

# Uma breve introdução ao debate sobre a identidade na filosofia budista

**Adriana Toledo Piza**

Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo  
adriana.t.piza@gmail.com

**João Vergílio Gallerani Cuter**

Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo  
galleranicuter@uol.com.br

**Resumo:** Nesse artigo procuramos fazer uma rápida introdução às ideias principais que norteiam o debate sobre a questão da ausência de identidade (*anātman*; *selflessness*) no contexto da filosofia budista. Na primeira parte do texto apresentamos de forma resumida os posicionamentos principais das quatro escolas filosóficas mais importantes das tradições indiana e tibetana em relação à questão da identidade. A seguir, trazemos o exemplo de uma análise mais detida da questão segundo a perspectiva da escola *Madhyamaka*, tal como apresentada pela tradição tibetana fundada pelo grande erudito Je Tsong Khapa no século XIV.

**Palavras-chave:** ausência de identidade, filosofia budista, epistemologia, ontologia.

## A brief introduction to the debate on identity in Buddhist philosophy

1

**Abstract:** This paper presents a short introduction to the main ideas that guide the debate about selflessness (*anātman*) in Buddhist philosophy. The first section provides a summary of the assertions on selflessness put forth by the four principal philosophical schools in the Indian and Tibetan traditions. The second part describes an example of a more detailed analysis of selflessness according to the perspective of the *Madhyamaka* school, as presented by the Tibetan tradition founded in the fourteenth century by the great scholar Je Tsong Khapa.

**Keywords:** selflessness, Buddhist philosophy, epistemology, ontology.

### 1 Introdução

Um dos aspectos mais propagados dos ensinamentos de Buda é o que ficou conhecido como *anātman*, traduzido em inglês por *selflessness*. A palavra sânscrita *ātman* corresponde ao termo *self*, enquanto o prefixo “an” adicionado a ela em sânscrito tem a função de negação. Assim como o termo *self* em inglês, *ātman* em sânscrito também é usado para se referir tanto a pessoas como a objetos. Optamos por traduzir o termo em português como “ausência de identidade”, podendo referir-se tanto à identidade pessoal (o “eu”) como à identidade de objetos.

Primeiramente, é necessário esclarecer o contexto no qual o que hoje se denomina filosofia budista se articula. A filosofia budista compreende o debate entre diferentes interpretações de algumas das noções fundamentais da doutrina exposta por Buda. Dentre estas, o conceito de *anātman* pretende ser uma apresentação ou descrição da realidade. É importante ressaltar que, no contexto do pensamento indiano, as diferentes descrições ou apresentações da realidade debatem a partir de um solo comum: a ideia de que a cognição humana projeta sobre a experiência um conceito errôneo que não corresponde ao verdadeiro modo de existência dos fenômenos (ou dos objetos de cognição). É a noção de *māyā*, palavra sânscrita que, no contexto do *Vedānta*,

significa “ilusão”, já bastante conhecida no Ocidente desde sua vasta divulgação pelo filósofo alemão Arthur Schopenhauer no século XIX. Este engano no ato do conhecimento é o fator que determina o surgimento do sofrimento. Toda apresentação ou descrição da realidade no contexto do *Vedānta* tem como objetivo único desfazer essa ilusão.

Essas diferentes apresentações da realidade fundamentam-se, supostamente, numa experiência introspectiva individual que consiste numa atividade mental de mera observação neutra de todos os processos cognitivos e da relação destes com a articulação de sentimentos, emoções e, por fim, de comportamentos específicos. Essas teorias, que poderíamos chamar de epistemológicas e psicológicas, desembocam em debates ontológicos, isto é, em debates sobre a natureza da realidade.

Abordemos inicialmente o aspecto epistemológico. Todas as escolas filosóficas budistas definem uma “cognição errônea” como um processo enganoso de conhecimento no qual ocorre que certas informações perceptivas sejam interpretadas de forma tal que projetem sobre um dado objeto de cognição uma funcionalidade que ele não tem de fato. Um exemplo bastante comum na literatura budista é o de se enxergar, sob uma luz pouco clara, uma cobra onde há na verdade uma corda. O exemplo faz referência direta à relação da cognição do objeto percebido com o estado emocional que tal cognição gera no sujeito. A cognição que sobrepõe erroneamente ao objeto “corda” a funcionalidade de uma cobra – que pode matar um ser humano – é responsável pelo surgimento de movimentos psíquico-físicos, isto é, de emoções e ações, que não correspondem à situação real.

Como vemos, trabalha-se a partir do pressuposto de que diferentes ações são condicionadas por diferentes tipos de cognição. Visto que os processos cognitivos têm uma importância fundamental na determinação do comportamento, eles são tomados como objeto privilegiado de análise. Encontramos por isso, na literatura budista, teorizações detalhadas sobre os vários processos perceptivos e cognitivos, sua validade e seus efeitos diretos na esfera da ação. Essa discussão acerca da validade dos processos de apreensão da realidade se entrecruza com o debate ontológico, cujo tema principal, como mencionado acima, é a ausência de identidade. A função desses dois campos de investigação – epistemologia e ontologia –, entretanto, nunca perde sua referência básica, a saber, a orientação das ações humanas tendo em vista a superação do sofrimento em todos os seus níveis.

Com relação ao aspecto ontológico, isto é, à afirmação acerca da natureza da realidade, os discursos de Buda se distanciam das exposições de seus contemporâneos. Ele é o único a afirmar que a natureza da realidade é o *anātman*: a ausência de identidade. É importante ressaltar, porém, que suas exposições são sempre produzidas numa situação de diálogo com os discípulos, não tendo, portanto, a intenção de apresentar a afirmação do *anātman* na forma de um dogma a ser aceito sem o exercício da crítica, mas sim, de transmitir os métodos introspectivos específicos para que os ouvintes possam encontrar, em sua própria observação neutra dos processos cognitivos, a formação ilusória do *ātman* – da identidade ou “si mesmo” ou *self* – e, depois de encontrá-la, desfazê-la.

Depois do falecimento de Buda, surgiram diferentes interpretações do significado da “ausência de identidade”. De forma geral, podemos afirmar que todas as escolas filosóficas concordam em relação ao fato de que essa projeção errônea, ilusória, presente na cognição de todos os seres humanos, possui certa legitimidade convencional. Isso garante a validade relativa das percepções distorcidas e impede que tais sistemas de pensamento caiam numa visão ingenuamente niilista. As escolas filosóficas divergem, porém, em suas explicações sobre como se forma essa interpretação errônea, e onde exatamente ela se insere, embora trabalhem todas com o postulado de que há uma possibilidade de desconstruí-la.

Como desconstruir essa projeção que distorce a apreensão do real? Todas as apresentações epistemológicas e ontológicas da tradição budista que procuram definir conceitos como “mente”, “vida” e “realidade”, pretendem ser interpretações fiéis dos ensinamentos de Buda Shakyamuni. Os textos que são considerados como as fontes originais dessas escolas filosóficas que se formaram ao longo dos séculos constituem uma vastíssima literatura, da qual uma parte ainda muito pequena foi até agora traduzida para línguas ocidentais. Tendo em vista essa limitação à

pesquisa, optamos por utilizar como introdução ao debate sobre a questão da ausência de identidade a sistematização do tema realizada pela escola *Geluk* do Budismo tibetano<sup>1</sup>. Essa sistematização se apresenta como uma recuperação fiel das ideias contidas nos tratados do grande pensador budista Nāgārjuna e na literatura de debate sobre o tema da identidade que se inicia com esses tratados e se desenvolve ao longo de quase mil anos.

A apresentação *Geluk* interpreta as quatro principais escolas filosóficas como degraus de uma escala ascendente em direção ao sentido mais profundo do real. Tal abordagem lhe permite articular esses quatro sistemas principais como havendo sido transmitidos autenticamente pelo próprio Buda, tendo em vista a superação de visões errôneas específicas na mente de seus ouvintes. As diferentes sistematizações filosóficas, todas elas baseadas em *sūtras* considerados como ensinamentos autênticos de Buda, não são interpretadas como visões que se contradizem, mas sim como diferentes níveis de discurso sobre a realidade: “É como uma escala de análises, na qual descrições mais precisas do que percebemos e pensamos se sobrepõem a descrições menos acuradas” (Dunne, 2004, p. 53).

Para compreendermos a função dessa escala de apresentações, precisamos nos transpor para a experiência didática na qual elas ocorriam. Como já mencionamos, no contexto do *Vedānta*, a finalidade de se compor um sistema filosófico era apenas a de eliminar as cognições errôneas que são a verdadeira causa do sofrimento. Tais sistemas eram expostos com o único intuito de corrigir essas ilusões na mente dos ouvintes. Devemos nos lembrar de que, na origem dessa tradição, as exposições filosóficas não eram escritas, mas transmitidas oralmente numa situação de diálogo, ou seja, numa situação em que o expositor conhecia diretamente as dúvidas e as questões de seus ouvintes. Gerou-se, assim, a necessidade de expor os ensinamentos de acordo com a capacidade do público ao qual eles se destinavam. Uma exposição que se mostrasse superior à capacidade intelectual de seu público não servia ao seu propósito de desafiar os ouvintes a reduzir sua ignorância. Ao contrário, podia até agravá-la (Dunne, 2004, p. 54). Uma citação de um dos seguidores da escola de Nāgārjuna, Candrakīrti, esclarece esse ponto:

Um professor de línguas chega a fazer seus alunos (iniciantes) recitarem o alfabeto. Da mesma maneira, Buda ensinou de acordo com a capacidade de seus ouvintes [...] Para alguns, ele transmitiu explicações baseadas na dualidade. Para outros, passou explicações que se colocam além das visões dualistas [...] (Dunne, 2004 p. 54)

## 2 As quatro escolas filosóficas principais, segundo a abordagem *Geluk*

Utilizaremos para essa apresentação introdutória uma sistematização feita por um grande erudito tibetano que viveu entre os séculos XV e XVI: Jetsun Chokyi Gyeltsen. A obra “Apresentação das Doutrinas” (in Preston, 2009) descreve os dogmas essenciais das quatro escolas filosóficas principais. Dentre estas, algumas contêm subdivisões que não apresentaremos aqui em função do nosso limite de espaço. A descrição de Jetsun Chokyi Gyeltsen apresenta de forma sucinta sete aspectos das teorias de cada uma das escolas. Eles são: a característica que define a escola, as divisões dentro da escola, a etimologia do nome da escola, a definição de objeto (da cognição ou percepção), a definição de sujeito (da cognição ou percepção, chamado de “possuidor do objeto”), a definição de *anātman* e, por último, uma apresentação dos procedimentos para encontrar o erro cognitivo e desfazê-lo. Cada uma dessas escolas se baseia em tratados específicos, todos de autoria de meditadores budistas indianos que viveram entre o primeiro e o sexto século da era cristã. Limitaremos nossa exposição às diferenças entre as concepções da ausência de identidade apenas. Em seguida, traremos um exemplo de argumentação da escola *Madhyamaka*, tal como exposta pela *Geluk* tibetana, para defender sua concepção da ausência de identidade. Essa última parte de nossa exposição baseia-se em duas outras obras: o texto de

---

<sup>1</sup> Leia-se em português “Geluk”. A escola *Geluk* do budismo tibetano foi fundada no final do século XIV pelo grande erudito tibetano Je Tsong Khapa, que, depois de estudar extensamente a literatura indiana sobre as escolas filosóficas que se formaram a partir da morte de Buda, compôs diversos tratados explicativos sobre a escola *Madhyamaka*, fundada pelo importante pensador hindu Nāgārjuna no início do primeiro milênio. Os comentários e tratados de Je Tsong Khapa são considerados hoje leitura obrigatória para qualquer estudioso tanto do pensamento de Nāgārjuna como da filosofia budista de forma geral.

Pabongkpa Rinpoche “Liberation in our Hands” e o grande tratado de Je Tsong Khapa “The Great Treatise on the Stages of the Path”.

As diversas escolas filosóficas discordam em suas explicações basicamente em relação a três pontos (Preston, 2009, p. 88):

1. Quais são exatamente as características que definem esse conceito de identidade ou ‘si mesmo’?
2. Essa identidade falta só às pessoas ou também aos objetos?
3. Caso essa identidade falte tanto às pessoas como aos objetos, qual é a relação entre esses dois tipos de ausência de identidade?

Nesse artigo, abordaremos apenas as divergências em relação às duas primeiras questões. Abaixo segue uma lista das quatro escolas principais e de suas asserções sobre a ausência de identidade:

1. **Escola da Grande Exposição** que afirma que o *anātman* significa a inexistência ou ausência de uma identidade pessoal que seja permanente, unitária e independente.
2. **Escola dos Sūtras** que afirma que o conceito de *anātman* se refere a dois níveis de inexistência de uma identidade pessoal:
  - a) ausência de uma identidade pessoal que seja permanente, unitária e independente (como a afirmação da escola anterior);
  - b) ausência de uma identidade pessoal que seja uma substância autossuficiente. Uma substância autossuficiente é definida como uma substância que seria concebida como um proprietário das partes da pessoa (por exemplo: do corpo, dos sentimentos etc). Um “proprietário” refere-se aqui especificamente a duas características: 1) um proprietário seria uma substância que tem sua existência separada das suas propriedades e independente delas, substância à qual elas pertencem; seria, portanto, um “eu”, uma identidade pessoal separada das partes da pessoa, o corpo, a mente etc, e que existe independentemente dessas partes; 2) um proprietário, nesse sentido, é algo que pode controlar o destino das suas propriedades, como se essa “identidade pessoal” fosse livre para decidir sobre o que sente, o que percebe etc, controlando assim o que ocorre com o que lhe pertence.
3. **Escola Mente-Apenas** que afirma três níveis de *anātman*:
  - a) ausência de uma identidade pessoal que seja permanente, unitária e independente;
  - b) ausência de uma identidade pessoal que seja uma substância autossuficiente (exatamente no mesmo sentido que as escolas antecedentes);
  - c) ausência de uma diferença de entidade entre o fenômeno apreendido e a percepção válida que o apreende (como se o fenômeno apreendido e a consciência cognitiva que o apreende fossem duas entidades diferente).Esse nível de *anātman* se refere, portanto, à ausência de uma separação entre a identidade do sujeito da cognição, de um lado, e a identidade do objeto da cognição, do outro. A concepção desses dois polos do ato da cognição como existindo separadamente cada um com sua identidade é chamada de concepção dualista, ou aparência dual, dos fenômenos. O nome dessa escola – Mente-Apenas – refere-se à afirmação feita por Buda de que, assim como as aparências nos sonhos não são a mente, mas também não são uma entidade separada da mente, da mesma maneira, os fenômenos que aparecem à mente não são uma substância separada da mente que os percebe. Isso significa que a aparência, por exemplo, de uma cor azul como sendo um objeto externo e separado da mente é falsa, é ilusória, é *māyā*. Como podemos notar, essa escola já opera uma extensão do conceito de *anātman* para a identidade de outros fenômenos que não a pessoa.
4. **Escola Caminho do Meio ou Madhyamaka**, que afirma quatro níveis de *anātman*:
  - a) ausência de uma identidade pessoal que seja permanente, unitária e independente;
  - b) ausência de uma identidade pessoal que seja uma substância autossuficiente;
  - c) ausência de uma diferença de entidade entre o fenômeno apreendido e a percepção válida que o apreende (no mesmo sentido das escolas anteriores);
  - d) ausência de “natureza intrínseca” ou “existência inerente” dos fenômenos.

O termo sânscrito utilizado para designar esse nível de *anātman* é *svabhāva*, um conceito que tem sido traduzido em inglês de várias formas: *intrinsic being*, *inherent being*, *own being*, *intrinsic nature*, *inherent nature*, *own nature*, *intrinsic essence*, *inherent essence*, *essence*. A análise dessas diversas possibilidades de tradução requer um estudo cuidadoso da apresentação que o fundador dessa escola, Nāgārjuna, faz de sua filosofia ou, ao menos, de alguma apresentação exaustiva da tradição tibetana, como a de Je Tsong Khapa, considerado o maior comentador tibetano da filosofia *Madhyamaka*. Para esta apresentação, escolhemos utilizar as expressões “ser intrínseco” ou “natureza intrínseca”. A noção de identidade nesse nível é pensada como sendo este “ser-próprio” ou “natureza própria”, intrínseca, de um fenômeno. Dizer que um fenômeno, ou objeto de cognição, possui uma natureza intrínseca ou própria significa dizer que ele possui uma natureza em si mesmo ou por si mesmo, independente do sujeito que o apreende ou concebe. O que a escola *Madhyamaka* quer afirmar com isso é que os fenômenos existem apenas como nomes ou imagens mentais no sujeito que os apreende. Não há existência para além do nome ou da imagem mental. Para essa escola, assim como para a escola anterior, a ausência de identidade se estende a todos os fenômenos, a todos os objetos possíveis de conhecimento, e não apenas à pessoa.

### 3 Análise *Madhyamaka* da identidade

Passemos agora à exposição da argumentação utilizada pela escola *Madhyamaka* para refutar a existência de identidades. O objeto cuja identidade será refutada primeiramente é um objeto externo. Num segundo momento, exatamente a mesma argumentação será aplicada à identidade pessoal. O objeto escolhido é uma jarra. Quando um ato de cognição apreende o objeto jarra, enxergamos uma unidade singular – jarra – que parece possuir sua identidade própria de jarra. Porém, quando examinamos esse objeto, podemos ver que ele é composto de várias partes, como a base, o topo, o bico etc. Nós nos perguntamos então o que é essa identidade ou “natureza intrínseca” da jarra: algo que é idêntico à soma das partes da jarra ou algo que é diferente da soma dessas partes? Só há duas possibilidades para se conceber a “natureza intrínseca”, ou a identidade, de um fenômeno: ou ela é uma ou ela é múltipla. Se a “natureza intrínseca” da jarra for idêntica à soma de suas partes, ela será múltipla; se ela for diferente da soma de suas partes, ela poderá ser concebida como uma outra unidade separada.

Examinemos a primeira possibilidade. Se a “identidade” da jarra e as partes da jarra fossem idênticas, elas não poderiam aparecer à mente como sendo distintas e separadas. Ao contrário, elas deveriam formar uma unidade completa, impossível de ser diferenciada de forma alguma. Além disso, se a identidade da jarra e as partes da jarra fossem idênticas, não seria necessário conceber uma identidade da jarra separada da identidade das partes de uma jarra, como quando dizemos “partes da jarra”. A própria expressão “partes da jarra” não teria sentido, ou seria o equivalente a dizer “partes das partes” ou “jarra da jarra”. Outra consequência absurda da identificação da identidade da jarra com as partes da jarra é o fato de que, visto que as partes são múltiplas, a identidade da jarra, se fosse idêntica a elas, teria também que ser múltipla.

Examinemos agora a segunda possibilidade. A concepção da identidade da jarra como sendo diferente das partes da jarra também leva a consequências absurdas. A primeira delas é que poderíamos conceber a identidade da jarra sem as partes da jarra. A analogia a seguir esclarecerá a inconsistência dessa afirmação. Suponhamos que eu tenha em meu campo de visão três objetos: uma cadeira, um cachorro e uma pessoa. Se o cachorro e a pessoa se afastam da cadeira e desaparecem de meu campo de visão, ainda assim posso apontar para a cadeira e dizer: “Isso é uma cadeira”. Da mesma maneira, se a identidade da jarra fosse distinta de suas partes, deveria ser possível eliminar sucessivamente cada uma dessas partes – a base, o corpo, o bico e o topo – e, ainda assim, identificar uma identidade da jarra que não tivesse base, corpo, bico nem topo. Deveria ser possível apontar essa identidade da jarra que é independente da existência de uma base, corpo, bico ou topo, e dizer: “isso é uma jarra”. Mas não é possível identificar a identidade da jarra sem as partes da jarra.

A análise conclui, portanto, que a identidade da jarra não pode ser concebida nem como idêntica às partes da jarra, nem como distinta destas. E isso ocorre, segundo essa escola, sim-



plesmente porque essa identidade da jarra não existe a não ser como uma mera atribuição mental, um termo, um nome; essa identidade ou natureza própria não existe na jarra; não há na jarra uma existência intrínseca de “jarra” (Pabongka, 2001, pp. 282- 290).

Exatamente o mesmo tipo de análise é aplicado em seguida à noção da identidade pessoal, sendo as suas partes chamadas de *skandhas*. A palavra sânscrita *skandha* significa literalmente “pilha” ou “monte”, “amontoado”. Ela é utilizada, por exemplo, para se referir a uma pilha ou a um amontoado de folhas de árvore ou de grãos. Os cinco *skandhas* – muitas vezes traduzidos por “agregados” em português – que compõem uma pessoa são: as formas (*rūpa* – as diferentes formas materiais que compõem o corpo físico), os sentimentos (*vedanā* – prazer, dor e sentimento neutro), as sensações ou percepções (*samjñā* – informações dos cinco sentidos), as cognições (*viññāna* – identificação de objetos, como “isso é uma cadeira” etc.) e as volições (*samskāra* – muitas vezes traduzido por *volitions* em inglês; este termo sânscrito refere-se, na verdade, a toda uma série de fatores mentais e físicos que compõem as ações, desde a volição – a decisão na direção de um certo ato – até a própria execução da ação). Assim como no caso da jarra, a análise aplicada à identidade pessoal, ao “eu”, também concluirá que essa identidade é apenas uma imputação mental sobre uma base de atribuição. Cada um dos *skandhas*, por sua vez, também é analisado, e nesses casos, também a conclusão é a mesma: a forma física, por exemplo, é um amontado de formas físicas ao qual se atribuiu tal identidade; o mesmo ocorre com os sentimentos, as percepções, volições etc. Assim, conclui-se que não só a identidade pessoal, como qualquer outra identidade, é sempre colocada pela cognição sobre uma certa base de atribuição. Essa base de atribuição, por sua vez, também pode ser analisada e o mesmo se concluirá em relação a ela.

Na parte de seu tratado sobre os estágios do caminho em que analisa a questão da identidade, Je Tsong Khapa afirma:

Como a ignorância sobrepõe (a noção) de identidade (aos fenômenos)?

Resposta: [...] há, com relação aos objetos (da percepção), sejam eles pessoas ou outros fenômenos, uma concepção de que esses fenômenos possuem um *status* ontológico – uma forma de existir – em si e por si mesmos, sem terem sido colocados por meio da força de uma percepção. O objeto correspondente que é assim apreendido pela concepção ignorante, o *status* ontológico independente desse fenômeno, é identificado como uma hipotética ‘identidade’ ou ‘natureza intrínseca’, o ‘si mesmo’ do objeto.

[...]

Portanto, o que existe objetivamente em termos de seu próprio ser, sem ser colocado por meio da força de uma mente subjetiva é chamado de ‘identidade’ ou ‘natureza intrínseca’ (ou si mesmo). A ausência dessa qualidade nas pessoas é chamada de ‘ausência da identidade’ (ou do si mesmo) da pessoa; e a sua ausência em fenômenos como os olhos, ouvidos etc. é chamada de ‘ausência da identidade’ (ou do si mesmo) dos objetos. (Tsong Khapa, 2004, vol. 3, p. 212)

As identidades, portanto, são sempre colocadas pela cognição; não existem por si mesmas e em si mesmas, independentemente da cognição que as coloca. Qual a importância de se entender isso? Para a filosofia budista, a compreensão da ausência de identidade do “eu” (e de todos os fenômenos), se for autêntica, leva necessariamente a uma transformação de nossa relação conosco mesmos, com os outros seres vivos e com tudo que nos rodeia. Segundo Je Tsong Khapa, quando isso ocorre, no lugar da apreensão dos fenômenos como identidades separadas, que existem de forma independente umas das outras, passamos a enxergar a origem dependente de tudo que existe. Essa nova forma de apreender os fenômenos deve ter um efeito imediato na esfera psíquica das emoções e na maneira como respondemos aos estímulos, tanto internos como externos. Tsong Khapa identifica três níveis de origem dependente dos fenômenos, que devem ser apreendidos de forma profunda e irreversível pelo praticante para que a transformação desejada ocorra, fazendo assim com que a projeção de identidades sobre os fenômenos nunca mais adquira um valor ontológico, mas seja sempre percebida como o que realmente é: a mera atribuição de convenções intersubjetivas que não possuem existência intrínseca.

A relação entre o conceito de “origem dependente” e o de “ausência de identidade”, considerados como dois lados de uma mesma moeda, demanda uma análise exaustiva da obra desse

grande comentador tibetano. Deixamos para estudos futuros a explanação deste e de outros conceitos capitais para a compreensão de seu pensamento.

### Referências bibliográficas

- BECHERT, Heinz; GOMBRICH, Richard F. (eds.). *The world of Buddhism*. London: Thames and Hudson, 1991.
- DREYFUS, Georges. *Recognizing reality: Dharmakirti's philosophy and its Tibetan interpretation*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- DUNNE, John. *Foundations of Dharmakirti's philosophy*. Sommerville: Wisdom Publications, 2004.
- GYELTSSEN, Jetsun Chogye. Presentation of tenets. In: PRESTON, Craig (ed.). *How to read classical Tibetan*. Vol. 2. Buddhist tenets. Ithaca: Snow Lion, 2009.
- NEWLAND, Guy. *Appearance and reality: The two truths in the four Buddhist tenet systems*. Ithaca: Snow Lion, 1999.
- PABONGKA, Rimpoche. *Liberation in our hands*. New Jersey: Mahayana Sutra and Tantra Press, 2001.
- RABTEN, Gueshe. *Mind and its functions*. Traduzido por Stephen Batchelor. Vevey: Edition Rabten Choeling, 1992.
- TSONG KHAPA. *The great treatise on the stages of the path*. The Lamrim Chemo Translation Committee (trad.). Editado por Joshua Cutler. Ithaca: Snow Lion, 2000-2003.
- . *Ocean of reasoning*. Traduzido por Geshe Samten e Jay Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- WESTERHOFF, Jan. *Nagarjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.