

Filosofia budista: uma breve introdução

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro¹

Resumo

O presente artigo possui dois objetivos fundamentais. O primeiro deles consiste em explicitar os tópicos de base da filosofia budista na perspectiva da “teoria dos dharmas” da escola Sarvāstivāda e das sucessivas críticas desenvolvidas em relação a esta teoria por escolas posteriores como a Sautrāntica e a Yogacāra. Após uma breve exposição das diversas acepções assumidas pelo termo “dharma” neste contexto, é desenvolvida uma análise centrada em categorias como os “agregados”, as “entradas” e as “esferas”, categorias estas consideradas capazes de abarcar a todos os “dharmas condicionados” no domínio de sua análise. O segundo consiste em uma demonstração da impermanência e da multiplicidade das consciências e dos instantes de cognição. Esta demonstração será desenvolvida com base nos capítulos 68-72 do Sātya-siddhi-Sāstra, tratado filosófico associado em geral à escola Sautrāntica.

Palavras-chave: Teoria dos dharmas. Escola Sarvāstivāda. Escola Sautrāntica. 18 esferas. Sātya-siddhi-Sāstra.

Abstract

This article has two main subjects. The first one of them is to clarify the basic topics of buddhist philosophy in the perspective of the consolidation of the “dharma theory” of the Sarvāstivāda school as well as that of the successive criticisms developed against it by later schools such as the Sautrāntika and the Yogacāra. After a brief exposition of the several meanings of the term “dharma” in this context, is developed an analysis centered in categories like the “aggregates”, the “doors” and the “spheres”. Those categories are found to be capable of including all the “conditioned dharmas” in the domain of its analysis. The second consists in a demonstration of the impermanence and the multiplicity of the consciousnesses or instants of cognition. This demonstration is developed based in chapters 68-72 of the Sātya-siddhi-Sāstra, a philosophical treatise associated with the Sautrāntika school.

Keywords: Dharma theory. Sarvāstivāda school. Sautrāntika school. 18 spheres. Sātya-siddhi-Sāstra.

1 Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro- Bolsista da Capes, atua como Professor do programa de pós graduação no Departamento de ciências das religiões da Universidade Federal da Paraíba. (UFPB)- Doutor em filosofia budista pela Universidade de Komazawa, Tóquio, Japão. E-mail: yhikawa_hakugen@yahoo.com.br.

1. Considerações introdutórias

O presente artigo tem por sua pretensão explicitar alguns tópicos que estão na base da estruturação teórica da filosofia budista. Evidentemente, como nem o conceito de uma filosofia budista nem as suas temáticas possuem um caráter auto evidente, a concretização desta tarefa exige algumas elucidações de caráter preliminar. Em especial, em um contexto como o brasileiro, a referência a uma filosofia budista pode se tornar enganosa na ausência dessas elucidações. Quando nos referimos ao Budismo ou à filosofia budista neste contexto, esses termos podem designar duas realidades bastante heterogêneas.

Existe certamente uma crescente influência das Sanghas ou comunidades budistas tradicionais no Brasil. Essas comunidades apresentam características bastante diferentes entre si e varia enormemente o seu grau de envolvimento com as escolásticas do Budismo tradicional. Como mesmo nos casos em que esse envolvimento é relativamente elevado existe pouca elaboração sistemática dos tópicos teóricos envolvidos, é difícil falar neste contexto do exercício da filosofia budista no sentido pleno deste termo. Assim sendo, é possível que algumas dessas comunidades ainda venham a se tornar centros de aprendizagem e de reflexão de uma filosofia budista propriamente dita, mas no presente momento só é possível estabelecer uma relação indireta entre a atual aprendizagem das escolásticas tradicionais e o exercício da atividade filosófica no Budismo.

Em tempos recentes tem ocorrido um forte desenvolvimento do estudo e da reflexão sobre o pensamento budista no contexto da academia brasileira. Este desenvolvimento tem apresentado um forte crescimento tanto em termos qualitativos quanto em termos quantitativos e já dá sinais de estar influenciando a cena intelectual brasileira.² Como estes estudos ainda são bastante recentes na academia brasileira e tem interagido pouco com as demais áreas de pesquisa no campo da filosofia é prematuro um juízo a respeito de seus futuros desenvolvimentos, mas é possível pensar que já exista presente aí um esboço de uma atividade autenticamente filosófica no campo dos estudos budistas.

2 Cf. *O Nada absoluto e a superação do niilismo: fundamentos filosóficos da escola de Kyoto*, Antonio Florentino Neto, Oswaldo Giacóia Jr.(Orgs), Editora Phi, 2013, *Budismo e filosofia em diálogo*, Antonio Florentino Neto, Oswaldo Giacóia Jr. (Orgs), Editora Phi, 2014, *Budismo e filosofia*, Deyve Redyson (org), Fonte editorial, 2013, *Antologia budista*, Ricardo Mário Gonçalves, Joaquim Monteiro, Deyve Redyson (organizadores), Fonte editorial, 2015.

No entanto, quando procuramos explicitar o que é mais próprio de uma reflexão filosófica budista plenamente consciente de suas temáticas e de seus procedimentos tornam-se necessários alguns esclarecimentos.

Um ponto de partida bastante significativo no processo de situar uma possível relevância da contribuição da filosofia budista para os questionamentos da filosofia contemporânea consistiria em interrogar até que ponto ela pode colocar seriamente em cheque algumas áreas aparentemente consolidadas do atual fazer filosófico. Existem diversas áreas em que um questionamento advindo da filosofia budista poderia mostrar-se significativo, mas a atual filosofia da religião parece constituir-se como o alvo ideal para estes questionamentos. A principal razão que me leva a pensar desta forma em relação às tendências dominantes na atual filosofia da religião é que embora elas tenham atingido um elevado grau de rigor e sofisticação através da incorporação dos procedimentos da filosofia analítica, elas desenvolveram um quadro temático extremamente limitado na medida em que consideram o teísmo como a questão central e a essência auto evidente da religião³. A meu ver, este posicionamento das tendências dominantes da filosofia da religião acaba limitando-se à reconstrução de algumas temáticas tradicionais, obstaculizando desta forma um questionamento mais radical a respeito do que constitui a essência das religiões. Um exemplo contundente desta limitação pode ser encontrado na obra de Jean Grondin, *Que saber sobre a filosofia da religião*. Essa obra possui certamente algumas qualidades importantes. Sua clara asserção da centralidade da filosofia islâmica no pensamento medieval e na passagem para a modernidade apresenta-se como um claro sinal de honestidade intelectual e de distanciamento em relação à perspectiva etnocêntrica. No entanto, o autor pode não pertencer à corrente da filosofia da religião derivada da filosofia analítica, mas parece compartilhar de sua maior fraqueza na medida em que quase identifica teísmo e religião e se recusa de forma bastante dogmática a considerar uma alternativa. Um claro exemplo desta postura pode ser encontrado no trecho seguinte que serve de abertura à introdução desta obra:

A religião oferece as respostas mais sólidas, mais antigas e mais fidedignas à questão do sentido da vida. Por isso ela não pode deixar de interessar à filosofia em sua própria busca de sabedoria. O objeto

3 Mario Micheletti, *Filosofia analítica da religião*, Edições Loyola, 2002, Michael B. Wilkinson, Hugh N. Campbell, *Filosofia da religião-uma introdução*, Paulinas, 2014.

supremo da maioria das religiões, Deus, representa, por sua vez, uma das melhores respostas à questão filosófica de saber por que há o ser e não o nada. A outra resposta consistiria em afirmar que o ser nasceu do acaso. É na religião que se articulou, e de maneira infinitamente diversa, uma experiência de vida que reconhece nela um percurso que tem sentido, porque esta vida se inscreve num conjunto que comporta uma direção, um fim e uma origem. (GRONDIN, 2009, p.7)

Posso concordar plenamente com o autor quando ele afirma que a religião não pode deixar de interessar à filosofia em sua própria busca da sabedoria, mas a asserção de que “a religião oferece as respostas mais sólidas, mais antigas e mais fidedignas à questão do sentido da vida” parece-me demasiadamente distante do caráter crítico que deve marcar a filosofia. Parece-me que a filosofia precisa interessar-se pelas asserções de verdade das religiões, mas que ao mesmo tempo as deve submeter a um tratamento bem mais crítico e bem mais duro do que parece estar implicado no trecho acima citado. No entanto, bem mais relevante que isto é a maneira dogmática com que o autor limita a duas as possíveis respostas ao famoso questionamento a respeito de por que há o ser e não antes o nada. Ou seja, ele explicita a sua posição de que as únicas respostas possíveis seriam o teísmo ou alguma modalidade do materialismo mecanicista. O que chama a atenção neste contexto quando essa questão é considerada sob uma perspectiva budista é que certamente o discernimento da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de categorias como os “agregados”, as “entradas” e as “esferas” exclui de forma radical a perspectiva teísta, mas ao mesmo tempo, a distinção clara presente na filosofia budista entre os “dharmas da mente” e os “dharmas da forma”, assim como a resoluta negação de que os “dharmas da mente” possam se extinguir naturalmente constitui-se como uma clara recusa de qualquer perspectiva de um materialismo mecanicista. As implicações disto são bastante claras: na medida em que uma das religiões mundiais explicita um ponto de vista crítico em relação tanto ao teísmo quanto ao naturalismo esse ponto de vista não pode ser ignorado por uma filosofia da religião digna deste nome. Uma interrogação radical a respeito da essência da religião não pode ignorar de forma alguma que o pensamento budista representa o contraponto filosófico mais forte ao ponto de vista dos monoteísmos. Uma filosofia da religião que ignore esta realidade do Budismo como o mais forte e mais sistemático contraponto ao teísmo entre as religiões mundiais está fracassando de forma essencial em sua interrogação sobre a essência da religião por mais rigorosos que possam ser os seus instrumentos lógico-semânticos. Certamente, o ponto de vista budista nada tem de auto evidente e suas

asserções de verdade podem e devem ser objeto de uma crítica rigorosa e radical. No entanto, seu ponto de vista não pode ser ignorado por uma filosofia que se proponha pensar a essência da religião.

Certamente, não é fácil pensar o vínculo necessário existente entre a filosofia e a religião em meio ao pensamento budista. Em seu cerne, o Budismo pressupõe uma passagem da ignorância para a sabedoria mediada pelo ensinamento do Buddha. Assim sendo, ele entende o exercício da filosofia como um processo de auto conhecimento e de auto transformação. Essa definição pode parecer vaga, mas é importante destacar aqui que a filosofia budista não só pressupõe um conjunto de conceitos articulados de forma clara e rigorosa, como possui também uma história do desenvolvimento de suas temáticas. A meu ver, o campo das temáticas da filosofia budista se define por um lado através da consolidação da “teoria dos dharmas” na escola Sarvāstivāda, e por outro, em função das sucessivas críticas desenvolvidas em relação a esta teoria por escolas posteriores como a Sautrāntica e a Yogacāra. Nesse sentido, é possível falar não só de temáticas teóricas constitutivas da filosofia budista, como também de uma história da filosofia budista.

O conceito de “dharma”, conforme definido na “teoria dos dharmas” da escola Sarvāstivāda, é extremamente complexo, admite diversas acepções e sua compreensão é essencial para elucidar as questões em pauta na história da filosofia budista. A primeira e a mais complexa dessas acepções é o conceito dos 75 dharmas existentes pelos três tempos do futuro, presente e passado. A asserção de que todos estes 75 dharmas possuem uma natureza presente em cada uma de suas manifestações pelos três tempos foi criticada pelas escolas posteriores como implicando em uma visão substancialista, mas os estudos na área ainda não nos autorizam a estabelecer essas críticas como corretas. Como essa “natureza dos dharmas” ao mesmo tempo em que se faz presente em cada instante do passado, do presente e do futuro não pode ser postulada como existindo de forma independente dos instantes de sua manifestação, é difícil precisar seu sentido com o devido rigor. Clarificar o seu sentido de forma plenamente inequívoca talvez se constitua em uma utopia filosófica em meio à interrogação sobre a história do pensamento budista, mas existe pelo menos uma razão que torna necessário este esforço de clarificação: sem precisar minuciosamente o sentido dessa “natureza dos dharmas” torna-se impossível avaliar a correção das críticas advindas das outras escolas.

Os 75 dharmas postulados pela escola Sarvāstivāda podem ser classificados em quatro categorias fundamentais: 1) “Dharmas condicionados” (Sanskrita dharmas), são os dharmas que surgem e se extinguem em função da causalidade. Esses dharmas, que incluem 72 dos 75 dharmas mapeados por essa escola, são essencialmente impermanentes e instantâneos; 2) “Dharmas incondicionados” (Asanskrita dharmas), são os dharmas que transcendem a causalidade. Esses dharmas incluem o “espaço vazio”, a “extinção devida ao conhecimento” e a “extinção não devida ao conhecimento”; 3) “Dharmas contaminados” (Asrāva dharmas), são os dharmas conectados à ignorância e aos Kleshas (fatores de continuidade do Sansara); 4) “Dharmas incontaminados” (Anasrava dharmas), são os dharmas desconectados da ignorância e dos Kleshas. Eles incluem os três incondicionados e os fatores do caminho supramundano.

Dentre essas quatro categorias, a dos “dharmas incondicionados” sempre foi considerada problemática, tendo sido sujeita a diversas críticas. A razão principal disto é a contradição lógica entre a visão budista da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de ātman de todos os dharmas com o caráter permanente e não causal desses dharmas. Em particular, a escola Sautrāntica desenvolveu uma crítica bastante aguçada desta categoria. Existe uma segunda acepção do termo “dharma” empregada em um âmbito mais restrito que pode ser bem mais significativo em relação aos objetivos do presente artigo. Trata-se de categorias como os “5 agregados”, as “12 entradas” e as “18 esferas” que pretendem abarcar a todos os “dharmas condicionados” como seu objeto de análise. Essa segunda acepção não só é bem mais operacional no sentido de clarificar os tópicos do pensamento budista, como é também muito significativa no sentido de elucidar a diferença essencial entre os conceitos de “dharma” e de “fenômeno”.

Vamos desenvolver aqui uma breve análise da categoria das “18 esferas”. Essas “18 esferas” significam concretamente as 6 bases sensoriais (os cinco sentidos mais a mente entendida como um processo de captação dos processos mentais imateriais), os 6 objetos (os objetos dos cinco sentidos e os eventos mentais sem referência sensorial) e as 6 consciências que surgem da interação entre as bases e os objetos. Essa categoria analítica possui dois aspectos importantes. No primeiro deles, ela inclui toda a experiência possível, mental e sensorial. Ou seja, essa categoria pressupõe a capacidade de abarcar em si a totalidade da experiência possível. Na segunda, ela pressupõe a análise das características comuns de todas as “18 esferas”, ou seja, da impermanência,

da insatisfatoriedade e do vazio de *âtman* comuns a todas essas “18 esferas”. Essa segunda característica nos conduz ao problema de sua relação com o mais importante objeto de negação na filosofia budista: o conceito de *âtman*.

No pensamento indiano não-budista, o conceito de *âtman* significa uma essência não nascida e imperecível presente em todos os seres sensíveis. Para o Budismo, esse conceito não se apoia em nenhum meio válido de cognição, sendo o objeto de negação por excelência no contexto da filosofia budista. Caso essa negação seja desenvolvida através da categoria das “18 esferas” é possível afirmar o seguinte: a existência do *âtman* só poderia se dar como algo idêntico às esferas, como idêntico a alguma das esferas em particular ou como distinta de todas as esferas. Caso sua existência seja pensada em termos de sua identidade total ou parcial com as “18 esferas” decorrem as seguintes conclusões. Como cada uma das esferas está associada a um domínio específico da experiência, existe aí o referencial concreto de consciências auditivas, mentais ou visuais mas absolutamente nada que possa tornar-se o referencial do *âtman*. Ao mesmo tempo, como todas as esferas são impermanentes e insatisfatórias nenhuma delas apresenta a característica do *âtman*. Nesse sentido, não é possível encontrar nenhum referencial capaz de validar o conceito de *âtman* no interior das “18 esferas”. Caso o *âtman* exista completamente sem relação com as esferas, ele estaria separado de toda e qualquer experiência possível tornando-se indemonstrável sua existência.

Essa mesma categoria das “18 esferas” é também muito significativa no sentido de elucidar a diferença essencial entre os conceitos de “*dharma*” e de “fenômeno”. No que diz respeito ao conceito de “fenômeno” como aquilo que aparece ou aquilo que vem à luz, em contraste com a “ideia do gato” presente no mundo platônico das ideias, o gato concreto sujeito ao nascimento e à morte como um indivíduo seria o “fenômeno”. Ou seja, o conceito de gato como “fenômeno” implica em sua unidade. No entanto, o conceito das “18 esferas” decompõe essa unidade em uma multiplicidade. Ou seja, cada consciência sensorial associada a este animal possuiria características completamente diferentes das demais e o conceito de “gato” seria apenas uma imputação desenvolvida através da diferenciação com outras multiplicidades que poderiam ser imputadas como “cães” ou “cavalos”. Nesse sentido, a aplicação do conceito de “*dharma*” à análise da experiência conduz necessariamente à decomposição da unidade em multiplicidade.

Existe uma última questão da filosofia budista que precisa ser situada aqui e que se constitui em um problema inescapável no contexto da sociedade contemporânea:



como estabelecer uma mediação entre o processo de auto conhecimento e de auto transformação implícito na filosofia budista e as demandas concretas da historicidade, da ética e da política? Qualquer um que tenha vivenciado a auto interrogação do pensamento budista no pós- guerra japonês percebe o caráter inescapável e a severidade deste questionamento. A esse respeito, é importante citar os seguintes posicionamentos do Professor Hakugen Ychikawa:

A liberdade espiritual absoluta precisa chocar-se com a parede da liberdade relativa em sociedade. Se chamarmos a liberdade espiritual de liberdade vertical e a liberdade social de liberdade horizontal, o fundamento da ética social budista deve ser buscado em uma origem capaz de integrar essas duas liberdades, vertical e horizontal. Que seja possível o desenvolvimento de um interesse social dos budistas em relação ao presente movimento da história é algo que se dá em função do lugar desta ética social da origem. (Isso não se dará através de um sincretismo como no marxismo budista) (YCHIKAWA, 1993, p. 50)

O presente trecho pode estar profundamente marcado por uma terminologia problemática que se expressa através de conceitos como a “liberdade absoluta” e a “liberdade relativa” que talvez apontem para aspectos não superados criticamente na reflexão de Ychikawa, mas sua mensagem central é perfeitamente clara: como estabelecer uma mediação concreta entre o processo de auto conhecimento e de auto transformação implícito na filosofia budista e as questões da ética e da política? Certamente, essa questão que atravessou todo o percurso da existência de Ychikawa constitui-se como a questão inescapável do Budismo em meio à sociedade contemporânea.

2. A questão da ignorância e dos 5 agregados no Sātya-siddhi-Sāstra.

Elucidar a questão da análise das “18 esferas”, das 6 consciências e da impermanência e da multiplicidade das consciências no Sātya-siddhi-Sāstra de Harivarman constitui-se no foco central do presente trabalho. No entanto, parece-nos importante situar um pouco melhor o posicionamento filosófico desta obra através de uma breve análise das temáticas da ignorância e dos “5 agregados” conforme nela presentes. Se partirmos da premissa que a história da filosofia budista se constitui através da consolidação da “teoria dos dharmas” da escola Sarvāstivāda e das sucessivas críticas em relação a esta teoria que foram desenvolvidas pelas escolas posteriores,

torna-se fácil situar a relevância do Sātya-siddhi-Sāstra no contexto da história do pensamento budista. Uma análise rigorosa da estrutura do pensamento desta obra evidencia por um lado a existência de um forte pano de fundo associado à escola Sarvāstivāda e por outro, uma tentativa de desenvolver uma crítica contundente ao seu ponto de vista. Exemplos desta crítica são sua concepção radical da impermanência e da instantaneidade dos dharmas, sua negação dos dharmas incondicionados e sua compreensão da ignorância como atividade do falso discernimento. Neste contexto, a temática do discernimento correto e incorreto dos “5 agregados” assume uma dimensão central. Os “dharmas” conforme compreendidos na filosofia budista não são descrições da experiência imediata, são objetos de análise que visam a superação dos falsos pressupostos do senso comum. Nesse sentido, a Ignorância compreendida como a atividade do falso discernimento não existe certamente como uma realidade substancial, mas se constitui certamente como um *a priori* que influencia de forma decisiva a forma como estruturamos o senso comum. É nesse sentido que a superação do falso discernimento quase se identifica com a superação desta visão de mundo estruturada a partir do senso comum. Vamos desenvolver concretamente esse argumento através da citação do trecho seguinte do capítulo sobre a ignorância nesta obra:

Pergunta: Se a ignorância consiste na ausência do discernimento correto, não será ela equivalente a árvores e pedras? Não são árvores e pedras incapazes de um discernimento correto?

Resposta: Esse ponto de vista é incorreto. Não possuindo as árvores e pedras atividade mental, não são elas capazes de discernir a respeito de questões como as existências passadas. Como a ignorância consiste em uma atividade do falso discernimento, ela não é equivalente a árvores e pedras.

Pergunta: A ignorância é um dharma não existente. Ela é como uma forma impossível de ser vista diante dos olhos. Não existem dharmas invisíveis. Assim sendo, denominamos de ignorância a pura e simples ausência de conhecimento, ela não existe como um dharma separado.

Resposta: Esse ponto de vista é incorreto. Se não existisse a ignorância como explicaríamos a falsa discriminação que concebe as pessoas no interior dos agregados ou que imagina ver formas douradas em uma pedra? Assim sendo, devemos saber que a ignorância consiste no falso discernimento e não na pura e simples ausência de conhecimento. Ou ainda, é em função das causas e condições da ignorância que surge a continuidade dos impulsos volitivos. (vontade) Se a ignorância não fosse um dharma, como poderiam eles surgir?” (TAISHOZÔ, Vol.32, p.312-C.)

Esse diálogo é extremamente esclarecedor em relação aos tópicos aqui em pauta. O primeiro ponto importante aqui é a clara distinção comum a todo o Budismo indiano entre seres sensíveis (seres que possuem atividade mental) e seres não sensíveis (seres

que não possuem atividade mental). Na medida em que a ignorância só pode existir em seres possuidores de atividade mental, ela é completamente diferente da pura e simples ausência de discernimento ou de conhecimento. Já está implícito aqui que a ignorância deve ser entendida como atividade do falso discernimento e não como a pura e simples ausência de conhecimento. No entanto, é a segunda parte deste diálogo que possui uma importância decisiva no sentido de elucidar e explicitar o ponto de vista filosófico do Sātya-siddhi-Sāstra. A questão central aqui consiste em definir a ignorância como um dharma real na medida em que ela não possui nenhum referencial nas cinco consciências sensoriais nem deriva de algum dos sentidos. A resposta articulada por Harivarman em relação a esta questão não poderia ser mais clara ou incisiva: a ignorância é um dharma perfeitamente real que implica em uma atividade da sexta consciência, consciência esta que não possui nenhum referencial sensorial. Ao mesmo tempo, esse falso discernimento que não se origina nos dados sensoriais estrutura de forma decisiva a maneira como articulamos nossa visão de senso comum, nos conduzindo assim a postular entidades como o *ātman* ou a “pessoa” que não podem ser estabelecidos através de nenhum meio de cognição válido. O trecho seguinte aponta de forma mais concreta para o conteúdo deste falso discernimento:

O Tradadista postula: À concordância com o nominal se intitula ignorância. O ignorante concorda com a designação verbal, mas não existe aí nem o *ātman* nem a propriedade do *ātman*. Existe apenas a agregação de dharmas a que denominamos convencionalmente de pessoa. Como o ignorante não possui discernimento, ele faz surgir o conceito de *ātman*. A ignorância consiste no surgimento do conceito de *ātman*. (*ibid*)

A ignorância é definida no trecho acima como a concordância com o nominal, ou seja, com um discernimento que tem por pressuposto uma convenção que não pode ser validada por nenhum meio válido de conhecimento. A análise aqui é desenvolvida em termos de um contraste entre uma multiplicidade de dharmas efetivamente existentes e um *ātman* que só existe como uma convenção linguística impossível de ser validada. Explicando concretamente, o conhecimento pode ter seu referencial em alguma das consciências sensoriais com seus conteúdos específicos ou em uma série de eventos mentais de caráter não sensorial que surgem concomitantemente com a sexta consciência, mas uma entidade unitária, não nascida e imperecível como o *ātman* não possui nenhum referencial concreto que possibilite sua cognição. Assim sendo, o discernimento do *ātman* possui a mesma natureza que uma operação matemática como

2+2=6. Ou seja, ele existe como uma operação mental logicamente falsa cujo conteúdo não pode ser validado. Para concluir esta análise, vamos citar o trecho seguinte deste mesmo capítulo:

Pergunta: O Buddha afirma nos Sutas que a ignorância consiste no desconhecimento das existências passadas. Por que você se refere apenas ao conceito de *âtman*?

Resposta: Como são muitas as pessoas que se equivocam a respeito dessa questão das existências passadas, intitulo a ignorância de desconhecimento. Ou ainda, como nos Sutas se esclarece a questão do discernimento, ou seja: que a sabedoria consiste na presença do discernimento. Quais são os dharmas a serem discernidos? Significa discernir corretamente a impermanência do agregado da forma. Significa discernir corretamente a impermanência dos agregados da sensação, da identificação, dos impulsos volitivos e da consciência. Aquilo que é diferente desse discernimento se chama de ignorância. Ao discernimento incorreto se chama de ignorância. (*ibid*)

Neste trecho aparece pela primeira vez a categoria dos “5 agregados” em sua relação com os discernimentos corretos e incorretos. Da mesma forma com que acontece com as “12 entradas” e com as “18 esferas”, os “5 agregados” são uma categoria analítica que possui a pretensão de abarcar a totalidade dos “dharmas condicionados” em seu domínio de análise. Como a postura do Sâtya-siddhi-Sâstra implica na negação dos “dharmas incondicionados” e reconhece apenas os “dharmas condicionados”, é possível concluir que essas categorias passam a abarcar a totalidade dos dharmas. Os “5 agregados” se constituem na forma (bases e objetos dos sentidos), na sensação (que ocorre através do contato entre uma base e um objeto), na identificação (que consiste em uma captação do conteúdo da sensação), nos impulsos volitivos e na consciência. Esses agregados expressam diversos aspectos da experiência vivida, mas possuem uma característica comum: são todos impermanentes, insatisfatórios e vazios de um *âtman*. Ou seja, na medida em que são impermanentes e insatisfatórios não podem ser um *âtman* ou se constituir na base da cognição válida de um *âtman*. É esse falso discernimento que estrutura a compreensão de mundo do senso comum e que está na base daquilo que o Budismo chama de Sansara ou “devir cíclico” (a existência como um círculo vicioso de auto frustração). Nesse sentido, todo o processo de auto conhecimento e de auto transformação implícito no Budismo se dá em função do exercício do discernimento correto da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de *âtman* destes mesmos “5 agregados”. Para concluir esta seção, existe um ponto final que merece menção. Alguns defensores de um “pensamento oriental” vagamente definido referem-se a uma suposta “lógica paradoxal” capaz de incluir em si

a contradição. No entanto, a compreensão dos discernimentos corretos e incorretos dos “5 agregados” como implicando em uma relação mutuamente exclusiva é uma característica comum ao Sātya-siddhi-Sāstra e à totalidade da tradição da escola Sarvāstivāda. Nesse sentido, a estruturação lógica do pensamento budista quase não difere da lógica aristotélica. Não me é possível encontrar nenhum traço de uma “lógica paradoxal” no contexto das tradições de pensamento acima referidas.

3. A questão das “18 esferas”, da impermanência e da multiplicidade das consciências no Sātya-siddhi-Sāstra.

Esclarecidos os pressupostos acima, adentraremos finalmente no tópico central do presente artigo: a análise das “18 esferas” em sua relação com a impermanência e a multiplicidade das consciências conforme presente nos capítulos 68-72 do Sātya-siddhi-Sāstra. A elucidação deste tópico exige os esclarecimentos que se seguem.

Como já foi pontuado anteriormente, as “18 esferas” implicam nas 6 bases sensoriais, nos seus 6 objetos e nas 6 consciências que surgem da interação entre as bases e os objetos. Nesse sentido, caso considerada em termos da teoria da consciência no Budismo, essa categoria pode ser considerada como quase sinônima da teoria das 6 consciências. No pensamento budista nunca se fala de consciência no singular: as consciências são sempre referidas no plural. Essas 6 consciências pressupõem 5 consciências associadas aos sentidos físicos e uma sexta consciência sem referencial sensorial.

Um aspecto básico desta teoria é que cada uma dessas consciências possui um domínio próprio para sua atuação. Assim sendo, uma consciência auditiva só experiencia sons em seu domínio, uma consciência visual formas e cores, uma consciência mental eventos mentais não sensoriais, etc. Essa compreensão tem por seu corolário que as consciências não são apenas impermanentes, estando sujeitas ao processo de surgimento e extinção, como que também são múltiplas: não existe referência a consciência no singular no pensamento budista.

Um aspecto importante desta teoria é a negação de uma consciência unitária. Ou seja, que seja uma mesma consciência que ouça os sons, veja as formas, pense os pensamentos, etc. Empregando uma expressão um pouco jocosa, não existe um único macaquinho que ouça os sons, perceba os objetos táteis, pense os pensamentos, etc. No

caso, teriam que existir 6 macaquinhos distintos cada um com seu campo independente de operação.

O debate aqui referido se desenvolve entre o autor do Sātya-siddhi-Sāstra e um adversário putativo que embora reconheça a impermanência da consciência, insiste em defender a sua unidade. Considerado em termos da história do pensamento budista, esse adversário talvez expresse o ponto de vista dos Pudgalavadins ou personalistas. Esse conceito de Pudgala ou de “pessoa” implica em uma unidade relativa que surge a partir dos agregados mas que apresenta uma relativa independência em relação a eles de uma forma semelhante ao argumento de que a totalidade é mais do que a soma das partes.

Esse conceito é refutado empregando o mesmo procedimento analítico usado para a refutação do ātman: não existe nenhum meio válido de cognição capaz de demonstrar a existência do Pudgala. Explicando concretamente, como cada uma das consciências sensoriais só inclui seu próprio domínio, não existe nenhuma base sensorial que possa apontar para a existência do Pudgala. Ao mesmo tempo, a sexta consciência não sensorial pode ter uma grande variedade de eventos mentais como seu conteúdo, mas ela também não pode apontar para uma totalidade dependente dos agregados e ao mesmo tempo mais abrangente do que eles. É também nesse sentido que os Pudgalavadins podem aceitar a impermanência, mas não a multiplicidade das consciências: o reconhecimento da multiplicidade das consciências solaparia por completo a suposta unidade do Pudgala.

Uma observação final, de caráter formal: a estruturação do debate entre os capítulos 68-72 difere no essencial daquela presente na maioria dos demais capítulos do Sātya-siddhi-Sāstra. Na maior parte dos casos, tanto os questionamentos quanto as respostas estão contidos no mesmo capítulo, mas aqui a estrutura difere de uma forma essencial. O capítulo 68 expressa em sua maior parte os pontos de vista de Harivarman a respeito da multiplicidade das consciências, os capítulos 69 e 70 apresentam as questões do oponente e os capítulos 71 e 72 apontam para as respostas de Harivarman. Iniciando pela citação do capítulo 68:

Questão: já é conhecida a inexistência de fatores mentais distintos e a não concordância. Agora, esta mente é uma ou múltipla? Existem aqueles que afirmam que a mente é uma e que dela surge a multiplicidade.

Resposta: Existem múltiplas mentes. Por que razão? Sendo a consciência chamada de mente ela é distinta da forma. Ou ainda, como são diferentes as mentes associadas ao olfato e aos outros fatores, existe uma multiplicidade

de mentes. Ou ainda, o surgimento da consciência visual é distinto do da consciência auditiva na medida em que é dependente de fatores como a luz e o espaço. As seis consciências surgem em função de seus objetos. Como a consciência surge em função de uma multiplicidade de objetos ela não é una. Ou ainda, caso a consciência conhecesse objetos com características permanentes como poderia ela conhecer outros objetos? Ao surgirem essas múltiplas consciências elas precisam discernir fatores como o correto e o incorreto. Ela tem que conhecer fatores que podem ser o estabelecimento de um ponto de vista, a hesitação, os fatores benéficos, os fatores maléficos e os fatores neutros. Dentre os fatores benéficos existem ainda distinções como as absorções, as emancipações, os quatro imensuráveis e as faculdades supranormais. Dentre os fatores maléficos, ainda existem distinções como a cobiça, o ódio e a ignorância. Dentre os fatores mentais neutros existem ainda distinções como o passado e o futuro. A consciência pode ainda suscitar os carmas corporais e verbais e a cerimônia do acolhimento dos preceitos. Ela pode ainda conectar-se ou separar-se em função de fatores que vão desde a continuidade até à “condição decisiva”. Como cada um desses fatores é discernido separadamente existe uma diferença entre essas diversas mentes. Ou ainda, como existem percepções distintas como puras e as impuras são diferentes as mentes. Ou ainda, as mentes são distintas em função de suas atividades. Existe uma diferença entre a natureza das mentes puras e impuras. Quando uma mente é pura ela não pode ser impura. É como a natureza da luz solar que elimina a escuridão. É como um fio de cabelo preto que não pode ser branco. Em atos como a generosidade existe a atuação de uma mente pura, em ações como o assassinato existe uma mente impura. Assim sendo, essas mentes não podem ser uma só. Ou existem ainda distinções em relação ao sofrimento e à alegria. Assim sendo, a mente não pode ser una. Conforme foi ensinado aos Monges, existem consciências do sofrimento, da alegria, do não-sofrimento e da não-alegria. Ou ainda, se a mente fosse una, uma única mente teria que captar a todos os objetos. Quando ensinamos que são múltiplas as mentes sabemos que como elas surgem de bases diferentes elas não precisam captar a todos os objetos. Caso a mente fosse una, em função de que impedimentos seria ela incapaz de captar a todos os objetos? Assim sendo, existem múltiplas mentes. Ou ainda, como são diferentes os objetos a serem captados é diferente a maneira com que eles são captados. É da mesma forma que quando uma pessoa tenta conhecer sua própria mente. Como pode ela conhecê-la? É da mesma forma com que o olho não pode ver a si mesmo ou que uma lâmina não pode cortar a si mesma. Assim sendo, a mente não é una. Ou ainda, é ensinado no “Sutra da metáfora do galho” que é como um macaco que solta um galho e que se agarra no galho seguinte. A mente é ainda desta forma. Surge de forma distinta e desaparece de uma forma distinta. Ou ainda, se a mente fosse una, isso entraria em contradição com o ensinamento das seis consciências. Ou ainda é ensinado nos Sutas: “Mesmo que um corpo possa se manter por dez instantes, a mente surge e desaparece em cada instante de consciência. Ou ainda, quando discernimos a impermanência da mente percebemos que ela só permanece em função de sua continuidade. Ela não permanece em cada instante de consciência.”. Ou ainda, é da mesma forma com que não podemos sofrer novamente de um mesmo carma. A não permanência está associada à multiplicidade de seus objetos. É da mesma forma com que o fogo na vegetação não se transforma em cinzas ou em que a consciência visual não pode ser captada pelo ouvido. Assim sendo, podemos saber que existem múltiplas mentes.” (*Ibid*, p.278,B-C).

O trecho acima é longo e complexo, apresentando diversos tópicos bastante especializados do pensamento budista. No entanto, é perfeitamente possível resumir seu conteúdo em três proposições fundamentais. A primeira delas é que a existência de 6 consciências com áreas distintas de operação exclui por definição uma consciência unitária. Essa proposição inicial limita-se a extrair as consequências necessárias do esquema das “18 esferas” e das 6 consciências. O segundo é que mesmo a sexta consciência que não possui referência sensorial nunca aparece de forma independente: ela sempre surge acompanhada de fatores mentais qualitativamente distintos. Assim sendo, o conteúdo concreto da sexta consciência sempre difere em função dos fatores mentais que a acompanham. A terceira proposição insinua de forma indireta que uma consciência unitária não pode ser impermanente. Ou seja, só o que é múltiplo pode ser impermanente. Em relação a estas proposições, o adversário putativo de Harivarman expressa a seguinte réplica no capítulo 69 desta mesma obra:

Questão : a mente é una. Por que razão? Conforme é ensinado nos Sutas, a mente está sujeita a uma longa contaminação em função de fatores como a cobiça. Caso a mente fosse diferente não poderíamos dizer que ela está contaminada de uma forma constante. Ou ainda, no “Sutra do colar de jóias” se afirma que: “Se a mente praticar os preceitos, a generosidade e o ouvir com fé, realiza após a morte um renascimento superior” Ou ainda, no “Sutra das absorções” se afirma que: “Como a mente se torna suave e flexível ao realizar a absorção inicial, ela pode alcançar a segunda absorção” Ou ainda, se afirma na seção sobre a mente: “A mente se movimenta permanentemente como um peixe fora da água. Em função disto, devem ser destruídos os exércitos de Mara”. Assim sendo, sabemos que a mente é uma e que ela se movimenta constantemente. Ou ainda, o Bhikku afirma no Samyuktagama: “Movimenta-se um macaco dentro de uma caverna com cinco entradas. Mesmo que pare se movimentar-se ele não deve ser considerado idêntico às entradas” Assim sendo, podemos saber que a mente é una. Entrada significa mover-se através da caverna de um corpo constituído pelas entradas das cinco bases. Assim sendo, podemos dizer que ele é idêntico a essas entradas. Ou ainda afirma: “Essa mente age de forma semelhante à luz do sol que a tudo ilumina. Os Sábios a controlam da mesma forma com que as correntes controlam a um elefante”. Assim sendo, sabemos que a mente é una e que ela percorre os seus diversos objetos. Ou ainda, é em função da inexistência do *âtman* que a mente pode suscitar o carma. É em função de ser ela una que pode suscitar os diversos carmas e receber suas retribuições. A mente possui assim diversas funções na medida em que é ela que morre, que nasce, que se prende e que realiza a compreensão. Como essa mente possui memória sabemos que ela é una. Ou ainda, é por ser a mente una que ela é capaz de cultivar a concentração. Caso ela se extinguisse em cada instante de consciência ela não possuiria esse poder de concentração. Ou ainda, a negação do *âtman* no Buddhadharmā é chamada de característica dos seres sencientes em função dessa unidade da mente. Caso fossem múltiplas as mentes não existiria a característica dos seres sencientes. Ou ainda, a visão à esquerda ou a consciência à direita não devem se constituir em uma visão

distinta ou em uma consciência distinta. Assim sendo, sabemos que a mente é una. Trata-se da sua visão e da sua consciência. (*Ibid*, p. 278, C)

Talvez isso se dê em função de meus preconceitos derivados de uma longa familiaridade com a tradição analítica do pensamento budista, mas não consigo ver no trecho acima algo mais do que uma série de asserções de senso comum e sem nenhum conteúdo teórico ou analítico. O adversário putativo de Harivarman limita-se aqui a desenvolver a asserção de que a mente é una, procurando valida-la através da citação de trechos de senso comum presentes nos Sutas budistas. Ele não desenvolve em momento algum uma análise crítica do conceito das “18 esferas” limitando-se a defender o ponto de vista oposto de uma forma extremamente dogmática. Existem dois pontos que chamam a atenção em particular. O primeiro é sua defesa de uma mente una que abarca a totalidade dos objetos sensoriais. Além desta ser uma posição indemonstrável, ele acaba afirmando precisamente o objeto da negação das “18 esferas”. Em segundo lugar, sua defesa da unidade da consciência parece pouco compatível com as asserções da impermanência e da negação do *âtman*. Isso aponta para a elevada possibilidade de que esta consciência unitária se constitua em um *Pudgala* ou em uma “pessoa” com todas as consequências daí derivadas. O que parece impressionante é que mesmo pressupondo a completa ausência de conteúdo teórico de suas asserções, ele ainda dê continuidade da seguinte forma a esta retórica no capítulo 70 da mesma obra:

Mesmo que você afirme que a forma é distinta da consciência, esta asserção é improcedente. Por que razão? Sendo a mente una ela pode suscitar diversos carmas tendo a forma ou o som por seus objetos. É como uma pessoa que observa diversos objetos a partir de um quarto com cinco janelas. Ou seja, essa mente pode ver a forma permanecendo no campo da visão até o momento em que ela clarifica o seu objeto. É como uma pessoa que espera pelos objetos nas diversas direções para poder conhece-los melhor. Ou seja, é como uma pessoa que conhece e que passa posteriormente ao desconhecimento podendo estabelecer-se tanto no correto quanto no falso conhecimento. É como uma pessoa que é pura e que posteriormente se torna impura. É como um conhecimento duvidoso que se transforma no conhecimento correto. Ou como uma mente maléfica que se transforma posteriormente em uma mente benéfica ou em uma mente neutra. Essa mesma pessoa pode ter pensamentos benéficos, maléficos ou neutros. Essa mente pode estabelecer distinções a respeito do acolhimento dos preceitos no futuro ou no passado. Essa pessoa pode discernir o carma passado e futuro durante uma cerimônia do acolhimento dos preceitos em que uma mente pura se torna impura ou em que uma mente impura se torna pura. É como

uma pessoa pura que se torna posteriormente impura. Essa mente pode surgir em conjunto tanto com a alegria quanto com a dor. Assim sendo, esta pessoa pode tornar-se tanto feliz quanto infeliz. Dessa forma uma única atividade da mente se expressa através de uma multiplicidade de carmas. Você afirma que a consciência não é uma pelo fato de que uma consciência não pode abarcar os seis objetos, mas essa asserção é improcedente. Eu afirmo que a distinção das consciências existe em função de uma distinção das bases. Caso a mente permaneça estacionada na visão ela só pode captar a forma e não os demais objetos. E é da mesma forma no que diz respeito às outras bases. Você afirma que a captação dos objetos se dá de forma diferenciada, mas essa asserção é improcedente. Os dharmas mentais podem conhecer a si mesmos da mesma forma com que uma lâmpada pode iluminar tanto a si mesma quanto aos demais objetos. Quando calculamos o número de pessoas podemos incluir a nós mesmos e ao mesmo tempo contar o número das outras pessoas. Assim sendo, essa mente pode conhecer a si mesma e aos outros objetos. Você se refere ao exemplo do macaco, mas esse exemplo é improcedente. Da mesma forma com que o mesmo macaco solta um galho para segurar o seguinte, a mente abandona um objeto e se agarra a outro. E já nos referimos aos demais objetos. Já foi esclarecido que é a mesma mente que suscita o carma e que recebe a retribuição. Por que razão? Se a mente fosse distinta, ações distintas provocariam retribuições distintas que conduziriam a mortes distintas e nascimentos distintos. Como essa visão é errônea, sabemos que a mente é una. (*ibid*, p. 278-C, 279-A)

O trecho acima apresenta pouca variação em relação ao anterior. Por um lado, ele insiste na tese de que existe uma única mente que pensa os pensamentos, ouve os sons, vê as cores e as formas, etc. No entanto, ele se limita a postular a existência desta mente sem apresentar argumentos e sem refutar em momento algum o esquema das “18 esferas”. Por outro lado, ele parece pressupor uma relação entre a mente e os eventos mentais que pressupondo uma mente una, reduziria os eventos mentais a modalidades desta mesma mente. Como a unidade da mente aqui pressuposta parece pouco compatível com a impermanência da mente e das funções mentais, é legítimo deduzir daí o conceito de Pudgala ou de “pessoa”. Como este conceito intermediário entre o *âtman* e o *ãnatman* é essencialmente inconsistente, parece-nos que ele conduz em última instância a um eventual retrocesso em relação ao conceito de *âtman*. Todas essas fraquezas parecem ser devidamente evidenciadas na resposta desenvolvida por Harivarman no capítulo 71 desta mesma obra:

Resposta: Você diz que a mente é una por ser constantemente poluída por fatores como a cobiça, mas essa asserção é improcedente. Que possamos ver uma característica no fluxo mental é como dizer que a mente do anoitecer é a mente matinal. Ou que o rio presente é o rio original, ou ainda que a luz da

manhã é a luz do crepúsculo. É como dizer que um dente cresceu novamente quando na verdade não se trata do crescimento do mesmo dente anterior. É em função da semelhança com aquilo que surge que dizemos que ele surgiu novamente. Assim sendo, trata-se de mentes distintas que parecem ser idênticas em função de sua continuidade. Você se refere ao problema da memória. As pessoas pensam estar se lembrando da mesma mente, mas se for essa mente presente do que poderá ela lembrar-se? Ou ainda, como pode essa mesma mente lembrar-se de si mesma? Como não existe um discernimento que possa discernir a si mesmo, sabemos que a mente não é una. Você se refere ao cultivo, mas se a mente for permanentemente idêntica a si mesma, como é possível surgirem os resultados da prática? Se as mentes forem múltiplas, se torna possível surgirem fatores inferiores, medianos e superiores e em função disso torna-se possível o cultivo. Você diz que a mente se constitui em uma única característica, mas se a mente for una, ela será permanente. Uma mente permanente é um *âtman*. (eu verdadeiro) Por que razão? Ela é um *âtman* por seus atos anteriores e posteriores serem unos e sem conhecer mudanças. Ou ainda, se dissermos que ela é una por não discernir suas diversas características, isso seria a mesma coisa que dizer que é uno o fluxo da água. Isso seria como uma pessoa com visão impedida que dissesse que são um só os fios de cabelo dos seres sencientes. Caso nos seja possível discernir a esse respeito, sabemos que são distintos. Ou ainda, a sabedoria profunda pode conhecer as diferentes mentes. Por que razão? Os Devas do mundo de Brahma, possuídos por uma ignorância nauseante podem dizer que o corpo é impermanente e que a mente é permanente. Se mesmo os Devas do mundo de Brahma estão sujeitos a semelhante ignorância, o que dizer então das demais pessoas? É por não se apegar à permanência e por desenvolver o correto discernimento que os seres sencientes podem conhecer as condições do surgimento dos dharmas. Essa suposta permanência está sujeita à extinção. Você diz que o poder da sabedoria poderia permitir que uma visão à esquerda produzisse uma visão à direita. Trata-se aqui de uma visão distinta e de uma consciência distinta da mesma forma com que uma pessoa escreve um livro que pode ser conhecido pelos demais. Ou ainda, é da mesma forma com que um Sábio pode conhecer as ações alheias, o futuro e o que ainda não surgiu. O Sábio pode conhecer o que ainda não surgiu. Ou ainda, como não possui memória dos eventos passados ele pode conhecer o futuro e o que ainda não surgiu. Essa questão será explanada posteriormente de forma detalhada. (*ibid*, , p. 279, A-B)

O foco da argumentação de Harivarman no trecho acima pode ser resumido em três pontos. No primeiro, ele desenvolve uma refutação da unidade da mente em função de sua impermanência, instantaneidade e descontinuidade. No segundo, ele desenvolve um argumento ligado à prática do cultivo mental. Ou seja, é precisamente em função do caráter múltiplo das mentes que se torna possível sua transformação através do cultivo da prática. Caso a mente fosse una, seria impossível a transformação de uma forma de

ser centrada na ignorância para outra forma de ser centrada na sabedoria ou no discernimento correto. O terceiro e último ponto implica em uma radicalização do caráter mutuamente exclusivo da unidade e da impermanência da mente. Ele conclui aqui que uma mente una é necessariamente um *ātman* disfarçado. Para concluir, vamos citar na íntegra a continuidade dessa refutação conforme expressa no capítulo 72:

Você afirma que uma mente una com múltiplas funções pode suscitar diversos carmas, mas essa asserção é impropriedade. Por que razão? A mente implica em um conhecimento definido, sendo distintos os conhecimentos da forma e do som, como pode a mente ser una? Ou ainda, é como uma mão que não pode agarrar os demais objetos no mesmo instante em que agarra um jarro. É como a diferença entre uma mente que tem a forma por seu objeto de conhecimento e outra mente que tem o som por seu objeto de conhecimento. Ou ainda, a consciência visual possui o olho por sua base e a forma por seu objeto. Como tanto o olho quanto a forma são impermanentes, surgindo e desaparecendo a cada instante de consciência, como pode a consciência visual não estar sujeita a esse processo de surgimento e extinção em cada instante de consciência? Seria como pressupor a existência da sombra sem a presença de uma árvore. Como a base da visão e a forma são sujeitas ao surgimento e extinção em cada instante de consciência, também o é a consciência visual delas derivada. Dharmas sujeitos à extinção em cada instante de consciência não podem desaparecer por si mesmos. Ou ainda, no capítulo anterior dedicado à intenção já foram apresentadas as diversas respostas a respeito da incapacidade da intenção de desaparecer por si mesma. Mesmo que você diga que a consciência permanece na base da visão enquanto espera pelo reconhecimento de seu objeto isso seria equivalente a esperar que uma mesma pessoa pudesse ver e ouvir no mesmo instante. Essa asserção é impropriedade. Por que razão? Buscamos nesse Tratado o verdadeiro sentido do dharma. A pessoa é uma existência nominal, não servindo como exemplo. Ou ainda, se formos buscar pelas características da pessoa direi que ela é constituída pelos agregados. Ou ainda, existindo uma distinção entre consciências estabelecidas e não estabelecidas não é possível dizer que essas consciências sejam as mesmas em todos os seres sencientes. Você afirma que a distinção das consciências se dá em função da distinção das bases, mas essa asserção é impropriedade. As bases são as causas e condições do surgimento da consciência, se a consciência fosse uma para que serviriam as bases? Você emprega a metáfora da lâmpada, mas essa metáfora é impropriedade. Uma lâmpada que não pode iluminar a si mesma pode perfeitamente iluminar os demais objetos. A consciência visual pode surgir da mesma forma com que a luz desfaz a escuridão. Quando surge a consciência visual ela pode ver a lâmpada, o jarro e os demais objetos. Ou ainda, no que diz respeito à pessoa que calcula como ela pode conhecer tanto as características de sua forma quanto as da forma dos outros a isso chamamos de conhecimento das características. Você se refere ao problema do carma, mas as dificuldades relativas a este tópico já foram respondidas. Assim sendo, não existe erro. Ou ainda, se a mente fosse permanente e unitária não poderia existir nem o carma nem a sua retribuição. Por que razão? O carma é definido em função de uma mente direcionada e de seus derivados. Caso a mente fosse una como poderiam existir o carma e sua retribuição? E é da mesma forma no que diz respeito a estar preso no *Sansara* e à emancipação através do conhecimento. Ou ainda, você se refere a uma

atividade distinta conduzindo a uma retribuição distinta, mas essa asserção é improcedente. A continuidade dos agregados não implica nem na identidade nem na diferença evitando assim cair nos dois extremos. Ou ainda, os carmas estabelecidos pelas convenções mundanas não se constituem no verdadeiro sentido. Como podemos afirmar essas designações em função da continuidade dos agregados sabemos que as mentes são múltiplas.” (*Ibid*, p.279,B-C.)

Em função das considerações acima, acredito ser possível resumir da seguinte forma o ponto de vista do Sâtya-siddhi-Sâstra e sua negação da unidade da mente: como este Tratado nega no essencial os “dharma incondicionados”, é possível afirmar que em seu ponto de vista, categorias analíticas como os “5 agregados”, as “12 entradas” e as “18 esferas” abarcam a todos os dharmas em seu interior. A categoria das “18 esferas” pressupõe uma multiplicidade de consciências, cada uma delas atuando em um domínio distinto. Assim sendo, é negada de forma incondicional uma consciência unitária capaz de abarcar em si a totalidade dos objetos. A totalidade dessas “18 esferas” é impermanente e instantânea estando sujeita ao surgimento e extinção em cada instante de consciência. Assim sendo, é negada por completo a permanência e a estabilidade da consciência. Como a impermanência e a unidade da consciência são fatores mutuamente exclusivos, toda defesa da unidade da consciência acaba implicando na asserção de um âtman, disfarçada ou não. Reside aí a contradição intrínseca do conceito de Pudgala ou de “pessoa”.

Referências bibliográficas

GRODIN, Jean. *Que saber sobre filosofia da religião*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

MICHELETTI, Mario. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

NETO, Antonio Florentino e GIACÓIA Jr., Oswaldo. (orgs). *O nada absoluto e a superação do niilismo – Os fundamentos da escola de Kyoto*. Campinas: Editora Phi, 2013.

_____. *Budismo e filosofia em diálogo*. Campinas: Editora Phi, 2014.

REDYSON, Deyve (org). *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

GONÇALVES, Mario. MONTEIRO, Joaquim. REDYSIN, Deyve. (orgs). *Antologia Budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições Introdutórias à filosofia da linguagem*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006. Taishozô, vol. 32.

WILKINSON, Michael B. e CAMPBELL, Hugh N. *Filosofia da religião – Uma introdução*.

“*Ychikawa Hakugen Chôsakushu*”. Vol. 3, Hozôkan, 1993.