, segundo a defesa de Beckwith (2015), teria um propósito similar ao do Buda Histórico, a saber, “as narrativas apresentam Pirro como um homem comum, de algum modo, asceta e hermético, que compreendeu muito sobre a condição humana e o que precisaria para superá-la” (p. 54, trad nossa). Ora, essa condição humana que precisa ser superada parece ser precisamente a condição de sofrimento - devido a desacordos e impasses entre opiniões - sendo assim, o pirronismo se diferencia em relação à investigação cética instrumental que normalmente é protagonizada por dogmáticos seguindo um único caminho possível: o problema do sofrimento será sanado somente se o ceticismo for adotado enquanto estilo de vida.

Esta interpretação está em consonância com Nāgārjuna quando é afirmado que para viver uma vida imperturbada é necessário uma “revolução epistêmica”, ou seja, uma mudança radical de um hábito paradigmático epistemológico: é necessário abandonar o hábito de pensar de forma dogmática e seguir uma vida, no mínimo, com opiniões mais flexíveis ainda que muito bem fundamentadas. Assim sendo, estaríamos próximos de compreender a verdade suprema, enquanto objetos não dotados de substância, e isso se manifestaria na vida comum por um desapego de qualquer tentativa de imputar essências ou não-essências em entes, evitando assim tanto substancialismo quanto o niilismo. No fim, a verdade suprema parece

ser somente ter que lidar com a realidade aparente apenas enquanto aparente, como afirmado em MMK 27.30, segundo o qual o projeto do Buda é tão só a eliminação de todas as teorias, mas, adicionando aqui, a eliminação de qualquer tentativa de teorizar, ou seja, viver somente a partir dos atos expressivos e não denotativos, doadores de possíveis sentidos que descreveriam a natureza.

Como foi apresentado ao longo do texto e, de modo geral, parece que o cético deve estar sempre preparado para uma batalha contra dogmáticos. Ora, Pirro parece ser indiferente a essas disputas argumentativas, tendo uma rotina de reclusão e vagando sem rumo para qualquer lugar que fosse (D.L. IX, 63). Entretanto, esse não parece ser o caminho que seus sucessores trilharam. Parece que o indiferentismo presente em Pirro enfraqueceu, comparando com os pirrônicos tardios. Sexto Empírico, por exemplo, aparentemente dava significativa importância ao debate com os dogmáticos, não por acaso, suas obras se direcionam a esse fim. Devido ao “anti-pragmatismo” que os dogmáticos apresentam em forma de hábito - um apego a noções fixas para lidar com as ciências, como apontado em *Contra os gramáticos*, por exemplo - Sexto, em sua peleja com os dogmáticos, parece seguir um caminho em vista de uma ciência pragmática. Por outro lado, podemos ver em Nāgārjuna algo similar, com uma mudança de vocabulário, a saber, enquanto Sexto combate dogmáticos, Nāgārjuna combate metafísicos, porém, a atuação de ambos (dogmáticos e metafísicos) é basicamente a mesma. Nāgārjuna visa uma retomada ortodoxa no budismo e essa ortodoxia diz respeito ao pragmatismo ensinado pelo Buda Histórico. Todo o processo argumentativo presente nas *Mūlamadhyamakakārikā* parece ser um debate, Nāgārjuna está diretamente lidando com os budistas de tradição *abhidharma*, devido ao modo como foram interpretados e transmitidos os ensinamentos de Buda.

De todo modo, parece que o embate no qual o cético está fadado a ter que lutar está de acordo com a habilidade antitética descrita por Sexto e parece ser uma das principais características do cético, sendo a primeira forma de apresentação do cético descrita em PH 1.8. Deste modo, o cético necessita da oposição para se afirmar como tal, e parece que a existência do ceticismo está, naturalmente, em concordância com a tese da cooriginação recíproca (*pratītyasamutpāda*), o cético não possui natureza própria, a partir da qual ele se manifesta, pelo contrário, é justamente a partir de outro que o cético manifesta sua habilidade, ou seja, é necessário um dogmático ou até mesmo um outro cético, para que o cético exista.

Para além de todo o debate comparativo, vale ressaltar o simbolismo que este texto representa. A comparação entre budismo e pirronismo não é meramente por acaso, simplesmente porque as ideias são convergentes. Há uma tentativa, não declarada, de

observar uma conexão entre realidades, sendo que essa conexão é negligenciada justamente por um estigma de preconceito, em específico, o orientalismo, que foi brevemente mencionado no primeiro capítulo. A ideia é que tentamos aqui seguir um caminho similar ao que Beckwith aponta no prólogo de *Greek Buddha*, em que afirma que há uma ficção denominada “ilhas culturais” que compreende que filosofias e ideias em geral são separadas entre si. Essa noção é fortíssima, principalmente quando se pensa em filosofias euro-centradas, em que, sistematicamente, são apagadas as influências estrangeiras, mantendo assim a ideia de que a racionalidade surge do pensamento europeu a partir de si mesmo, a partir de uma “natureza própria”, ideia a qual fizemos oposição ao longo do texto.

Abordar o Pirronismo tem o propósito de demonstrar como esse mito se articula, afinal chegamos a conclusão, claro que não de forma dogmática, portanto uma aparente conclusão, de que o pirronismo possui uma herança direta do budismo, até mesmo surgindo a possibilidade do pirronismo, em essência, ser uma vertente budista. Em suma, esta pesquisa encarna o espírito cético, e possui uma intenção, para além do debate filosófico mais técnico, que é o de combater o apagamento epistemológico propagado pela necessidade de demonstrar uma supremacia de puro interesse ideológico, sendo mais uma forma de combater o dogmatismo, e em específico, um dogmatismo que, historicamente, se mostrou um dos mais perigosos.

Bibliografia

ARISTÓTELES. Metafísica vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

BARNES, J. The Beliefs of a Pyrrhonist. The Cambridge Classical Journal. Volume 28. pp. 1-29. 1982.

BECKWITH, Christopher I. Greek Buddha: Pyrrho's encounter with early Buddhism in Central Asia. Princeton University Press. New Jersey, USA. 2015.

BETT, R. Pyrrho, his Antecedentes, and his Legacy. Oxford University Press Inc., New York. 2000.

BICCA, L. Sobre Pirro e a Índia. Anais de Filosofia Clássica, vol. 7 nº13, pp. 1-22. 2013.

BRITO, R, P.; HUGENIN, R; SMITH, P. Sexto Empírico: Os cinco modos de Agripa (PH 1.164 - 177). Revista Sképsis, volume 15, n. 29. pp. 102-105. 2024.

_____. Sexto Empírico e os animais: tradução espelhada do primeiro tropo de Enesidemo (Esboços Pirrônicos I, 36 - 79.1). Ronai: Revista de estudos clássicos e tradutórios, Volume 6, n. 2. pp. 80-92. UFJF. Juíz de fora. 2018.

_____. The Skeptical Dynamis and Its Pragmatic Possibilities. Ed. Springer Nature. Sythese Library, vol. 455. Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science. 2022

BROCHARD, Victor. Os Céticos Gregos. Tradução de Jaimir Conte, São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

BRONS, R. Life without belief: A Madhymaka defense of the livebility of Pyrrhonism. Philosophy East and West, Volume 68, Number 2, April 2018, pp. 329-351.

CANDRAKIRTI. Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakirti. Trad. Mervyn Sprung. Prajñā Press. Boulder, Colorado. 1979.

DAVIDS, C.A.F.R. (1932) ‘The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. By Har Dayal, M.A., Ph.D. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1932. 18s.’, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 64(4), pp. 1018–1020.

DOGEN, E. Shobogenzo. Trad: Rev. Humbert Nearman. Shasta Abbey Press. California. 2007.

DREYFUS, GEORGE B. J. The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. Berkeley: University of California Press. 2002.

EMPÍRICO, Sexto. Contra os gramáticos. Tradução Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito; apresentação Ana Paula Grillo El-jaick, Fábio da Silva Fortes; comentários Aldo Lopes Dinucci ... [et al.]. 1 edição. Editora Unesp. São Paulo. 2015.

FERRARO, G. Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna’s Two Truths Doctrine. Springer Science+Business Media Dordrecht. 2013. pp. 563-590.

_____. Finalidade antimetafísica da filosofia de Nāgārjuna. Cultura Oriental. Volume 1, No 2. pp. 17-29. jul-dez, 2014.

GAZZINELE, G. G. A Vida Cética de Pirro. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HAN, Byung-Chul. Filosofia do zen-budismo. Trad: Lucas Machado. Editora Vozes. Petrópolis, RJ. 2019.

HWANG, Soonil. Metaphor and Literalism in Buddhism: the doctrinal history of nirvana. Routledge. New York. 2006.

JUNG, Carl Gustav. Psicologia da religião ocidental e oriental. trad: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Editora Vozes. Petrópolis, RJ. 1983. Prefácio à obra de Suzuki.

KUZMINSKI, A. Pyrrhonism and the Mādhyamaka. *Philosophy East and West*, Volume 57, Number 4, October 2007, University of Hawai'i Press. pp. 482-511.

_____. *Pyrrhonism: How ancient greek reinvented buddhism*. Lexington Book. UK. 2008.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução, introdução e notas, Mário da Gama Kury. 2. ed. Editora Universidade de Brasília. 2008.

MARCONDES, D. Sexto Empírico: Hipotiposes Pirrônicas Livro I. *Revista o que nos faz pensar*. pp. 115-122. n. 12. PUC, RJ. 1997.

McEVILLEY, T. Pyrrhonism and Mādhyamika. *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1, January, 1982. University of Hawai'i Press. pp. 3-35.

NĀGĀRJUNA. Versos fundamentais para o Caminho do Meio (*Mūlamadhyamakakārikā*). Tradução, comentários e notas de Giuseppe Ferraro. Campinas, SP. Editora Phi. 2016.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad: Paulo Cezar de Souza. Companhia das Letras. São Paulo. 2005.

PATRICK, M. M. Sexto Empírico e o ceticismo grego. Trad: Jaimir Conte. Edição e-book. Florianópolis, SC. 2001.

PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta Swami. *Bhagavad-gītā: Como Ele É*. The Bhaktivedanta book trust. Edição e-book. 2017.

ROBINSON, Richard H. Some Aspects of Nāgārjuna's Logical System. *Philosophy East and West*. Volume 6, Number 4. 1957. pp. 291-308.

SAID. Edward W. *Orientalismo: o oriente como uma invenção do ocidente*. Trad: Rosaura Eichenberg. Editora Companhia de Bolso. São Paulo. 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação. tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SIDERITS, Mark. Buddhism as philosophy: an introduction. Hackett Publishing Company. Indianapolis, USA. 2007.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. Essays in zen buddhism. Rider & Company. Second Impression. London. 1958.

_____. Uma introdução ao zen-budismo. Trad: Eloise de Vylder. Editora Mantra. São Paulo. 2017.

SUZUKI, Shunryu. Zen mind, beginner 's mind. edited by Trudy Dixon with a preface by Huston Smith and an introduction by Richard Baker. Ed. Weatherhill. New York. 1973.

USARSKI, Frank. O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. Editora Ideias & Letras. São Paulo. 2009.

YUN, Mestre Hsing. Buda Sakyamuni: Uma Biografia. Trad: Lúcia de Sousa Porto Gilioli. Ed. Farol. 2019.