

ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

SOBRE PIRRO E A ÍNDIA

Luiz Bicca
Departamento de Filosofia da UERJ

RESUMO: Tentaremos aqui esboçar um paralelo da atitude intelectual de Pirro com o budismo. Também na Índia, o desapego do mundo do desejo e do medo tornara-se para muitos homens o termo supremo da sabedoria: o budismo fez passar seu ideal de desapego ou desprendimento da Índia para as grandes nações do extremo oriente. Como já foi assinalado por estudiosos orientalistas e realizadores de pesquisas comparativas, o *Bhagavad-Gita* e as escrituras budistas oferecem curiosas semelhanças de linguagem e pensamento, não somente com os ensinamentos dos estoicos, mas também com o ceticismo filosófico. Lá também muito se fala de boas ações, à condição de que não sejam acompanhadas de nenhum desejo.

PALAVRAS-CHAVE: Pirro, ceticismo, helenismo, filosofia indiana.

ABSTRACT: We will attempt to sketch here a parallel of the intellectual attitude of Pyrrhus with Buddhism. Also in India, the detachment from the world of desire and fear had become for many men the supreme word of wisdom: Buddhism transmitted its ideal of detachment or disengagement from India to the great nations of the Far East. As noted by Orientalist scholars and comparative researches, the *Bhagavad-Gita* and the Buddhist scriptures offer curious similarities of language and thought, not only with the teachings of the Stoics, but also with philosophical Scepticism. There is also much talk of good deeds, under the condition that they are not accompanied by any desire.

KEYWORDS: Pyrrhus, skepticism, Hellenism, Indian philosophy.

I

Alguns historiadores e estudiosos do pensamento oriental, com interesse nas pesquisas comparativas com a filosofia clássica grega, defendem o ponto de vista que, na tradição filosófica Indiana, não se encontra algo como um ceticismo propriamente dito, tal como o compreendiam e praticavam os pensadores gregos assim denominados¹. Thomas Mc Evilley, em sua monumental pesquisa *The Shape of Ancient Thought* (N.York, Allworth Press, 2002), no *Prefácio* a esta obra, tece comentários sagazes sobre o ponto de vista de muitos historiadores eurocentristas do pensamento e o preconceito que se aloja em muitas de suas interpretações da filosofia Indiana: a suposição de que filósofos Indianos pudessem ter algo para ensinar aos filósofos gregos, e que os gregos reconhecessem este fato, significaria um absurdo para tais historiadores: que a cultura da Índia equivaleria à da Grécia (a matriz filosófica do Ocidente!) ou que os Indianos pudessem emparelhar com os gregos em um patamar equivalente de pensamento. Contra a interpretação hegeliana de uma Índia supostamente “a-histórica”, a hipótese metodológica básica adotada por Mc Evilley é a de um efetivo intercâmbio ou uma relação significativa entre duas tradições filosóficas, como o melhor ponto de partida para a realização de estudos comparativos². Entre tantos estudiosos, alguns registram que uma aproximação tênue poderia ser feita entre o antigo ceticismo ocidental e o escrito *Nyayasutra* de Gautama: o prof. Chaterjee reconhece que é típica do pensamento filosófico Indiano, em geral, uma característica que, talvez, se pudesse denominar “dialética”, na medida da tendência a operar no pensamento contrastando posições ou promovendo situações antitéticas. Mas um detalhe da maior importância como a posição radical de não se crer que o conhecimento seja possível, isto seria algo a afastar as duas tradições. Tome-se, por exemplo, uma linha divergente em relação à literatura védica mais antiga, os pensamentos “heterodoxos” budista e jainista: o referido autor

¹ Ver, nesse sentido, por exemplo, Chaterjee, Dipankar “Skepticism and Indian Philosophy” in: *Philosophy East and West*, April 1977, vol. 27, nº 2. Para uma visão oposta a esta, ver os artigos do pesquisador em Oxford, prof. Matilal, Bimal (“Skepticism and Mysticism” in: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, nº 3, 1985.) e de Grenier, Jean “Sextus et Nagarjuna” in: *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, vol. 95, nº 1, 1970.

² Entre os autores que compartilham a tese de que o pirronismo, em alguma medida, derivaria da experiência cultural de seu fundador na Índia podemos mencionar: Victor Brochard, Leon Robin, Edward Conze, George Woodcock, Aram Frenkian, Giovanni Reale, Anthony Long, David Sedley, R.J. Hankinson e certamente ainda muitos outros.)

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

sustenta que nenhum destes nega a possibilidade de conhecimento ou que se possa alcançar a realidade (ainda que o mesmo autor distinga entre uma postura de negação pura e simples do conhecimento – a dos cétricos acadêmicos – e aquela outra de inconclusividade nessa questão, que é a posição dos pirrônicos).

Como os gregos, os Indianos também valorizavam a distinção entre o fenomênico e o real. Para estes, teríamos conhecimento, sim, da realidade, só que este conhecimento seria intuitivo e não se colocaria em palavras, ao passo que o fenomênico, sim. As filosofias “libertadoras” como o budismo e o jainismo defendiam que o conhecimento é possível para aquelas pessoas “iluminadas”; já o erro é uma possibilidade sempre presente para os homens comuns, os “não-liberados”³. Assim, nesse plano das mentes não-liberadas não pode haver certeza sobre alguma verdade. Há que se frisar ainda que, no Ocidente, conhecimento é crença verdadeira justificada, logo capaz de ser manifestada na linguagem. Tendo isso como definição elementar e como referência, o que mais se aproximaria do ceticismo ocidental, segundo alguns intérpretes, digamos, mais “intuicionistas”, seriam as orientações místicas, que sempre consideram que para alcançar-se a verdade é preciso ir além da cognição linguístico-conceitual, por assim dizer. Nesse sentido, o desafio cético não atingiria o místico em sua fé ou condição de *álogon*. Deste último tipo de interpretação divergem autores como Mc Evilley, que enfatizam que na Grécia como na Índia houve grandes pensadores que levaram a cabo empreendimentos críticos filosóficos via reduções dialéticas e diversas iniciativas de argumentação de refutação e de negação. Em ambas as culturas, um recurso dos mais frequentes desses pensadores dialéticos, em termos de estruturação formal-argumentativa, era o recurso à dicotomia ou ao dilema: alvejava-se, nesses procedimentos, o princípio do “terceiro excluído” (com sua rigidez quanto aos valores de verdade em correspondência com asserções sobre o ser); ou então se buscava arrastar alguma tese para uma situação em que ela se visse envolvida em regressão infinita.⁴ A respeito dessas tradições paralelas crítico-dialéticas Mc Evilley chama atenção para o fato de que tanto as tradições grega quanto a indiana iniciavam suas críticas a dogmas mediante demonstrações de subjetivismo ou relatividade. Opiniões

³ Sobre a ligação entre conhecimento e libertação nas antigas tradições de pensamento indianas e no budismo original, ver Mc Evilley, 2002, p. 100 ss. Este autor vê uma analogia entre essas tradições e o platonismo: por exemplo, no *Fédon*.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

dadas eram dispostas uma contra a outra, de modo que elas pareciam cancelar-se mutuamente. (Aquele historiador enfatiza a relação entre a emergência do ceticismo e do relativismo com o crescimento de uma consciência da diversidade cultural e ética.) Assim, na Índia, são relacionados como grandes dialéticos alguns contemporâneos de Sidarta–Gautama, como Sanjaya (o “Pirro da Índia”, como o denomina o prof. B. Barua em sua história da filosofia Indiana) e Mahavira ; mais tarde, já nos séculos II e III da era cristã, são especialmente lembrados os nomes ligados à escola filosófica do budismo *Madhyamika*, onde desponta Nagarjuna, e em cuja literatura multiplicam-se as aplicações dos argumentos quadrilemáticos budistas e abundam as exortações à abstenção de opinião, conceituação e de juízos de valor. Esta última escola de filosofia budista pode ser aproximada também, do ponto de vista do pensamento moral, da corrente dos Cínicos gregos, através das noções de autocontrole, indiferença, desprendimento, *apátheia*, entre outras (ver Mc Evilly, 2002, p. 438 ss.). De volta à tradição grega, diz o referido historiador:

Da época de Platão até o segundo século d.C. (o século provavelmente de Sexto Empírico e Nagarjuna) ambas as correntes da dialética grega estavam em pleno fluxo: uma tradição absolutista estendendo-se de Platão a Plotino e uma linha crítico-cética estendendo-se de Sócrates a Sexto Empírico. (...) a tradição pirrônica é o decisivo corpo de evidência para efeito de relação entre a dialética grega e a Indiana. (Evilly, 2002, p. 416)

Sobre Nagarjuna ainda, dele é dito ser o pensador que concebia a filosofia como um caminho puramente negativo e, como tal, sendo uma ferramenta de esvaziamento da mente, a ser posta de lado depois da tarefa realizada (semelhante ao cético pirrônico, tal como descrito por Sexto Empírico).

Dentro dessa discussão comparativa Jean Grenier parte do aspecto que o ceticismo grego mostrava-se bastante favorável à experiência. Nas civilizações orientais, o budismo, por exemplo, era uma religião que se orientava antes para a salvação (ou “libertação”), considerando este mundo “aqui”, dos fenômenos, como uma teia de ilusões. Mesmo assim, Grenier vê as filosofias que derivam do budismo como tendo grandes chances de serem cétricas. O desenvolvimento filosófico do budismo coloca o acento sobre o pensamento da relatividade. Ele vê uma convergência entre o budismo *Hinayana* e o pirronismo de Sexto Empírico: incerteza quanto ao *noúmenon*, possível certeza quanto ao que aparece; tolerância com as aparências, silêncio acerca da

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

realidade “além-fenômenos” ou acerca de substratos ontológicos, acerca da “substância”.

Em Sexto Empírico como no budista Nagarjuna há ataques à noção capital de todo dogmatismo: a causalidade. Aliás, o paralelismo entre esses autores de tradições tão diferentes se dá, sobretudo no plano da crítica, do pensamento negador (sendo ambos os pensadores praticamente contemporâneos, um do século II d.C., outro, do século III d.C.):

O método empregado por Sexto para refutar seus adversários (método que lhe foi legado em parte por Enesidemo, em parte por Agripa) apresenta pontos em comum com aquele de seu contemporâneo do extremo Oriente. Por exemplo, o uso do dilema: ou bem você afirma isto, ou bem você afirma aquilo; em seguida, a refutação da primeira alegação, que é ela mesma subdivisível em duas outras, e em seguida a refutação da segunda igualmente subdivisível. Podemos citar também o argumento da regressão infinita... Quanto ao modo de exposição de seus pensamentos e de discussão, a analogia é certa. Lendo os dois autores fica-se maravilhado com sua infatigável dialética...” (Grenier, 1970, p. 73)

O que só vem reforçar a impressão de que é bem grande a importância que é atribuída por ambos à razão, sendo o Indiano um místico que se serve de argumentação dialética.

Sensivelmente distinta é a posição do prof. Matilal, para quem, cabe, sim, falar de forma aberta de ceticismo na filosofia Indiana, e ele o faz, em seu artigo, enfatizando, decerto, a relação entre ceticismo e mística. Vejamos então de que modo:

Em meu estudo da história do ceticismo na Índia, eu fiquei frequentemente impressionado pelo seguinte fenômeno: os argumentos notável e até extremamente céticos são comumente encontráveis nos escritos de autores que eram, em primeiro lugar, misticamente inclinados ou que impeliam a argumentação filosófica dialética a seu limite mais extremo, de modo que os meios racionais acabassem por mostrar-se falidos!” (Matilal, 1985, p. 479)

Este autor vê ainda, mesmo nos dias de hoje, quando a filosofia é, de novo, compreendida como uma “atividade”, todo um papel dinâmico sendo desempenhado, mais uma vez, pelas dúvidas e argumentos céticos – enfatizando especialmente os campos da moral, da política e da religião, e ressaltando que o zelo do cético nestes campos não é tanto com a “verdade”, e sim mais com a justificação ou correção de certos princípios, conceitos ou ideias. Ele acha difícil que um cético possa ser um “ativista” político ou um revolucionário, pois falta-lhe convicção sobre a verdade ou até

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

a validade dos objetivos pregados por reformadores extremistas, guias carismáticos e outras figuras sedutoras e fascinantes de multidões. Agora, a seu ver, uma coisa que o cético tem de ser é “um bom dialético”, isto é, alguém talentoso na “arte da argumentação”; mas ele pode ser também alguém que evita polêmicas sobre certos problemas filosóficos, pois bem pode se lhe afigurar (no sentido das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein) que tais problemas filosóficos tenham simplesmente desaparecido... Este autor vê a relação entre ceticismo e mística como contingente: um cético não se torna necessariamente um místico. Mas há, sim, ceticismo integrando a tradição filosófica Indiana. Quanto aos cétricos na tradição filosófica Indiana, faz questão de destacar três: o budista Nagarjuna (cerca de 150 d.C), o materialista agnóstico Jayarási (cerca de 800 d.C) e o místico da linha vedanta Sriharsa (c. 1100 d.C). Insiste que o ceticismo tem de ser paradoxal de forma a ser consistente. A refutação de uma posição filosófica costumeiramente implica a aceitação de sua negação, ou seja, de uma contraposição, uma contratese; mas o cético não pode manter seu ceticismo se assentir a alguma contratese. É seu dever discordar de ambas, a tese e sua antítese, especificando razões em ambos os casos. Ele tem de suspender seu juízo a respeito de cada uma delas. É óbvio que um ceticismo coerente e metódico dificilmente pode florescer a não ser em um contexto histórico-cultural onde a arte dialética, bem como a teoria da disputa, tenham atingido uma forma bem desenvolvida. Tal situação, historicamente, teria prevalecido na antiga Índia, assim como na Grécia.

É ressaltado ainda que esses cétricos Indianos atribuíam maior valor ao desenvolvimento ético e à salvação do que à solução de questões gnosiológicas, sendo tais pensadores semelhantes àqueles descritos por Sexto Empírico, os quais recorriam à *epokhé* (suspensão do juízo) para alcançar o estado de não-perturbação ou *ataraxía*. No caso dos cétricos Indianos uma situação semelhante é aquela onde o uso de argumentos como o tetralema (Matilal exemplifica com passagens de uma obra de Nagarjuna, *Madhyamika Kárika*) funciona no sentido da extração de um silêncio ou inefabilidade, típico das místicas, onde se configura uma rejeição da fala, pura e simplesmente. Todos os três pensadores mencionados acima seriam mestres nesse procedimento expositivo (ilustrando com outras passagens de Nagarjuna onde ocorre o uso da regressão infinita ou a crítica a qualquer ideia de autovalidação – como ocorria com a noção de *fantasia cataléptica* dos estoicos):

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

Sriharsa defendia que a verdade última é ou autoevidente, ou incognoscível. Em qualquer dos casos, é uma tarefa imprescindível limpar a mente de todas as visões falsas e dos falsos dogmas sobre essa verdade última. O uso da lógica e da dialética pelo cético é instrumental. Também o é o uso da argumentação filosófica pelo místico. A dialética negativa é como a escada a ser posta de lado quando o propósito é atingido. (Matilal, 1985, p. 482)

Mc Evilley aponta alguns paralelos entre as duas filosofias dialéticas, pirronismo e *Madhyamika*:

Pirrônicos e *Madhyamikas* expressavam uma posição muito semelhante em relação à vida. Para começar, nenhuma das duas escolas propagava doutrinas positivas. (Por “doutrinas positivas” entendo doutrinas que concebem os entes a que se referem como possuindo uma existência substancial, isto é, que esses entes possuem uma natureza independente ou substancialidade.) Tanto Sexto quanto Nagarjuna encaram as experiências como fenomenalmente reais, mas não como reais substancialmente”. (Mc Evilley, 2002, p 459 ss.)

E em seguida repete R.J. Hankinson, que diz em seu livro *The Sceptics* (1995, p. 245 e 128), que o pirronismo é um “ceticismo acerca de substancialidades”. Mc Evilley cita uma longa lista de aforismos e trechos de escrituras budistas e aforismos *Zen* onde é visível a semelhança com o que é dito não somente sobre Pirro (segundo Diógenes Laércio), mas por Sexto Empírico – nisso sobressaindo a rejeição do Princípio do Terceiro Excluído, o pensamento da indeterminação, etc. Notar ainda que o termo grego *akatalepsia* é por ele traduzido como “incapacidade ou impossibilidade de ser apreendido por conceitos”. Outro ponto que é ressaltado como comum às duas escolas, pirronismo e *Madhyamika* (Nagarjuna), é o recurso crítico-dialético contra o pensamento e as doutrinas a respeito da causalidade⁵. Sua última comparação é a do caráter súbito, surpreendente, da *ataraxia* com o mesmo caráter que teria a “iluminação” nos místicos Indianos.

II

Diógenes Laércio fala sobre o encontro de Pirro com os “sábios nus” da Índia. Esse fato levou muitos pesquisadores a indagar se e em que medida muito do pensamento e da atitude de Pirro não seria fruto desse encontro de culturas tão distintas,

⁵ Ver Mc Evilley, 2002, p. 459 ss. –, onde se encontram várias citações de passagens de Sexto Empírico *Contra os Físicos*.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

trazendo uma influência daqueles sábios sobre Pirro. Um pesquisador recente, Everard Flintoff, parte do fato de que a grande maioria dos intérpretes e historiadores do ceticismo antigo atribui pouca importância ou sequer se preocupa com a influência dos sábios ou “homens santos” da Índia sobre o pensamento e a atitude intelectual de Pirro. Em um dos poucos estudos disponíveis nessa direção⁶, interpreta a filosofia de Pirro como uma idiossincrática totalidade orgânica em relação ao universo cultural-espiritual grego, e por isso mesmo ela exibiria notáveis afinidades com uma ou mais das escolas que teriam existido na Índia na época em que Pirro a visitou, e é ao menos possível que Pirro tenha derivado delas a configuração geral de sua filosofia. Esse pesquisador assinala, em primeiro lugar, que aspectos típicos de um pensar dialético, como a presença de antinomias e polaridades no pensamento, são uma característica recorrente do pensamento budista. E o que é ainda mais interessante é a maneira como o próprio Buda constantemente usa antinomias para construir uma posição agnóstica em relação a questões metafísicas que correspondem a estas antinomias. Flintoff enfatiza ainda que a formulação e a consciência dessas antinomias era um momento necessário do processo de iluminação. Refere-se também à conhecida passagem da *Preparação ao Evangelho*, de Eusébio de Cesareia, que contém um testemunho acerca da postura filosófica de Pirro e onde se descreve a abstenção de toda asserção por parte do fundador do ceticismo como encerrando um modo de argumentação tipicamente indiano, o chamado quadrilema.

Dessa mesma linha é o artigo de Aran Frenkian⁷, que procura chamar atenção para alguns filosofemas indianos presentes em Sexto (a rigor, não muitos). Do mesmo ano é o erudito e minucioso estudo de Mario Piantelli “Possibili elementi Indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d’ Elide”, in *FILOSOFIA*, Torino, anno 29, nº 2, 1978, que se apoia não somente na literatura clássica ocidental disponível (Plutarco, *Vida de Alexandre*; Estrabão, *Geografia*; Ariano, *Anabasis* ; Eusébio, *Prep. Evang.* , para mencionar apenas alguns), mas em respeitadores comentadores e historiadores indianos do século XX. Piantelli parte do princípio de que, dado que se trata de uma época de ruptura (em sentido amplo: ruptura cultural, ética, política, filosófica...) no

⁶ Flintoff, 1980. A influência da filosofia indiana sobre Pirro já fora admitida por estudiosos respeitadores anteriores como V. Brochard e L. Robin – influência sobretudo no domínio da ética. Nesses estudos mais recentes, trata-se de mostrar que também no plano teórico isso ocorreria.

⁷ Frenkian, A. M. “Griechische Skeptizismus und indische Philosophie”, in: *Biblioteca Classica Orientalis*, nº 4, 1958.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

pensamento e na civilização grega, é meritório que se busque estudar mais sobre o papel desempenhado e o valor possuído em tudo isso por alguém que se trata, provavelmente, de um caso praticamente único a encarnar um contato fecundo entre dois mundos intelectuais que teriam permanecido e permaneceriam ainda, por longo tempo, estranhos um ao outro. E dá a entender que evitará dois perigos metodológicos: (1) reduzir Pirro a uma matriz filosófica indiana e (2) o oposto, recusar aprioristicamente a presença de influências do pensamento indiano sobre o filósofo grego.

À maneira de exemplos Frenkian põe em evidência particularmente dois daqueles filosofemas: (1) a imagem de uma corda enrolada que é confundida com uma cobra – que aparece em Sexto, a propósito do pensamento gnoseológico de Carnéades, em *AM, VII, 187* e também em *H.P., I, 227s*; e em Cícero, *De Fin. II, 18, 59*. Mas, na filosofia indiana, a mesma imagem encontra-se, geralmente, em um contexto que pouco tem a ver com epistemologia, por exemplo, no sistema filosófico *Vedanta*, mais precisamente nos comentários aos *Brahma-Sutras* de Vyása (séc. IV d. C.), sendo que os pensamentos aí reunidos são muito mais antigos, provavelmente da época do surgimento do budismo. A propósito da filosofia vedanta, por referência a seu mais importante pensador, Samkhara, Frenkian observa:

O sistema vedanta, na concepção de Samkhara, é um monismo absoluto. Ocorre que a doutrina vedanta é designada como *advaita* (não-dualismo), e nesse caso já se pode constatar uma característica específica do espírito Indiano, o modo negativo de expressar-se, que é preferido em relação ao positivo. (Frenkian, 1958, p. 220)

Samkhara, que com frequência recorre a imagens em seus escritos, lança mão da imagem da corda/cobra quando quer referir-se à esfera sensível como marcada por *maya* (ilusão). (2) A outra imagem-exemplo é a do dito “*Onde há fumaça, há fogo*”, que se encontra em Sexto em *M, VIII, 152;157* e também em *H.P, II, 100, 102* – em Sexto, o contexto de uso da imagem-dito popular é de discussão sobre o conhecimento, onde a aparição de uma coisa (a fumaça) funciona como signo para outra e como gerador da expectativa de ocorrência desta outra coisa (a designada). Também para este último orientalista, a presença de argumentos de tipo trilema e tetralema é uma indicação de influência do pensamento indiano sobre o ceticismo. Eles encontram-se em Sexto Empírico, *A.M, VII, XI* e *HP, II*). Frenkian fornece exemplos: “Entre as representações (*phantasíai*), algumas são merecedoras de crédito [ou confiáveis], outras são inacreditáveis, outras ao mesmo tempo acreditáveis e inacreditáveis, e outras,

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

finalmente, nem críveis, nem incríveis.” O mesmo pesquisador comenta que o método cético de Sexto busca demonstrar que, não importa qual o elo de um trilema ou tetralema é afirmado como verdadeiro, as consequências daí conduzem a contradições, de modo que o único caminho a se seguir consiste em não dar assentimento a nenhuma das posições. O tetralema é um procedimento lógico incomum na filosofia grega. Fora em Sexto Empírico quase não se encontram exemplos na literatura grega.

Em Pirro, o tetralema ressaltado é o que se encontra na conhecida passagem da *Praeparatio evangelica* (14, 18, 1-30) de Eusébio, que reproduz a narrativa de Aristócles (séc.II d.C) a respeito de Pirro. Nesse célebre trecho apresenta-se um tetralema com os seguintes quatro momentos: (1) é; (2) não é ; (3) é e não é ; (4) nem é nem não é. O tetralema exhibe uma enumeração mais completa das possibilidades de emitir juízos sobre as coisas, mais que o dilema ou o trilema: (1) afirmar ; (2) negar; (3) o simultâneo afirmar e negar; (4) a negação do simultâneo afirmar e negar. Richard Bett também salienta que esses questionamentos quadrilemáticos são extremamente similares ao modo discursivo preferido de Pirro, conforme a mesma passagem de Aristócles/Eusébio, modo no qual as quatro alternativas “é”, “não é”, “é e não é” e “nem é nem não é” estão todas em pé de igualdade, sendo que nenhuma delas é particularmente endossada⁸. Mas Bett parece querer introduzir também algumas ressalvas, alguma cautela. Quando fala de “pensamento indiano”, Bett sugere tratar-se, antes de tudo, do budismo e destaca algumas semelhanças e diferenças entre Pirro e essa tradição. Acentua, por exemplo, que Pirro, como os budistas, seria alguém não somente desinteressado, mas mesmo desconfiado quanto a “pirotecnias verbais” . Mas reconhece que quaisquer restrições que se possam insinuar no plano, digamos, mais “doutrinário” ou “teorético”, o que não se excluiria de modo algum é a possível influência no plano do estilo de vida e da postura filosófica, em sentido mais amplo. E é um fato que Pirro trilhou, no interior da cultura grega, um caminho bastante pessoal, inusitado até, para não dizer original e estranho para os padrões intelectuais “ocidentais”. Mas as afinidades vão mais além e uma certa semelhança com a *ataraxia* pirrônica é apresentada: formular antinomias para, em seguida, ir além delas, suspendendo todo raciocínio sobre elas ou o que elas envolvem, de tal forma que uma tranquilidade sobrevém na mente ou no espírito. Seria assim sem precedente na cultura

⁸ Ver Bett, R. *Pyrrhon*, 2000, p. 170-74. Sobre isso ver também Piantelli, 1978, p. 149-50 , que aqui se baseia no livro de M.M. Patrick , *The Greek Sceptics* , New York / London, 1929.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

filosófica grega uma tal utilização da dúvida, mais ainda, da aporia, não como um simples meio para algo, mas como um fim em si, de que a paz de espírito brotaria ou decorreria naturalmente:

No budismo como no pirronismo a argumentação antinômica é utilizada para produzir uma transformação na consciência humana, onde o mundo, tal como usualmente experimentado, é subitamente visto como de certa maneira irreal, como aquilo que os Indianos chamam de *maya*. Uma cessação de toda conceitualização (a *epokhé*) tem lugar, que conduz a uma cessação de todo discurso [sobre o problema ou ponto de discussão a gerar conflito, opiniões opostas (L.B.)] (Flintoff, 1980, p.94).

Benson Mates define ‘antinomia’ como qualquer argumento que tenha uma conclusão autocontraditória e ainda assim pareça ser logicamente válido e possuir como premissas apenas verdades necessárias. Ele considera-as como uma subclasse dos paradoxos, os quais define como argumentos aparentemente válidos que extraem conclusões implausíveis de premissas plausíveis (ou que extraem das premissas conclusões aparentemente independentes dessas premissas):

É para se notar, no entanto, que qualquer antinomia pode equivalentemente ser apresentada na forma de um par de argumentos aparentemente válidos, um conduzindo a um lado da contradição, o outro ao outro lado, e cada um tendo somente verdades necessárias como premissas. (Mates, B. *Skeptical Essays*, University of Chicago Press, 1981, p. 4.)

Gilles Deleuze, por seu turno, afirma sobre o paradoxo que ele destrói o bom senso como sentido único, destruindo também o senso comum como designação de identidades fixas. Ele recorda que:

Os estoicos são amantes de paradoxos e inventores. É preciso reler o admirável retrato de Crisipo, em algumas páginas, por Diógenes Laércio. Talvez os estoicos se sirvam do paradoxo de um modo completamente novo: ao mesmo tempo como instrumento de análise para a linguagem e como meio de síntese para os acontecimentos. A dialética é precisamente esta ciência dos acontecimentos incorporais tais como são expressos nas proposições e dos laços de acontecimentos tais como são expressos nas relações entre proposições. A dialética é realmente a arte da conjugação... o paradoxo é, pois, essencialmente “*sorites*”, isto é, série de proposições interrogativas procedendo segundo o devir por adições e subtrações sucessivas. Tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições. Crisipo ensina: “Se dizes alguma coisa, esta coisa passa pela boca; ora, tu dizes ‘*uma carroça*’, logo, uma carroça passa por tua boca”. Há aí um uso do paradoxo que só tem equivalente no budismo Zen, de um lado, e do outro no *nonsense* inglês ou norte-americano. O paradoxo aparece como destituição da profundidade, exibição dos

acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite. (Deleuze, 1998, p.9)

Além dos aspectos já assinalados de afinidade ou semelhança entre ceticismo pirrônico e budismo, outros podem ser apontados. Um que merece destaque é o da presença de inúmeros termos negativos, a designar noções centrais em ambas as correntes de pensamento:

Assim como no budismo, encontramos [no pirronismo] descrições negativas do mundo em que vivemos (*adiaphora*, *astathmeta*, *anepikrita*), descrições negativas das atitudes “esclarecidas” do filósofo em relação a ele (*adoxastous*, *aklineis*, *akradantous*) e finalmente a descrição negativa da própria meta (*aphasia*, *ataraxia*) (...) [e agora a propósito do budismo *Mahayana*:] não-apreensão, não-inclinação e não-asserção, todas elas fizeram parte da visão mahayanista da realidade exterior.” (Flintoff, 1980, p.97)

Não é por acaso que Piantelli interpreta determinadas passagens do fragmento de Aristócles/Eusébio em termos de uma “evolução interior” de Pirro, evolução do mundo das coisas para a esfera da “interioridade”: a *adiaforía* (indiferença) é o “primeiro passo”: os componentes do mundo exterior não são nem especialmente desejados, nem recusados; por isso, o mundo exterior aparece como exposto a mudanças que o tornam instável e o subtraem a toda possibilidade de previsão segura (certeza) – isso é o que estaria em jogo no termo *astáthmeta* ; graças ao que ficaria retirada toda possibilidade de determinações e decisões racionalizadas. Desse ponto de vista, o “segundo passo” dessa evolução é uma crítica radical da atingibilidade de certeza no conhecimento: este passo comporta uma radical desconfiança quanto ao nosso aparato cognoscitivo, com a correspondente recusa de tomar por válidas as *dóxai* , recusa de oscilar entre alternativas diversas (*aklíneis*), de vacilar sob o peso dos objetos e das escolhas que estes parecem demandar. E o resultado dessa disciplina interior é qualquer coisa que concerne sobretudo ao sujeito dessa experiência evolutiva: este é transformado em um homem diferente, primeiro, pelo aspecto de silenciamento da *afasia* em Pirro, da impossibilidade formular proposições, o que, como diz Piantelli, “deixa-o como *muni* , taciturno, a testemunhar com sua presença muda uma experiência onde as palavras vão embora sem tê-la atingido, não dando conta do experimentado”; e em seguida a esse apaziguamento da palavra, pela ocorrência daquela tranquilização, que coloca um ponto final a respeito de determinados assuntos ou de certas questões, a *ataraxía* .

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

Outros pontos de paralelismo com tradições Indianas são: (a) uma certa *anesthésia* ou atitude de controle do sofrimento e da dor; (b) a distinta *apragmosýne* de Pirro (com relação a outros *apragmones*, como Antístenes, Diógenes de Sinope e outros): de como a solidão ou o isolamento austero de Pirro — muito comum na ascese indiana — acaba por tornar-se um estilo de vida que se revelou atrativo nas condições políticas instáveis e incertas da época helenística; (c) a vadiagem despojada de Pirro, enquanto uma notável exibição de desprendimento e indiferença em relação a coisas, valores, benesses. É interessante a opinião geral sobre o período helenista que tem esse pesquisador, a apresentar uma enorme semelhança com o juízo geral de Hegel sobre essa mesma época:

No momento preciso em que a antiga moralidade centrada na *pólis* fora posta em questão pelo desaparecimento da independente cidade-estado grega, e com isso toda uma superestrutura de argumentos baseada em sua necessidade, — uma nova meta e uma nova moralidade, mais interior, mais individualista, veio preencher a lacuna a partir de uma cultura tão profundamente diferente da Grécia como é a Índia, e que isto tenha sido a base para os novos sistemas “helenísticos” que rapidamente se desenvolvem, com sua ênfase em metas negativamente definidas (*ataraxía*, *apátheia*) e uma ética baseada numa resposta existencial à consciência de cada pessoa. (Flintoff, 1980, p.104)

Max Weber, em seus *Ensaio de Sociologia da Religião*, considera a ascese indiana como a mais desenvolvida, tecnicamente falando, que havia na época⁹. Weber sugere ainda uma comparação entre o monarquismo indiano, tal como este se desenvolveu, e o cinismo grego, ao menos de um ponto de vista, digamos, exterior. E destaca um princípio que regulava as práticas de meditação, as técnicas de contemplação das correntes de pensamento hinduísta em seus momentos de êxtase indiferente: “Somente quando a criatura silencia é que Deus fala na alma”. Sobretudo enaltece uma dessas técnicas extáticas: o *yoga*. Para esta técnica, o saber, o (auto-) conhecimento é um fator central para a salvação: somente um conhecimento mais elevado poderia efetuar a salvação mais elevada. Weber assim se expressa a respeito das várias técnicas de salvação, em geral:

Todas as técnicas intelectualistas de salvação perseguiram um dos seguintes fins: ou (1) através de um “esvaziamento” da consciência proporcionar um espaço para o sagrado, o qual então, porque inefável, era sentido de um modo mais ou menos claro. Ou então (2) através de uma combinação de técnicas interiormente isolantes com a meditação

⁹ Weber, 1988, p. 149.

concentrada, atingir um estado que era experimentado, não como um sentir, mas como saber gnóstico. (Weber, 1988, p. 170)

Em um trecho de uma longa dissertação sobre as doutrinas de salvação indianas, após referir-se à paz de espírito (um *análogon* da *ataraxia* dos gregos!) ou serenidade da alma como uma espécie de meta comum a várias seitas e orientações filosóficas indianas já na antiguidade, Weber assinala que o indiano que busca a salvação almeja usufruir da bem-aventurança de uma vida afastada do mundo, só que já, aqui mesmo, neste mundo. É importante então para se avaliar o antigo budismo (i.e, o originário), não se perder de vista o que era uma *Leistung* específica sua: perseguir este, e somente este fim, a serenidade, eliminando de modo implacável todo e qualquer meio de salvação que nada tivesse a ver com ele. Em termos gerais, caracteriza assim o budismo: o budismo primitivo é uma religião apolítica e antipolítica, uma religião de redenção – se é que se pode aplicar o termo ‘religião’ a uma ética desprovida de divindade – ou melhor: absolutamente indiferente em relação à questão de se existem deuses. A redenção a que se refere o budismo primitivo é um feito exclusivamente de cada indivíduo humano. Não há para isso nenhuma ajuda a se buscar em uma divindade ou em um salvador. Weber observa também que algo como uma alma, uma unidade perene, é recusada enfaticamente no interior dessa religião-ética, e junto com este tipo de crença, todos os desejos, as inclinações e as expectativas que porventura se articulam com crenças animistas em geral. A libertação que essa doutrina tem em vista é uma libertação para a serenidade, logo um livrar-se de tudo o que possa ser obstáculo para aquela meta suprema: o “liberado” permanece frio, distante, indiferente, isto é, sem paixão em relação a “mundanidades”, bens materiais ou não, “com a pele dura como a de um rinoceronte”. Weber chega a afirmar, sobre a compaixão, tal como ela é compreendida dentro do budismo, que ela possuiria um caráter de *Sachlichkeit* – um tanto de objetividade, certa frieza na solidariedade, uma compaixão não-sentimental (exprimindo-o paradoxalmente), não-exibida, antes uma consciência solidária com o próximo do que alguma emoção frívola. Pois, logo a seguir, Weber afirma que o que importa ou o que está em jogo, para aquele que se compadece, é a sua redenção¹⁰.

A redenção, no budismo, tem a ver com saber, conhecimento; só que não se trata de nenhuma espécie de saber causal-explicativo, de algum conhecimento gerado ou

¹⁰ Weber, 1988, p. 223.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

produzido a partir de uma postura teórica ou de algum método, no sentido do afazer científico moderno. Esse tipo de conhecimento, aliás, é algo a que o budismo renunciaria, pois é mais uma pressão-ambição, não tendo a mínima relevância do ponto de vista da redenção individual. Tampouco especulação sobre o ser-em-si, sobre alguma “realidade” inaparente das coisas, sobre essências ocultas, seria algo bem-vindo, ao menos no âmbito do budismo originário: o conhecimento que conduz à redenção é exclusivamente a iluminação (*Erleuchtung*) através das “verdades” a respeito da neutralização do sofrimento; nessa medida, Weber pode dizer que “enquanto o cristão eventualmente busca o sofrimento como meio de ascese, o budista o evita de todo modo”. Lutar contra o devir, o passar das coisas, contra o caducar, em suma, contra a finitude de tudo que é ou existe, é para o budismo uma fonte de sofrimento. O saber que é alcançado, então, é de natureza prática, tem muito a ver com ética, mas certamente nada com epistemologia. De volta à questão da sentimentalidade da compaixão budista, apresenta-se outra observação de Weber: algo como um sentimento “social”, no sentido inteiramente de uma ética social, o qual operaria com o “valor infinito da alma do indivíduo humano”, é uma coisa que está tão distante quanto possível de semelhante doutrina de redenção, a qual só conseguiria enxergar naquela ênfase posta na “alma” uma grande e nociva ilusão básica. Também a forma específica de altruísmo do budista, a compaixão, é pura e simplesmente uma das etapas ou níveis que o sentimento percorre no processo de descoberta da ausência de sentido da luta de todos os indivíduos pela existência na “roda da vida”, é um traço característico de um progressivo esclarecimento intelectual, mas não uma expressão de ativa fraternidade. E mais à frente, complementando inclusive com uma citação, em nota de pé de página, de um *sutra* que diz “Não buscai refúgio/abrigo em nenhuma outra pessoa que não vós mesmos”, Weber assinala: “A redenção é um feito meritório exclusiva e absolutamente individual, a partir do próprio esforço do indivíduo. Ninguém, e especialmente nenhum agrupamento social, pode ajudá-lo nisso: o caráter especificamente associal de toda verdadeira mística intensifica-se aqui ao máximo”.¹¹

O budismo rejeita toda ascese obsessiva de “busca do além”, ou, como diz Weber, a sede pelo além é ainda tanto um estar preso a este mundo quanto a sede pelo aquém, por isso a mortificação ascética, suposta salvadora, por uma felicidade no além,

¹¹ Weber, 1988, p. 230.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

é vista pelo budismo como em pé de igualdade com a entrega total à felicidade terrena. Mais ainda: a redenção budista seria primordialmente antiascética. Sem dúvida, ela prescreve um caminho, sobre o qual supostamente se alcançaria aquela “iluminação”. Só que essa libertação assemelha-se mais a um salto súbito, que é, na melhor das hipóteses, apenas preparado pela contemplação metódica. O essencial desse salto é que ele harmoniza/sintoniza o indivíduo em seu hábito prático mais íntimo com o que se poderia chamar suas concepções teóricas. As prescrições do Buda são no sentido da obtenção prática desse estado de graça: “A típica forma de atuação do Buda é o diálogo socrático, através do qual o interlocutor é conduzido pela via de um forte argumento *ad absurdum* e forçado a submeter-se”. Weber supõe, então, que a forma mais própria e autêntica de atuar do Buda parece ter sido a das conversações e exposições bem simples, forma capaz de trazer uma ponderação puramente intelectual, calma, sem nenhuma excitação ou irritação interior, funcionando sempre de modo sistemático-dialético com o intuito de esgotar o assunto.

No pirronismo original encontrar-se-ia uma preocupação com o homem, que se configuraria através dos seguintes traços: a) uma preocupação, por assim dizer, “ética” e, nesta, com o alcançar-se a felicidade ou bem-aventurança – felicidade que é algo independente da mera satisfação dos desejos, felicidade que teria a ver, antes, com uma relação consigo mesmo, com um trabalho árduo em si e sobre si mesmo; b) um primado da prática— superioridade do saber guiar-se na vida e do “guiar-se pela vida” — aspecto este que faz ressurgir a figura do *sannyasin* Calanos, asceta e sábio, que se torna a imagem e o símbolo daquele homem que, pelo simples fato de estar aí ou de se fazer presente em nossa proximidade, abala nossa cotidianidade, obrigando-nos a remontar à origem de nós mesmos, de nossas escolhas, que faz pensar que mais elevada que a filosofia é a própria *sofia*, a sabedoria. (Ainda que no curso da expedição alexandrina tenham ocorrido diversos contatos com vários sábios indianos, a literatura a esse respeito dá destaque ao contato, ou melhor, à verdadeira convivência com o asceta Calanos, que pode nesse sentido ser considerado a figura de maior relevância durante todo o tempo da expedição conquistadora. Calanos é descrito como uma presença próxima a Anaxarco e Pirro, acessível de maneira contínua, por um bom período – enfatizada, na medida em que Calanos mostrava-se disposto a transmitir seu saber aos estrangeiros. A literatura salienta, como algo que impressionara particularmente Pirro, o

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

acontecimento do suicídio de Calanos e o sentido que tal fato envolvia: um forte exemplo da imperturbabilidade do indiano, que permanecia imóvel entre as chamas que o devoravam.) Em terceiro lugar (c), a importância concedida à educação: o sábio não se fecha no plano da reforma interior de si, mas é também alguém que busca dar exemplo, busca mostrar o caminho, indicar — o que sugere uma imagem bem “oriental” do sábio: homem de discurso indireto, que sugere, alude, aponta, mas não apronta caminhadas, que aliás só cada um pode fazer. Calanos é ainda um modelo de *autarkés*, de independência, de suficiência, e de *autokratés*, alguém que é, antes de tudo, senhor de si .

Não podemos perder de vista, todavia, que o projeto filosófico pirrônico é, como, aliás, quase todos os projetos filosóficos gregos, um “programa de felicidade”, para usar uma expressão de Brunschwig. Qual o caminho de Pirro para alcançar a tão almejada *eudaimonía*? Pirro vivia retirado da sociabilidade e buscava sempre a solidão. Diógenes Laércio narra a seguinte anedota: surpreendido pela gente a entreter uma conversa consigo mesmo e interrogado por que o fazia, respondeu que se esforçava para tornar-se um homem mais sociável e comunicativo. Sobressai, nas narrativas a seu respeito, sua insistência em manter-se retirado. Solitário, Pirro libertou-se das seduções e das pressões da opinião pública, afastou-se do jugo dos prejuízos e dos julgamentos precipitados de seus concidadãos. A seu ver, nem nossas sensações, nem nossos juízos têm a ver com o verdadeiro. Tudo é indiferente, indecído. Pirro será alguém sem opinião fechada, fixada de uma vez por todas, será sem inclinação, sem vã agitação de espírito. Como o sugerem as próprias formulações ou modos de expressar-se a ele frequentemente associados: “isto não mais que aquilo”, “tanto sim quanto não”, ou antes, “nem sim nem não”.

Em poucas palavras, seriam estes os aspectos principais de sua atitude e de seu pensamento: uma aversão a toda retórica fútil, à tagarelice vazia, às pretensões arrogantes ao saber; um subjetivismo fenomenalista ou empirista; a insistência com a isostenia em relação às opiniões, teses e crenças, ou seja, com a equivalência da força a favor e contra qualquer opinião ou proposição fundamental ou convicção dogmática; a consequente postura de suspensão do juízo, a *epoché* que leva o espírito a manter-se fora de toda construção teórica; e, por fim, a *ataraxía*, a meta da sabedoria pirrônica, a

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

tranquilidade ou estado de não-perturbação na alma, que resulta da descoberta da futilidade de ambicionar-se ou afirmar-se estar de posse da verdade.

III

Muito se tem argumentado, nos últimos tempos, no sentido de enfatizar a importância de recolocar a experiência do corpo no interior do filosofar, de uma filosofia que se compreenda (como na antiguidade) como modo de vida: uma longa e dominante tradição, intensificada nos dois últimos séculos, cegou-nos para um fato crucial, que era evidente para o pensamento antigo e para o pensamento oriental: dado que vivemos, pensamos e agimos através de nossos corpos, o estudo deles, bem como de seu cuidado e aperfeiçoamento, deveria estar no centro do filosofar, especialmente quando a filosofia é concebida como um modo especial de vida, como um cuidado crítico, disciplinado de si. O reconhecimento do exercício corporal como um meio essencial para alcançar-se o esclarecimento filosófico e para a virtude reside no coração das práticas asiáticas como o Yoga ou a meditação Zen. Como Richard Shusterman acentua, o conceito de “cultivo pessoal” (um análogo do “cuidado de si”) é pressuposto no pensamento oriental como fundamento filosófico, posto que um conhecimento verdadeiro não possa ser obtido simplesmente por meio do pensamento teórico, mas necessita de um reconhecimento corporal.¹² Ressalta-se assim a importância do conhecimento do próprio corpo, do ponto de vista daquele tópico que é central na tradição filosófica, qual seja, o autoconhecimento. Vale lembrar que um objetivo central do filosofar é o agir corretamente, para o que se requer conhecimento, mas também uma vontade efetiva. Conhecer e desejar a ação correta, acertada, não será de nenhum proveito se não pudermos levar nossos corpos a efetua-la! Além disso, se o filosofar estiver concernido com o alcançar-se a felicidade, é importante dirigir mais atenção para o corpo enquanto *locus* de nossos prazeres. Então, um correto exercitar-se somático, corporal, é condição para o bem-estar mental e para o autocontrole psicológico:

Precisamos rejeitar o dogma de que o corpo é algo irremediavelmente privado demais, subjetivo e individualista em seus prazeres, para

¹²Ver Shusterman, 2000, p.530 ss.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

formar a substância da ética e da política. Nós compartilhamos nossos corpos e prazeres somáticos tanto quanto compartilhamos nossas mentes, e certamente expomo-los em público tanto quanto expressamos nossos pensamentos. O prazer é equivocadamente construído como intrinsecamente privado ao ser equivocadamente identificado como uma sensação corpórea interior, à qual só o indivíduo tem acesso. O prazer não pode ser simplesmente identificado com sensação porque o próprio gozo da sensação depende do contexto ou da atividade que configura seu sentido. (Shusterman, 2000, p. 544)

Em todo caso, a expressão “exercício espiritual” parece possuir um parentesco com a noção de “cultura”. (Cícero teria sido um dos primeiros autores a introduzir esta noção. Nas *Disputas Tusculanas*, ele define a filosofia como cultura da alma, ampliando-se assim o sentido estritamente pedagógico, educativo, que os parentes mais próximos deste vocábulo, os gregos *trophé* e *paidéia*, possuíam.) A noção de cultura supõe um cuidado constante por toda a vida, como aquele da agricultura, maior, portanto, que aquele aprendizado ou enquadramento primeiro designado pela palavra ‘educação’. Em certa medida, lá onde os gregos falam de *áskesis*, talvez pudéssemos ler também ‘cultura’. Certo é que a interpretação segundo a qual a filosofia é um modo ou estilo de vida está fortemente vinculada à noção de exercício espiritual. Daí tal visão poder ser compreendida em dois sentidos. Primeiro, ela significa que, qualquer que seja a escola ou corrente filosófica à qual alguém adira, há certa maneira de viver que é própria ao filósofo e que consiste em viver no interior de uma escola filosófica, ao lado da vida na Cidade-Estado, consagrando-se à reflexão, praticando exercícios espirituais. Em segundo lugar, ela significa que a adesão a uma determinada escola filosófica implica, para alguém, que sua vida seja dirigida por suas convicções filosóficas e que seu comportamento seja regulado por exercícios espirituais e, eventualmente (mas não necessariamente!), pelo direcionamento ou condução exercida sobre tal pessoa por outro filósofo. (Este último caso pode aplicar-se bem às escolas ou orientações ditas dogmáticas, mas não se coadunaria tanto com a liberdade que caracterizaria a atitude do ceticismo).

De todo modo, em uma época em que o filosofar se concebe numa interdependência ou relação biunívoca com a virtude, certa circularidade parece esboçar-se, tal como havia sido enunciada por Sêneca: se a filosofia é o exercício da virtude, ela supõe que a pessoa seja virtuosa, e inversamente, se somos virtuosos, isto supõe que continuemos a praticar e a exercitar a filosofia. Dizendo de outro modo,

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

pode-se duvidar que todos os filósofos da antiguidade tenham pensado que o fato de tornar-se sábio signifique que não se tenha mais necessidade de praticar exercícios espirituais (ver *Carta a Lucílio*, 89, 8). Às filosofias do período helenista e imperial alguns traços marcantes mostram-se comuns: por exemplo, uma mistura de ativa dedicação aliada a uma boa dose de indiferença e de modéstia na ação. Apesar das diferenças entre as principais atitudes e linhas de pensamento, o filosofar não promete nenhuma utopia, nem a espera. Não se faz nenhuma ilusão sobre algum tipo de conversão geral da humanidade ou sobre a possibilidade de impor aos homens um Estado ideal. A filosofia não propõe programa político, ela é antes de tudo um modo de orientar-se e transformar-se a si mesmo. É o que parece delinear-se na citação de Marco Aurélio, com que Pierre Hadot encerra um de seus livros: “Não espere a *República* de Platão, mas fique contente se uma pequena coisa faz progressos e reflita sobre o fato de que o que resulta desta pequena coisa não é necessariamente uma pequena coisa!”

Não era justamente isso que também Foucault tanto enfatizava, não só em alguns volumes da *História da Sexualidade*, mas em tantos “*Ditos e Escritos*” dos anos oitenta? Veja-se, por exemplo, em *O uso dos prazeres e as técnicas de si* (1983), onde enfatiza decididamente um tipo de curiosidade intelectual como sendo a que mais valeria a pena ser praticada:

Não aquela que busca se assimilar ao que convém conhecer, mas a que permite desprender-se de si mesmo. (...) Há momentos na vida em que a questão de saber se é possível pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê é indispensável para continuar a ver ou a refletir. (...) O “ensaio” – que é preciso entender como experiência transformadora de si mesmo e não como apropriação simplificadora de outrem – é o corpo vivo da filosofia, se pelo menos esta for ainda o que era antigamente, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento. (Foucault, 2004, p.197).

Podemos recorrer ainda a *O cuidado com a verdade* (1984), onde Foucault retorna a essa vontade de desprender-se de si como uma característica do intelectual, em contraposição ao escolástico, à erudição estéril, ao academicismo meramente reprodutor do convencional e sempre sabido, e por isso mesmo conservador. Foucault vê esse interesse ou essa preocupação, o desprender-se de si, como algo que ele gostaria que acontecesse como uma “elaboração de si por si mesmo, uma transformação estudiosa, uma modificação lenta e árdua através da preocupação constante com a verdade.” Isto

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

se opõe também àquela postura de “doação de consciência”, de dizer aos outros o que é preciso ser ou fazer:

O trabalho de um intelectual não é moldar a vontade política dos outros; é através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização... participar da formação de uma vontade política”. (Foucault, 2004, p. 249)

Cabe notar que as escolas filosóficas e os grupos de reflexão e transmissão de ideias, crenças e doutrinas da era da *pólis* clássica eram largamente abertos ao público. Ensinar uma atitude, um estilo de vida, é algo que descreve as práticas tanto de escolas como a Academia fundada por Platão, quanto da “Escola do Pórtico” (os estoicos), quanto de grupos ou correntes como os cínicos e os céticos. Como assinalam tantos estudiosos da época em questão, todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, definir a sabedoria mais ou menos nos mesmos termos, e antes de tudo como um estado de perfeita tranquilidade da alma. Nesta perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica das preocupações, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e as pressões sociais, para os cínicos; pela busca de falsos prazeres, para os epicuristas; pela procura do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos; e pelas falsas opiniões, segundo os céticos. Todas estas filosofias pretendem-se terapêuticas. Mas, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar sua maneira de pensar e de ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BETT, R. *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CHATERJEE, Dipankar. “Skepticism and Indian Philosophy”. In: *Philosophy East and West*, April 1977, vol. 27, nº 2.
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1998.
- FLINTOFF, E. “Pyrrho and India”. In: *Phronesis*, nº 25, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V – Ética, Sexualidade, Política*. RJ, Forense, 2004.

Bicca, Luiz
Sobre Pirro e a Índia

FRENKIAN, A. M. “Griechische Skeptizismus und indische Philosophie”. In: *Biblioteca Classica Orientalis*, n° 4, 1958.

GRENIER, Jean “Sextus et Nagarjuna”. In: *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, vol. 95, nº 1, 1970.

HANKINSON. *The Sceptics*. London: Routledge, 1995.

MATES, B. *Skeptical Essays*, University of Chicago Press, 1981

MATILAL, Bimal. “Skepticism and Mysticism”. In: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, nº 3, 1985.

MC EVILLEY. *The Shape of Ancient Thought*. N.York, Allworth Press, 2002.

PIANTELLI, M. “Possibili elementi Indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d’ Elide”. In: *FILOSOFIA*, Torino, anno 29, nº 2, 1978

SHUSTERMAN, R. “Care of the Self”. In: *The Monist*, vol.83, nº 4, 2000.

WEBER, Max – *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag, 1988.

[Recebido em julho de 2013; aceito em julho de 2013.]