

Pirronismo, Mādhyamaka e a crítica da crença

Pyrrhonism, Mādhyamaka and the critique of belief

Breno Lopes de Freitas Xavierⁱ

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Gisele Amaral dos Santosⁱⁱ

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: O artigo explora os paralelos na crítica da crença produzidos pelo Pirronismo e por Mādhyamaka, duas escolas surgidas respectivamente na Grécia e na Índia, normalmente associadas com a filosofia cética. O texto se concentra em analisar o diagnóstico que essas escolas fazem da condição humana, tendo a crença como categoria de análise central. São exploradas similaridades em como definem a crença a partir de uma análise das aparências, da distinção entre evidente e não-evidente e da crítica ao dogmatismo e teses extremas. O artigo ainda considera as motivações que levaram as duas escolas a investir na importância da crítica da crença, considerando possíveis repercussões de sua análise no contexto da saúde e da ética. Por fim, conclui-se acerca da centralidade da crença na experiência humana, bem como na pertinência e efetividade do diagnóstico e métodos das duas escolas para analisar o fenômeno e suas repercussões na vida humana.

Palavras-chave: Ceticismo; terapêutica filosófica; aparências; filosofia comparada.

Abstract: The article explores the parallels in the critique of belief produced by Pyrrhonism and Madhyamika, two schools that emerged in Greece and India, respectively, and are usually associated with skeptical philosophy. The text focuses on analyzing the diagnoses these schools make of the human condition, with belief as the central category of analysis. Similarities are explored in how they define belief, based on an analysis of appearances, the distinction between the evident and the non-evident, and the critique of dogmatism and extreme theses. The article also considers the motivations that led the two schools to emphasize the importance of the critique of belief, considering possible repercussions of its analysis in the context of health and ethics. Finally, the article concludes with the centrality of belief

in human experience, as well as the relevance and effectiveness of the diagnoses and methods of the two schools in analyzing the phenomenon and its repercussions on human life.

Keywords: Skepticism; philosophical therapy; appearances; comparative philosophy.

Introdução

Tanto o Ceticismo Pirrônico quanto a escola Mādhyamaka do Budismo consideram o apego a crenças dogmáticas em seus diagnósticos acerca da questão do sofrimento. Ambas as escolas reconhecem a existência de crenças, alertando para os perigos do apego dogmático a elas.

Este artigo explora os elementos estruturantes da crítica da crença feita por elas, presente no diagnóstico dos problemas humanos que pretendem tratar. Para tanto, revisaremos a contribuição dos comentaristas que abordam de forma explícita a comparação entre Pirronismo e Mādhyamaka, optando por enfatizar os trabalhos mais recentes que refletem os entendimentos contemporâneos do assunto, sem, contudo, excluir as produções consideradas seminais e que marcaram a história de desenvolvimento da comparação e o contexto histórico que deu base e condicionou o projeto comparativo. Com isso queremos, a partir deste estudo de cunho filosófico, levantar questões e desafios intelectuais multiculturais semelhantes que podem nos ajudar a compreender paralelismos históricos e contextuais que culminaram em seus desenvolvimentos, enfatizando o lugar da crença como categoria de análise crucial em suas filosofias.

2 Paralelos de origem

McEvilley (2002) em *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies* explora evidências de paralelos no desenvolvimento filosófico grego e indiano, notando similitudes e divergências em seus pensamentos e práticas. Nas palavras de Bill Beckley, a obra prima do filólogo e indologista traça as tendências da filosofia antiga onde vive “o difícil carma dos contatos interculturais” (2002, p. vi). A obra de McEvilley é chamada de “monumental” por Neale (2012, p. iii) e considerada por Kuzminski uma “comparação cultural abrangente e detalhada” (2008, p. 42). Ao examinar o que entende ser a forma das cogitações desenvolvidas e difundidas pelas duas tradições, McEvilley busca estabelecer uma

história dos problemas intelectuais considerados comuns a ambas: vicissitudes, temas e dilemas mútuos que podem ter impulsionado desdobramentos paralelos, incluindo respostas mais ou menos análogas para problemas semelhantes, apesar dos contextos geográficos e culturais distintos.

Em sua elaboração dos desafios compartilhados que podem ter servido de base para o desenvolvimento do Pirronismo e de Mādhyamaka, McEvelley (2002) destaca a procura, entre as Idades do Bronze e do Ferro, por uma compreensão do mundo e do lugar do ser humano nele, citando a questão cosmogônica como um interesse compartilhado por gregos e indianos, através da qual podem ter chegado no que é uma das perguntas seminais da filosofia: “Qual é a *fundação* ou o *princípio* do mundo?”, possivelmente relacionada com o Problema do Uno e do Múltiplo, charada sintomática de quem parece ter desejado “encontrar princípios unificadores por trás da aparente diversidade” para conhecer o universo em um sentido amplo, tornando, assim, “cada situação compreensível com ou sem experiência direta dela” (2002, p. 24). O autor enxerga um paralelo de desenvolvimento motivado pela curiosidade, especulação, investigação e postulação da natureza da realidade. Se entre os gregos encontramos Heráclito (aprox. VI–V a.C.) e Parmênides (aprox. VI–V a.C.) explorando a natureza do ser e do devir; na Índia, pensadores como Yājñavalkya (aprox. VIII–VI a.C.) e Uddalaka Aruni (aprox. VII–VI a.C.) interrogam acerca da realidade última, muitas vezes considerada impessoal (GLUCKLICH, 2008).

As respostas para a questão cosmogônica e para os problemas de teor ontológico que parecem ter inspirado eram debatidas exaustivamente e cada olhar, como diz Roberto Calasso (1996), mais parecia um “acampamento provisório” (p. 144), pronto para ser abandonado ou conquistado, seja por meio “do pensamento mais próximo à visão que as coisas têm de si mesmas” (p. 172), mediante a astúcia da língua ou através do império da morte. Naquele período de efervescência especulativa, a morte, ao menos a morte de certas estruturas, estava por trás de mudanças sociais apontadas como consequentes na transição de sistemas de crenças mais mitológicos para formas de pensamento mais críticas e analíticas, compostas por elementos de sabor cético. McEvelley enxerga na dissolução da ordem social tribal tanto na Grécia quanto na Índia, respectivamente, na era pré-socrática e no início do período Upanixade, uma base para a manifestação de formas de raciocínio

protodialético surgidas como resposta a dogmas e crenças absolutas presentes na ordem tradicional. Diz ele (2002):

[...] A ascensão do complexo monista nesse período pode ter resultado, em parte, da ruptura dos modelos tradicionais... Ao mesmo tempo, reações contra os valores comunitários em favor de valores individuais ganharam força. Enquanto os movimentos monistas tentavam vincular o mundo a um senso de pertencimento tribal, movimentos céticos e relativistas inverteram a hierarquia, agindo para transcender as visões tribais e alcançar o relativismo ético e o subjetivismo (p. 321).

Em ambas as culturas, no período em que as tradições tribais são questionadas e valores individuais passam a ser valorizados, encontra-se um movimento em que duas linhas de força emergem e se chocam. De um lado, alimentada pela crescente percepção de diversidade presente no mundo, a busca por um “princípio unificador”, o chamado “complexo monista”, que tem em Yājñavalkya e Parmênides dois de seus expoentes. Do outro, uma reação ao monismo favorece pluralismos e relativismos e cresce ao ponto de tornar-se relevante filosoficamente à medida em que o indivíduo ganha autonomia e cria espaço para abordagens mais abertas, contribuindo para a distinção entre natureza e cultura, uma cisão que pode ter estimulado o desenvolvimento do fenomenalismo. Representantes dessa reação podem ser encontrados na Índia entre jainistas, budistas e materialistas lokāyata. Na Grécia, destacam-se sofistas, cínicos, atomistas e pirronistas.

O Problema do Um e do Múltiplo alimentou a ideia de uma unidade mais essencial do que a diversidade, “uma afirmação de que a diversidade está contida em uma unidade superior” (2002, p. 28), uma concepção compartilhada por gregos e indianos, provavelmente transmitida a eles por egípcios e mesopotâmicos entre os séculos VIII e VII a.C.. A tendência monista impulsionada pela dissolução do politeísmo tribal tem, num primeiro momento, uma estética mitológica na qual o princípio unificador é concebido antropomorficamente como uma Pessoa Cósmica, uma alegoria na qual o universo é retratado como um corpo humano gigante. O discurso da macrantropia pode ter servido como

ancestral direto de concepções filosóficas primordiais, como o Ser informe de Parmênides e o absoluto desprovido de características, Brahman, de Yājñavalkya. A ideia do absoluto imanente-transcendente, que se tornaria uma concepção central na fase inicial da metafísica tanto na Grécia quanto na Índia, é registrada pela primeira vez neste contexto mitológico tardio (2002, p. 25).

Posteriormente, em sua inquirição acerca da constituição básica das coisas, Tales de Mileto (aprox. 624 a 545 a.C.) parece ter abstraído do monismo macrantrópico um tipo materialista de monismo subjacente, um “conceito pós-mitológico com elementos de ciência natural e abstração filosófica emergindo em destaque” (2002, p. 29). Na Índia, a transição do modo mítico para um modo mais metafísico da tendência monista pode ser observada no *Chandogya Upanixade*, composto provavelmente na primeira parte do 1º milênio a.C., no qual Sanatkumara expressa o que parece uma doutrina materialista de monismo subjacente, “semelhante àquela que Aristóteles atribui a Tales” (2002, p. 30). Em ambos os casos, a abstração crescente favorece a possibilidade de especulação acerca de uma fundação latente que, sendo imutável, pode validar juízos numerais. O desenvolvimento linguístico dessa suposta unidade subjacente será objeto de reflexão de muitos pensadores gregos e indianos ao longo do tempo. O que se chama de complexo monista é justamente a teorização de uma tipologia monista composta pelos monismos antropomórfico, material, processual e subjetivista, um processo de teorizações, ou conjunto de novas ideias, que vai do mitológico ao filosófico e que pode ser encontrado em ambas as culturas. McEvelley (2002) argumenta que o complexo monista

[...] parece ser a principal declaração metafísica do mundo antigo, mas a metafísica não era o único tipo de filosofia praticada. Tanto na Grécia quanto na Índia, o complexo monista, inspirador do ponto de vista religioso, foi contrariado por tendências críticas ou desmistificadoras quase imediatamente após sua formulação — em alguns casos, enquanto ainda estava sendo formulado. A inclinação da metafísica ao absolutismo trouxe consigo uma desvalorização dos valores empíricos, culminando em doutrinas do tipo *māyā* ou *doxa*, que reduziram a vida ordinária ao nada ou à ilusão. Esse impasse gerou uma contradição que envolvia atitudes e argumentos céticos, reduções dialéticas de conceitos metafísicos, e assim por diante. [...] Nesta contradição, a tendência de desvalorizar os valores empíricos foi rejeitada em favor de um retorno naturalista aos fenômenos (p. 300).

No contexto desta pesquisa, a evolução da reflexão do complexo monista por gregos e indianos é relevante no sentido em que apresenta elementos que antecipam, influenciam, são apropriados e/ou combatidos pelo Pirronismo e por Mādhyamaka: a ideia, metafísica e epistemológica, de que há uma realidade cognoscível subjacente à diversidade aparente; a

introdução de elementos de abstração e generalização que pretendem ser universais ou que enunciam a realidade última e que se querem sustentados pelo uso da lógica, permitindo diferentes modos de contemplação; e a própria abertura para o questionamento da realidade, revelando o valor da capacidade investigativa e permitindo o surgimento de métodos analíticos, incluindo o protoempirismo cético e pontos relativistas, e técnicas argumentativas como a dialética e a redução ao absurdo, bem como de modos de expressão paradoxais.

Todas essas ideias, ênfases e métodos podem ser vistos como pertencentes a uma base de desenvolvimento paralelo, protocética, que anima os projetos pirrônico e mādhyamaka. Sobre a evolução dessa base intercultural cabe destacar que informa uma compreensão da história da filosofia na qual esta, segundo McEvilley (2002),

[...] ocorreu nesse tipo de desenvolvimento com dois braços tanto na Grécia quanto na Índia, apesar da ideia moderna de que os pensadores gregos eram principalmente realistas e lógicos, enquanto o pensamento indiano estaria supostamente limitado a modos transcendentalistas e intuitivos. Na verdade, nenhuma dessas culturas antigas era tão limitada assim. Os gregos, tanto quanto os indianos, tinham escolas filosóficas com orientações místicas e transcendentalistas; da mesma forma, várias tendências de pluralismo, naturalismo, empirismo, ceticismo e racionalismo proto-científico se desenvolveram nas escolas indianas assim como nas gregas (p.300).

3 Pirronismo e Mādhyamaka: Diagnóstico da condição humana

Tanto os pirronistas quanto os mādhyamikas identificam um conjunto de problemas humanos e filosóficos interligados que suas escolas buscam tratar. Os comentadores pesquisados (DREYFUS; GARFIELD, 2011, 2021; KUZMINSKI, 2008, 2021; MCEVILLEY, 2002; NEALE, 2012; NUSSBAUM, 1994) descrevem esses problemas como “doenças” que afligem o entendimento humano e impedem a obtenção da ausência de perturbação, tranquilidade ou liberação.

Ross (2010) argumenta que uma das constatações iniciais que apoiam o diagnóstico que o Pirronismo faz dos problemas humanos e filosóficos é a existência de opiniões e argumentos contraditórios sobre um determinado assunto. Pereira (1993), elaborando o que chama de “o conflito das filosofias”, chama de *diaphōnía* a “discrepância sem fim tanto entre os filósofos como entre os homens comuns, a respeito de todas as coisas” (p. 9). Para os

pirronistas, a *diaphōnía* é um sintoma da dificuldade da razão humana de alcançar um conhecimento verdadeiro e indubitável sobre a realidade das aparências. Sexto Empírico (2000), médico grego que redigiu o que Pereira chama de “a Suma do ceticismo antigo [pirrônico]” (p. 9), diz que

[...] os céticos [pirrônicos] começaram a fazer filosofia para decidir entre as aparências e apreender quais delas são verdadeiras e quais são falsas, de modo a se tornarem tranquilos; mas eles se depararam com uma disputa equipolente e, sendo incapazes de decidir isso, suspenderam o julgamento (p. 10, l.26).

Os conflitos de opiniões e verdades eram tantos e de tal modo incompatíveis e insatisfatórios que os pirrônicos foram obrigados a constatar que

[...] aqueles que sustentam a opinião de que as coisas são boas ou más por natureza estão perpetuamente perturbados. Quando lhes falta o que acreditam ser bom, eles se consideram perseguidos pelos males naturais e buscam o que (assim pensam) é bom. E quando eles adquirem essas coisas, experimentam mais problemas; pois estão exultantes além da razão e da medida. E com medo da mudança, fazem qualquer coisa para não perder o que acreditam ser bom (p. 10, l.27).

De acordo com Mills (2018), o excesso de opiniões ou visões é uma das bases do diagnóstico budista para os problemas humanos. Para ele, uma das razões da atitude quietista do Budismo vem do diagnóstico dos problemas e sofrimentos causados pela proliferação conceitual (*papañca*) descrita como “especulação filosófica excessiva além da experiência” (p. 14). Mills cita dois textos canônicos budistas, o *Cula Mālunkya Sutta* e o *Alagaddūpama Sutta*, com o objetivo de explicitar a recusa do Buda em especular acerca de questões metafísicas porque

[...] elas não estão relacionadas ao objetivo, não são fundamentais para a vida sagrada. Elas não conduzem ao desencantamento, ao desapego, à cessação, à serenidade, ao conhecimento direto, ao autodespertar, à libertação. Por isso, não foram declaradas por mim (1998, Majjhima Nikāya 66).

No *Alagaddūpama Sutta*, o Buda¹ explicita o diagnóstico acerca dos problemas causados pelo apego a visões (*ditthi*). Dando como exemplo o entendimento de alguém que se fixa equivocadamente nos ensinamentos (*dhammas*), diz:

Tendo estudado o Dhamma, eles não discernem o significado (ou: o propósito) desses Dhammas com sua compreensão. Sem discernir o significado desses Dhammas com sua compreensão, eles não chegam a um acordo por meio da reflexão. Eles estudam o Dhamma tanto para atacar os outros quanto para se defender em debates. Eles não alcançam o objetivo pelo qual [as pessoas] estudam o Dhamma. Seu entendimento equivocado desses Dhammas levará a danos e sofrimento duradouros. Por que isso? Por causa do entendimento equivocado dos Dhammas (2006, Majjhima Nikāya 22).

Em um terceiro discurso, o *Madhupiṇḍika Sutta*, o Buda afirma que o fim da proliferação conceitual (*papañca*) resulta na cessação de uma variedade de estados não saudáveis como das

[...] obsessões de paixão, das obsessões de resistência, das obsessões de visões, das obsessões de incerteza, das obsessões de orgulho, das obsessões de desejo pelo vir-a-ser e das obsessões de ignorância. Esse é a cessação de pegar em bastões e armas afiadas, de argumentos, brigas, disputas, acusações, intrigas divisivas e discurso falso (1999, Majjhima Nikāya 18).

De acordo com Flintoff (1980), o problema posto pela *diaphōnía* é semelhante ao problema posto por *ditthi*, isto é, o caráter antinômico da Razão, com sua interminável natureza conflituosa. Além disso, para o autor

[...] é interessante que, desde os primeiros sutras budistas — material escrito após a época de Pirro, mas que incorpora material oral de grande antiguidade — encontramos tanto polaridades quanto antinomias como uma **marca recorrente** do pensamento budista. E o que é ainda mais interessante é a forma como o próprio Buda constantemente utiliza essas antinomias para adotar uma posição agnóstica em relação às questões metafísicas que as fundamentam (p. 91 - grifo do autor).

Para Flintoff (1980),

a formulação e a consciência dessas antinomias foram um momento necessário do processo de iluminação, uma posição surpreendentemente próxima à de Pirro, como atestam os fragmentos de Timon que restam,

¹ O artigo definido antes do nome Buda indica que este refere-se ao buda histórico, Siddhartha Gautama.

Diógenes Laércio, Sexto Empírico e o importante texto preservado por nós em Eusébio de Cesareia (p. 92).

No Pirronismo, o problema da diversidade de opiniões, verdades e teses não se resume ao fato dessas serem contraditórias, mas que elas sejam equipolentes (*isotheneia*), isto é, que podem ser estabelecidas como tendo o mesmo valor, sendo por isso igualmente persuasivas ou dissuasivas. Para Sexto (2000) isso faz com que “nenhum dos relatos conflitantes tenha precedência sobre qualquer outro como sendo mais convincente” (p. 05, l.10). De acordo com Neale (2014), para Mādhyamaka “não é tanto a equipolência que é importante, mas sim o fracasso definitivo das afirmações de crença de qualquer tipo, mesmo nos próprios termos delas” (p. 82). Porém, o autor recorda que Nāgārjuna contrapõe acusações e contra-acusações em igual medida, sendo notória “sua posição geral [...] de que ele não possui posição alguma” uma vez que “considera acusação e contra-acusação igualmente persuasivas” (p. 76).

Além disso, as duas escolas preocupam-se especificamente com afirmações positivas ou negativas consideradas dogmáticas ou extremas (NEALE, 2014). A centralidade desse diagnóstico nas duas escolas alimenta uma análise devastadora, temida e estereotipada por tantos filósofos. Ambas constroem seu diagnóstico a partir da crítica das afirmações dogmáticas, positivas ou negativas, no caso do Pirronismo, ou extremas, no caso do Budismo, acerca da realidade última das coisas. Elas destacam o caráter frequentemente subjetivo e relativo de tais enunciados, incluindo os critérios que os apoiam (KUZMINSKI, 2008; NEALE, 2014). No contexto da crítica à subjetividade, apontam fatores emocionais e linguísticos capazes de condicionar, limitar e distorcer a percepção da realidade, e que não são levados em consideração pelos proponentes dogmáticos (NUSSBAUM, 1994; NEALE, 2014).

A compreensão do que Pirronismo e Mādhyamaka entendem por dogma pode ser contextualizada a partir de sua atitude em relação à crença, definida, fundamentalmente, como um modo de assentimento que envolve a atitude de assumir algo como verdadeiro (BRONS, 2018). Smith (2022), ao elaborar o problema da crença no Pirronismo, refere dogma como teoria filosófica, tese ou princípio, preferindo teoria filosófica e não doutrina filosófica “porque o cético [pirrônico] tem uma doutrina filosófica (*hairesis*), mas nenhuma teoria filosófica (*dogma*)” (p. 7). Essa é uma diferença fundamental para entender a razão pirrônica

e a sua singularidade em relação a outras filosofias. Se por um lado a teoria filosófica refere-se a um conjunto de teses ou proposições que visam explicar ou descrever de forma sistemática questões não evidentes (*adêla*) defendidas como verdadeiras pelos dogmáticos, por outro, a doutrina filosófica representa um conjunto de princípios, orientações ou preceitos que guiam a conduta e a forma de vida de um indivíduo ou grupo. No caso do Pirronismo, essa doutrina se manifesta como uma orientação prática (*agôgê*²), um modo de vida baseado na suspensão do juízo (*epoché*) diante de questões não-evidentes ou de valor equipolente. A principal implicação dessa distinção é que os pirronistas, embora possuam uma doutrina filosófica que orienta suas vidas, recusam-se a sustentar qualquer teoria filosófica. Eles consideram que as teorias dogmáticas, ao afirmarem verdades absolutas sobre questões não evidentes, são fontes de perturbação e ansiedade. Sobre essa aflição, Sexto (2000) diz que os pirrônicos as percebem como sendo geradas pela imprudência dogmática, optando assim por seguir “a observância da vida cotidiana sem manter opiniões” (p. 204, II. 235), moderando os sentimentos

em assuntos que lhes são impostos: sendo humanos, são afetados por meio de seus sentidos; mas não tendo uma opinião adicional de que a maneira como são afetados é, por natureza má, seus sentimentos são moderados (p. 204, III. 235-6).

E ainda:

aqueles que hipotetizam que algo é bom ou mau, ou que deve ser feito ou não, se preocupam de várias maneiras. Na presença do que consideram ser males naturais, pensam que estão sendo perseguidos; e quando estão na posse de bens aparentes, então, por causa de seu orgulho e seu medo de perdê-los, se preocupam com o receio de que possam novamente cair entre o que consideram ser males naturais... (p. 204-5, III. 237).

Assim, notando as dificuldades da busca pela verdade dogmática, os pirronistas se concentram em suspender o juízo e viver de acordo com as aparências (*phainomena*), sem se apegar a crenças dogmáticas. Uma vez que optam por não propor teses metafísicas baseadas em crenças não substantiadas por evidências, os pirronistas diferenciam-se de outras escolas

² A ênfase na *agôgê*, a orientação prática, também não pode ser subestimada uma vez que posiciona o Pirronismo como uma prática da habilidade (*dunamis*), diferenciando-se, portanto, de filosofias que se concentram principalmente em postular teses acerca de questões teóricas.

por não construírem um sistema de crenças que deve ser defendido e usado para refutar outros sistemas com a finalidade de ser ele mesmo alçado a posição de resposta definitiva. A diferenciação entre teoria e doutrina filosófica não deve ser subvalorizada já que é através dela que se evita a interpretação de que os pirronistas não têm crenças. De fato, Sexto (2000) diz que os pirrônicos têm crenças acerca do mundo e sobre suas próprias experiências, mas se recusam a aderir a teorias dogmáticas sobre a natureza da realidade (p. 6, l.13; p. 8, l.19; e p. 72, ll.10). Em uma passagem, ele reconhece explicitamente que, assim como os céticos acadêmicos, os pirrônicos têm crenças em “aparências que sejam plausíveis, examinadas e que não causem distração” (p. 60, l.229).

Kuzminski (2008, 2021) discute o dogmatismo extensivamente no contexto do Budismo, particularmente da escola Mādhyamaka. Traçando paralelos entre o ceticismo pirrônico e o budismo mādhyamaka, argumenta que ambos rejeitam o apego a crenças dogmáticas como um caminho para a libertação do sofrimento. De acordo com o autor, Mādhyamaka e Pirronismo distinguem-se exatamente por sua “recusa em tolerar qualquer tipo de declaração de crença [última], positiva ou negativa” (2008, p. 55). Segundo ele,

o que os pirrônicos chamam de “dogmatismo” (“dogma”, de *dokeo*, aquilo que parece verdadeiro), os budistas, ao que parece, chamam de “apego” ou “fixação” (*upādāna*) a uma “visão” fixa (*dṛṣṭi*); isto significa a colocação de entidades ocultas, pouco claras, mas incondicionais e determinantes, as chamadas realidades verdadeiras que dizem governar a nossa experiência (2008, p. 55).

Entre as visões consideradas dogmáticas (*ditthi-vāda*) pelo Budismo em geral e por Mādhyamaka em particular, Kuzminski cita a crença na existência permanente e independente de entidades, como a alma ou o eu, bem como a crença de que nada existe verdadeiramente ou que tudo é aniquilado após a morte. Essas duas crenças, chamadas, respectivamente, “eternalismo” e “aniquilacionismo” ou “niilismo” são, segundo o autor, análogas aos dogmatismos positivo e negativo dos filósofos gregos combatidos pelos pirrônicos. Elaborando o eternalismo em diálogo com o dogmatismo positivo, Kuzminski (2021) diz que os

[...] eternalistas, que são dogmáticos positivos, presumem que os fenômenos que experienciamos são determinados por algo diferente dos próprios fenômenos, por algo que existe independentemente deles e que perdura sob o fluxo transitório dos fenômenos, e de alguma forma o

informa. [...] O Eternalista considera a nossa experiência fenomenal tal como apresentada no *pragmata*³, não pelo seu valor aparente, mas como algo que não é o que parece ser, algo que necessita de interpretação, algo que pode ser delimitado e afixado no lugar (p. 72-3).

Ao discutir a visão dos Aniquilacionistas (ou Niilistas), Kuzminski (2021) encontra correspondência com os dogmáticos negativos do ceticismo Acadêmico:

Os Aniquilacionistas, em contraste, duvidam da validade de todas essas interpretações, conceitos ou princípios determinantes. São dogmáticos negativos (como os Acadêmicos) criticados pelos Pirrônicos; eles não enxergam absolutamente nada por trás do véu das aparências impermanentes. Em sua visão, não há Amor ou Beleza, Mal ou Justiça, ou qualquer outra essência por trás dos fenômenos. Concluem que tais essências não existem. Sem qualquer essência definidora, os Aniquilacionistas seguem afirmando que as aparências não têm significado algum. Para eles, qualquer ordem entre as aparências é apenas contingente e arbitrária, uma ilusão na melhor das hipóteses (p. 73).

No plano de fundo da discussão sobre as crenças, seja ressaltando seu caráter antinômico e contraditório ou criticando atitudes dogmáticas perante elas, há a questão da aparência, um ponto de convergência crucial entre as duas escolas, presente em sua elaboração do diagnóstico das dificuldades filosóficas e humanas e no centro de suas investigações da realidade (NEALE, 2014; KUZMINSKI, 2008, 2021; MCEVILLEY, 2002; DREYFUS; GARFIELD, 2021).

Para Neale (2014), as duas escolas pensam a partir e de acordo com as aparências. No Pirronismo, as aparências são o ponto de partida para a investigação filosófica. Os pirrônicos suspendem o juízo (*epoché*) sobre a natureza última das coisas, baseando-se na observação de que as aparências são contraditórias (*antikeisthai*) e variáveis. A ênfase, segundo ele, está na aceitação das aparências como se apresentam, sem buscar uma explicação definitiva sobre sua natureza. Ao defender que o Pirronismo raciocina de acordo com as aparências, Neale cita Sexto (2000):

Aqueles que dizem que os Céticos [pirrônicos] rejeitam o que é aparente não ouviram, creio eu, o que dizemos. Como dissemos antes, não derrubamos nada que nos leve, sem nossa vontade, a concordar de acordo com uma aparência passiva — e essas coisas são precisamente o que é aparente. Quando investigamos se as coisas existentes são como parecem,

³ O termo *pragmata* designa coisas percebidas, isto é, fatos.

reconhecemos que elas aparecem, **e o que investigamos não é o que é aparente, mas o que se diz sobre o que é aparente** — e isso é diferente de investigar o que é aparente em si (p. 8, l.19 - grifo nosso).

A frase de Sexto, "o que investigamos não é o que é aparente, mas o que se diz sobre o que é aparente", encapsula um princípio central do Pirronismo: o questionamento não se dirige à realidade das aparências em si, mas sim às interpretações e julgamentos que fazemos sobre elas. Essa distinção sublinha a natureza da investigação cética e revela o que diferencia o Pirronismo de outras filosofias, especialmente as dogmáticas. Para Sexto, o Pirronismo não está no projeto de negar a realidade das aparências, mas de reconhecer que as aparências, sejam elas sensações (e.g., sentir o sabor doce do mel) ou pensamentos (e.g., a ideia de que o mel é doce), são dados imediatos da experiência humana. O que o Pirronismo questiona - e aqui vemos um problema central sobre o qual o Pirronismo edifica-se - são as interpretações, os juízos e as crenças construídas com base nessas aparências, isto é, o "dizer sobre".

No caso de Mādhyamaka, Neale (2014) entende que as aparências são consideradas como fenômenos convencionais (*saṃvṛtisatya*), sem existência inerente, isto é, são construtos interdependentes e condicionados. A análise mādhyamaka das aparências (*darśana*⁴) busca revelar a vacuidade (*śūnyatā*) dos fenômenos, ou seja, a ausência de uma essência ou natureza própria. Mādhyamaka não nega as aparências, mas busca revelar a inconsistência das visões essencialistas que atribuem verdade última aos seus enunciados. Candrakīrti (2003), um dos expoentes da escola Mādhyamaka, diz:

Se você analisar esses objetos,
Apartados da entidade real do absoluto,
Nada duradouro é encontrado; assim, a verdade
Da experiência ordinária convencional não deve ser analisada (p.144, 6:35).

A deferência de Candrakīrti à experiência ordinária convencional, segundo Arnold (1965), deve-se à sua adesão à doutrina mādhyamaka da produção dependente (*pratītyasamutpāda*) surgida da análise fenomênica cujo resultado é a percepção de que os fenômenos são produções interdependentes, não possuindo existência intrínseca. Ao rejeitar

⁴ Neale (2014, p. 34) comenta a partir de Garfield (1996) que "é um fato fenomenológico delicioso que este [*darśana*] é o particípio *presente* do mesmo verbo, *drś*, 'ver', cujo particípio *passado* no feminino é *dr̥ṣṭi*, 'crença', 'visão'".

as tentativas de afirmar versões supostamente melhores do convencional, Arnold sustenta que Candrakīrti o faz porque tais esforços pressupõem a existência de uma realidade independente. Neale (2014) concorda com Arnold (1965) e diz que “para Candrakīrti, qualquer tentativa de ir além do convencional, buscando uma realidade mais fundamental, é uma forma de reificar conceitos e criar uma falsa dicotomia entre aparência e realidade” (p.36). A deferência ao convencional, portanto, não é uma mera estratégia retórica para Candrakīrti. Ao rejeitar as reivindicações ontológicas de versões alternativas do convencional, afirma a experiência comum como sendo construída através das convenções e da interdependência dos fenômenos. Neale recorda que Sexto é frequentemente interpretado como “defensor de algo semelhante a uma retirada da crença apenas em certos tópicos, nomeadamente os filosóficos, mas Mādhyamaka é muito clara ao afirmar que o assentimento ao convencional não significa restringir-se a tópicos particulares” (p.36). Para o autor (2014), quando Nāgārjuna diz: “Não falamos sem consentir com o convencional” (2010, p.29), o que está em jogo é a compreensão correta da implicação da crítica à “existência-própria” (*svabhāva*), qual seja, que não invalida a linguagem ou a experiência cotidiana, já que se trata de uma crítica à crença em uma realidade inerente das aparências, e não às aparências em si.

Essa nuance é importante quando pensamos nas implicações das doutrinas das duas escolas na vivência da experiência cotidiana. O Pirronismo sustenta que devemos viver de acordo com as aparências (*phainomena*), incluindo as convenções sociais e culturais, sem fazer julgamentos sobre sua natureza última. Quando os pirronistas advogam uma vida sem opiniões (*adoxastôs*), referem-se, fundamentalmente, às opiniões dogmáticas. Mādhyamaka, por sua vez, distingue entre duas verdades: a convencional (*saṃvṛtisatya*) e a última (*paramārthasatya*). A verdade convencional refere-se à experiência cotidiana e às convenções que a estruturam, enquanto a verdade última aponta para a vacuidade (*śūnyatā*) de todos os fenômenos, incluindo as próprias convenções. Contudo, ao afirmar a vacuidade das convenções, incluindo, por exemplo, da causalidade, Mādhyamaka não postula sua irre realidade ou inutilidade. De acordo com Brons (2018),

mādhyamikas rejeitam o assentimento às verdades últimas (a verdade última sendo *śūnyatā*), enquanto aceitam o assentimento passivo à verdade convencional, ou seja, às aparências. Portanto, Mādhyamaka apoia a primeira parte do argumento de Sexto: é possível suspender de forma

coerente o julgamento sobre todas as alegações dogmáticas e últimas, enquanto se assente nas aparências e na realidade convencional. Além disso, uma análise mais detalhada da verdade convencional mostra que ela é muito semelhante a uma vida vivida *adoxastôs* (sem dogmas; de acordo com as aparências), e que ela apoia a afirmação de Sexto de que tal vida envolve ação (p. 337).

Aqui, é possível antever uma distinção na forma como pirrônicos e mādhyamikas abordam as aparências e a percepção delas. Enquanto os pirrônicos aceitam as aparências como um dado imediato da experiência, investigando principalmente os juízos e interpretações que fazemos sobre elas, os mādhyamikas estendem sua análise para examinar a própria natureza das aparências e sua percepção, revelando sua vacuidade (*śūnyatā*) e natureza convencional (*saṃvṛtisatya*). No entanto, ambas as tradições convergem em um ponto crucial: suas investigações não produzem certezas definitivas, isto é, dogmas positivos ou negativos. Assim como os céticos "continuam investigando" (EMPIRICUS, 2000, p. 03, l:1), quando os mādhyamikas investigam a natureza de um objeto, chegam à compreensão de sua vacuidade - não a uma certeza positiva sobre sua natureza última. Em ambos os casos, o resultado da investigação não é uma nova certeza dogmática, mas uma compreensão mais profunda dos limites de nossas afirmações sobre a realidade.

Ao destacar as aparências como ponto de interesse comum entre Pirronismo e Mādhyamaka, Kuzminski (2008, 2021) enfatiza a distinção entre o que é evidente (ou aparente) e o que não é evidente. No contexto do diagnóstico, essa distinção assume um papel crucial na compreensão não apenas de como o Pirronismo e o budismo mādhyamaka lidam com a experiência sensível e a construção do conhecimento, mas em como entendem a natureza do sofrimento e a busca por sua cura.

As duas escolas convergem na ideia de que o apego a crenças sobre o não-evidente é uma das principais causas do sofrimento humano. De acordo com Kuzminski (2008), para os pirronistas, evidentes são "[...] experiências imediatas, diretas e involuntárias que [...] frequentemente chamam de aparências (*phainomena*), ou seja, nossas sensações e pensamentos" (p. 71). O autor defende que para o Pirronismo as aparências não são uma abstração ou uma representação de uma realidade subjacente, mas a mais antiga de nossas cognições diante da qual os pirronistas "suspendem qualquer noção de síntese e se esforçam, em vez disso, para aceitar as aparências pelo seu valor literal (*face value*), [...] algum tipo de

caráter distintivo confiável, imediata e diretamente manifestado à consciência” (2008, p. 71-2). Os pirronistas

[...] começam com tais aparências em si mesmas, em vez de outros fatores (conceitos, formas, etc.) comumente presumidos para informar as aparências e trazê-las à concretude (*realization*). Uma vez que as dicotomias forma/conteúdo e ordem/caos são suspensas, não há razão para assumir que as aparências precisam ser explicadas; em vez disso, elas mesmas podem se tornar os princípios da explicação (2008, p. 72).

Desse modo, as aparências são a própria experiência em sua imediatez. Em grego, o infinitivo “aparecer” (*phainesthai*) é simplesmente “brilhar”, tornar-se diretamente manifesto à consciência como, ao modo do filósofo mādhyamaka Shantideva, “um relâmpago repentino” (2013, p. 54, 1.5). Kuzminski diz que para Sexto as aparências incluem tudo o que se manifesta aos sentidos, incluindo os pensamentos, e que cada uma dessas aparências revela-se de modo diferenciado umas das outras, “se destacando precisamente na medida em que não é nenhuma das outras, mas algo distinto, com sua própria integridade” (2008, p. 72) e sentimento (*pathos*). É precisamente essa natureza imediata, direta e afectiva da aparência que é tomada por evidente e assumida por Sexto (2000) como o critério (*kriterion*) para ação: “[...] dizemos que o padrão da persuasão cética [pirrônica] é o que é aparente, significando implicitamente com isso as aparências; pois elas dependem de sentimentos passivos e involuntários e não são objetos de investigação” (p. 9. I:22).

Smith (2022), ao elaborar nuances sobre o critério pirrônico de modo a incluir junto ao critério da ação um critério de verdade, e defendendo o Pirronismo de ataques que afirmam que este não pode ter um critério de verdade justamente por suspender o juízo diante das aparências, diz:

[...] minha interpretação é que o pirrônico aceita os critérios cotidianos de verdade em sua vida cética. Se o pirrônico suspende o juízo sobre um critério de verdade, ele está se referindo apenas ao sentido dogmático da palavra. Se ele apenas diz que tem um critério de ação, mas não diz que tem um critério cotidiano de verdade, pode ser porque está falando com dogmáticos, e essa é a maneira como os dogmáticos falam sobre critérios: apenas o critério lógico é propriamente dito um critério, pois é o único que lida com coisas não evidentes. Mas, falando ordinariamente, o pirrônico usa os mesmos critérios que todo mundo para julgar a verdade do que dizemos sobre o que aparece: nossos órgãos sensoriais naturais e instrumentos como balanças e réguas (p. 300).

O não-evidente, por outro lado, refere-se a tudo aquilo que vai além da experiência imediata, o que inclui inferências, interpretações, julgamentos, crenças e teorias sobre a natureza da realidade, causalidade, substância, etc., tomados como objeto de disputa e incerteza. Considerando que o não evidente é objeto de disputas e incertezas, os pirrônicos optam por suspender o juízo (*epoché*) sobre ele. Por ora, importa entender de onde parte a distinção entre o que é evidente do que é não-evidente. De acordo com Kuzminski, “anomalias entre os objetos da consciência são talvez as principais pistas que nos levam a questionar nossas suposições não evidentes sobre a experiência” (2008, p. 81). Essas anomalias são relevantes aos projetos pirrônico e mādhyamaka (NEALE, 2014) na medida em que oferecem a base para o questionamento de afirmações e crenças estabelecidas como verdadeiras e conclusivas, abrindo espaço para a distinção entre o evidente e o não evidente, que, por sua vez, possibilita pensar os limites do conhecimento na tentativa de evitar a confusão entre o que realmente pode ser conhecido e o que é meramente suposto ou acreditado. Os pirronistas reputam a essa confusão o sofrimento que estão tentando curar. Sexto (2000), definindo o propósito pirrônico, diz: “os cétricos [pirrônicos] são filantrópicos e desejam curar, por meio do argumento, na medida do possível, a presunção e a imprudência dos dogmatistas” (p. 216, III:280). Thorsrud (2009) encontra nessa afirmação feita por Sexto a confirmação de que “o propósito do cétrico [pirrônico] não é claramente a descoberta da verdade, mas sim a mitigação da perturbação causada pelas inclinações dogmáticas” (p. 140).

Kuzminski (2008) e Neale (2014), elaborando a questão das aparências por Mādhyamaka, encontram semelhanças notáveis com o Pirronismo. A escola budista chega a um diagnóstico similar dos problemas, colocando a questão da fixação dogmática a crenças e aparências no centro de sua análise. Segundo esses autores, assim como no Pirronismo, o diagnóstico de Mādhyamaka está a serviço de uma terapêutica que intenciona a liberação do sofrimento. No seu *Yuktisastikā* (2007), Nāgārjuna diz:

[Aqueles] sobrecarregados por um conhecimento equivocado,
Estão presos pelo apego em um processo
De obsessão e conflito,
Agarrando-se à verdade no [intrinsecamente] falso (p. 125, v. 49).

De acordo com Kuzminski (2008), aquilo que Sexto chama de aparências corresponde ao que os budistas denominam de agregados (*skhandas*), que incluem

rupa, ou forma, que tem o sentido de uma experiência involuntária, uma que oferece resistência de algum tipo; *vedana*, ou sensação, a sensação imediata ou presença de um objeto de experiência; *samjñā*, ou nossas sensações mediadas, percepções e cognições, ou seja, o padrão de conexões e associações entre objetos; *samskāra*, ou apegos ou crenças sobre objetos; e *vijñāna*, ou consciência (p. 78).

Para Kuzminski esse “inventário da experiência”, levando em conta características dos objetos da consciência e a própria consciência, é compatível com a observação da experiência segundo os pirronistas, isto é, com os seis sentidos somados à consciência como o não objeto, ou sujeito, desses sentidos. Para as duas escolas, segundo o autor, as aparências desses sentidos bem como a consciência para a qual ocorrem são consideradas evidentes. Assim como os pirrônicos, mādhyamikas duvidam das afirmações sobre o conhecimento de coisas não evidentes e aceitam a realidade do que é evidente, porém, de modo distinto dos pirrônicos, uma vez que postulam que, após análise, não podem encontrar existência intrínseca (*svabhāva*) mesmo naquilo que é considerado evidente, o que chamam de *śūnya*, termo que normalmente é traduzido como “vazio” mas que pode ser traduzido de outras maneiras, sempre na forma de ausências: de ser próprio, de essência, de existência inerente, de natureza intrínseca, de verdadeira natureza, de substância, de coisa-em-si, etc. De acordo com Dreyfus e Garfield (2021) essa quantidade de traduções fala do alcance semântico complexo do termo que nomeia a percepção central de Mādhyamaka de “que todas as coisas carecem de natureza intrínseca: nada tem uma característica essencial em virtude da qual é o que é; nada existe independentemente de um conjunto de relações causais” (p. 1). Sobre a vacuidade (*śūnyatā*) das aparências, Nāgārjuna (1995) no verso de abertura de seu principal tratado, o *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Versos Fundamentais do Caminho do Meio*), diz:

Tudo o que surge de maneira dependente é
Incessante, não nascido,
Não aniquilado, não permanente,
Não vem, não vai,
Sem distinção, sem identidade,
E livre de construção conceitual (s.p.).

E mais à frente, afirma:

Tudo é real e não é real,
Tanto real quanto não real,
Nem real nem não real.
Este é o ensinamento do Senhor Buda (p. 49, XVIII, 8).

Garfield (1995) comenta este verso dizendo que

este é o tetralema positivo sobre a existência. Tudo é convencionalmente real. Tudo é ultimamente irreal (ou seja, não irreal em qualquer sentido, mas irreal quando visto do ponto de vista último). Tudo possui ambas as características — ou seja, tudo é tanto convencionalmente real quanto ultimamente irreal. Nada é ultimamente real ou completamente inexistente. Ou seja, tudo é nem real em um sentido nem não-real em outro sentido (p. 250).

Kuzminski (2008), buscando elucidar o vazio (*śūnya*) no contexto do evidente e do não evidente, entende que o conceito aponta para o “evidentemente não-evidente”, isto é, para a observação de que “[o] absoluto e o naturalmente não evidentes parecem ser evidentes em um sentido importante, ou seja, são evidentemente não evidentes” (p. 94).

O naturalmente ou evidentemente não-evidente é para nós uma ausência condicionada pela possível presença de um objeto. É evidentemente negativo, isto é, evidente apenas como uma falta, talvez, metaforicamente, da maneira que um negativo fotográfico é a evidência da falta da impressão fotográfica positiva. O espaço, por exemplo, não faz sentido a menos que haja objetos para aparecer e desaparecer nele. Uma vez que um objeto aparece, o espaço também aparece; o objeto estabelece um limite entre si mesmo, o que está dentro dele, e o que não é ele mesmo, o que está fora dele, de modo que o algo definido que é o objeto se encontra mutuamente condicionado pelo nada indefinido que não é o objeto. As coisas evidentes, então — aqueles objetos que aparecem — implicam necessariamente ou tornam evidente para nós também o que é não-evidente, embora apenas como uma ausência, como uma marca, uma pegada na areia (p. 94).

O vazio (*śūnya*) então seria, ao menos para Kuzminski, um termo para designar “o nada que é implicado pela falta de substância dos fenômenos, mas que, no entanto, é um nada que é uma espécie de algo na medida em que é uma ausência criada e condicionada pela presença que as coisas fenomenais desfrutam” (p. 94-5). A consciência, não sendo como um dos seis sentidos⁵, apresenta-se como algo evidentemente não evidente e não determinado.

⁵ Os seis sentidos referem-se aos cinco sentidos clássicos mais o sentido da mente.

É com esse sentido em mente que o autor destaca que para ambas as escolas a consciência, indeterminada mas evidente, relaciona-se com as aparências, relativamente determinadas e distintas, ainda que sem substância subjacente a elas, ocasionando eventualmente equívocos de entendimento por aqueles que especulam sobre elas particularmente através da subscrição de teses dogmáticas ou extremas a partir de objetos não evidentes. Como vimos, tais equívocos são diagnosticados pelo Pirronismo e por Mādhyamaka como causa de sofrimento que as duas escolas buscam tratar através de seus métodos.

4 Considerações finais

O Ceticismo Pirrônico e a escola Mādhyamaka do Budismo surgem em um contexto de crise de valores e questionamento de estruturas tradicionais de poder, em que a busca por um princípio unificador da realidade se choca com a crescente percepção da diversidade do mundo e a valorização do indivíduo. Nesse cenário, ambas as escolas identificam na crença dogmática, seja em verdades absolutas ou em visões extremas, a raiz de grande parte do sofrimento humano.

A centralidade da crença no diagnóstico proposto por essas filosofias ressalta a importância de compreender a dinâmica da crença e seus efeitos sobre a vida humana. Essa compreensão, para as duas escolas, pode ser obtida através da investigação dos enunciados que pretendem dizer sobre a realidade última das coisas, através da análise dos referentes das entidades postuladas e dos critérios de verdade adotados por seus enunciadores. Dessa forma, estabelecem uma crítica à crença ou, melhor, a um certo tipo de crença vista por elas como não justificada epistemologicamente. Importa destacar que a crítica da crença no Pirronismo e em Mādhyamaka não implica na rejeição de toda e qualquer crença. As escolas reconhecem a importância das crenças no âmbito convencional, para a condução da vida prática. O que se critica é o apego dogmático a crenças como representações fiéis da realidade última.

Nesse sentido, a crítica da crença elaborada pelas duas escolas pode contribuir para o avivamento de uma das características mais exaltadas da filosofia: a capacidade de abertura do pensamento, isto é, poder pensar as dependências do pensamento, os dogmas que interditam o pensamento e, por fim, as possibilidades emancipatórias do pensamento. De

um ponto de vista ético, o questionamento da validade de verdades absolutas, dogmáticas ou extremas acerca dos fenômenos abre caminho para uma possível renovação do olhar conducente a um estilo de vida menos dogmático. A conscientização do caráter potencialmente aflitivo da crença dogmática, por sua vez, pode levar a uma maior atenção desse fenômeno no contexto da saúde, do bem-estar e, ao modo dos Antigos, de uma boa vida.

REFERÊNCIAS

ARNOLD, Dan. **Buddhists, Brahmins and Belief**: Epistemology in south asian philosophy of religion. New York: Columbia University Press, 1965.

BRONS, Robin. Life without belief: a madhyamaka defense of the livability of pyrrhonism. **Philosophy East and West**, University of Hawai'i Press, v. 68, n. 2, p. 329-351, 1 abr. 2018. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26529813>. Acesso em: 12 jan. 2025.

BUDA. Cula-Malunkhovada Sutta: The Shorter Instructions to Malunkya. In: **Majjhima Nikaya 63**: The Middle-length Discourses. Tradução: Thanissaro Bhikkhu. [S. l.], 1998. Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.063.than.html>. Acesso em: 3 dez. 2024.

BUDA. Madhupindika Sutta: The Ball of Honey. In: **Majjhima Nikaya 18**: The Middle-length Discourses. Tradução: Thanissaro Bhikkhu. [S. l.], 1999. Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.018.than.html>. Acesso em: 3 dez. 2024.

BUDA. Alagaddupama Sutta: The Snake Simile. In: **Majjhima Nikaya 22**: The Middle-length Discourses. Tradução: Thanissaro Bhikkhu. [S. l.], 2006. Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.022.nypo.html>. Acesso em: 3 dez. 2024.

CALASSO, Roberto. **Ka**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHANDRAKIRTI. **Introduction to the middle way**: Chandrakirti's madhyamakavatara with commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche. TRISOGLIO, Alex (ed.). [S. l.]: Khyentse Foundation, 2003.

DREYFUS, Georges; GARFIELD, Jay L. Madhyamaka and Classical Greek Skepticism. In: THE COWHERDS (Eds.). **Moonshadows**: Conventional Truth in Buddhist Philosophy. Inglaterra: Oxford University Press, 2011.

DREYFUS, Georges; GARFIELD, Jay L. The Madhyamaka Contribution to Skepticism. **International Journal for the Study of Skepticism**, [S. l.], v. 12, p. 4-26, 2021. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/DRETMTC>. Acesso em: 31 out. 2024.

EMPIRICUS, Sextus. **Outlines of Scepticism**. ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FLINTOFF, Everard. Pyrrho and India. **Phronesis**, v. 25, n. 1, pp. 88-108, 1980.

GARFIELD, Jay L. Emptiness and positionlessness: Do the Mādhyamika relinquish all views?. **Journal of Indian Philosophy and Religion**, [S. l.], v. 1, p. 1-34, out. 1996. Disponível em: https://www.pdcnet.org/jipr/content/jipr_1996_0001_0001_0034. Acesso em: 13 nov. 2024.

GLUCKLICH, Ariel. **The Strides of Vishnu: hindu culture in historical perspective**. New York: Oxford University Press, 2008.

KUZMINSKI, Adrian. Pyrrhonism: **How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism**. United Kingdom: Lexington Books, 2008.

KUZMINSKI, Adrian. **Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction**. New York: Routledge, 2021.

LOIZZO, Joseph John. **Nāgārjuna's Reason Sixty with Chandrakīrti's Commentary**. New York: The American Institute of Buddhist Studies., 2007.

MCEVILLE, Thomas. **The shape of ancient thought: Comparative studies in indian and philosophies**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

MILLS, Ethan. **Three Pillars of Skepticism in Classical India: Nāgārjuna, Jayarāśi, and Śrī Harṣa**. Maryland: Lexington Books, 2018.

NĀGĀRJUNA. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā**. Tradução: Jay Garfield. New York: Oxford University Press, 1995.

NAGARJUNA. **The Dispeller of Disputes: Nagarjuna's Vighavyavartani**. Tradução: Jan Westerhoff. New York: Oxford University Press, 2010.

NEALE, Matthew. **Madhyamaka and Pyrrhonism: Doctrinal, Linguistic and Historical Parallels and Interactions between Madhyamaka Buddhism**. 2014. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Regent's Park College, University of Oxford, Oxford, 2014.

NUSSBAUM, Martha Craven. **The Therapy of Desire: theory and practice in hellenistic ethics**. New Series, Volume 2. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasilense, 1993.

ROSS, Craig R. **The Theoretical and Practical "Nature" of Pyrrhonian Scepticism**. 2010. Disponível em:

https://www.academia.edu/9830993/The_nature_and_purposes_of_Pyrrhonian_Scepticism
. Acesso em: 1 nov. 2024.

SHANTIDEVA. **O caminho do bodisatva**: Bodhicharyavatara. Tradução: Manoel Vidal, Cândida Bastos. Três Coroas: Makara, 2013.

SMITH, Plínio Junqueira. **Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism**: Skepticism as a Rationally Ordered Experience. Suíça: Springer, 2022.

THORSRUD, Harald. **Ancient Scepticism**. Stokesfield: Acumen, 2009.

ⁱ Mestrando em Filosofia, Especialista em Educação Holística e Qualidade de Vida e Graduado em Comunicação Social – Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL)
E-mail: emaildobreno@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1456-6776>

ⁱⁱ Graduação, mestrado e doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro e Pós-doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo e pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Professora Associada do departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL)
E-mail: giseleamarals@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2235-1396>

Recebido em 14/12/2024
Aceite em 21/01/2025



Eutomia, direitos autorais de Breno Lopes de Freitas Xavier e Gisele Amaral dos Santos, 2025, licenciado sob [Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).